Manuale di Teologia Dogmatica

Manuale
di Teologia Dogmatica

Vol. I

Rivelazione e fede - Dio - La Creazione

PRESENTAZIONE

Anzitutto una breve notizia sull'autore e sull'indole di questo libro. Mons. Bernardo Bartmann insegnò teologia dogmatica per quarant'anni a Paderborn, ove morì nel 1938. Scrisse apprezzate opere su Gesù Cristo, sulla Creazione, sulla Provvidenza, sulla Vergine Maria, sulla Vita di grazia, sul Purgatorio, sul Dogma e la storia comparata delle religioni, ecc., le quali uniscono in bella armonia l'informazione positiva e la speculazione, la precisione scientifica e il senso della vita. Ma l'opera sua più importante e più nota è il presente Manuale di Dogmatica, che nell'edizione originale tedesca raggiunse in breve tempo l'ottava edizione.

Ecco il giudizio che ne dà un eminente teologo italiano, Mons. Antonio Piolanti, prof. di teologia dogmatica nel Pontificio Ateneo Urbano de Propaganda Fide. « *Le opere dogmatiche di B. Bartmann — egli scrive — riescono gradite anche ai non iniziati al metodo teologico, per quel senso storico e per quell'amore del concreto, che le caratterizzano. Fedele al metodo inaugurato dal Möhler e dal Newmann, il Bartmann tende a mostrare l'omogeneo e vitale sviluppo, che il dato della Rivelazione ha raggiunto attraverso i tempi, a contatto con climi filosofici assai diversi e ripensato da menti profonde e originali come quelle di S. Agostino e di S. Tommaso. Le vedute dei Padri e i sistemi filosofici degli Scolastici sono accostati dall'Autore da quel lato della loro particolare sfera ideologica, in cui il personale cade per lasciare intravedere la fedele trasmissione di un concetto a tutti comune, come elemento fondamentale della fede cristiana. L'opera del Bartmann coglie l'essenziale della dottrina nei suoi rapporti vivi e perenni con le migliori speculazioni; è una sintesi di dogma e di teologia, che mostra l'immutabilità dell'uno e la fecondità e talora la relatività dell'altra. La forza di questa armoniosa costruzione sta nella solidità del materiale biblico, patristico, scolastico, personalmente vagliato ed elaborato... Un'opera di questa portata non poteva rimanere nell'orbita, pur vasta, della dotta Germania... Era tempo che anche l'Italia si giovasse di questa dogmatica...* » (Euntes Docete, 1950, p. 114).

Una parola, poi, sulla edizione italiana curata con impegno nella speranza di rendere un servizio alla causa della cultura teologica e dell'apostolato. In questi ultimi anni abbiamo avuto tra noi una bella fioritura di libri di teologia indirizzati a più vasto pubblico, oltre la cerchia del mondo ecclesiastico. Sono note e giustamente apprezzate le opere di E. Carretti, di M. Cordovani, di G. Siri, di G. Ceriani, di E. Guano, di P. Parente. Però un libro di alto tenore scientifico come questo, specie per quel che concerne la parte biblica e patristica, mi pare non esista ancora in lingua italiana. Di qui la fiducia di non aver lavorato invano.

Sono proprietà dell'edizione italiana le letture, le note in calce alle pagine, le appendici ai trattati della Grazia e della Chiesa, il testo compreso tra asterischi, qualche sottotitolo per rendere il testo più perspicuo, la traduzione di alcuni testi latini più importanti, le note bibliografiche.

Le letture, scelte col criterio di rendere l'esposizione delle verità cristiane più aderente alla vita e più corrispondente alle esigenze dell'apostolato (mi sono sforzato perciò di scegliere quelle che orientano tutta la materia verso una visione cristocentrica), non nuociono alla economia dell'opera originale e possono essere di una qualche utilità, anche perchè informano sui più recenti orientamenti della teologia.

Le note bibliografiche, sia sparse nel testo sia raccolte in fondo ai singoli volumi, tengono conto in modo particolare della letteratura teologica più recente, anche di quella non strettamente scientifica, ma di più immediato valore per la predicazione, l'apologetica, la spiritualità.

NOTA PER LA SECONDA EDIZIONE

Questa nuova edizione italiana dell'opera del Bartmann si presenta notevolmente migliorata nei confronti della prima. Il testo fu riveduto accuratamente e in molti punti corretto quanto alla lingua. Di ciò devo ringraziare l'amico Paolo De Benedetti che mi ha prestato validissimo aiuto. Inoltre furono aggiunte alcune nuove letture e, nel secondo volume, oltre la tesi sull'Assunzione di Maria, fu completato e aggiornato il trattato della Chiesa. Infine è stata messa a punto la bibliografia.

La rapida diffusione dell'opera, la sua buona accoglienza da parte della critica (mi piace ricordare il giudizio di autorevoli riviste, quali Euntes Docete, La Civiltà Cattolica, La Scuola Cattolica, Salesianum) *e le molte lettere di sacerdoti, sia insegnanti sia in cura d'anime, e anche di laici sono la più bella testimonianza che il lavoro di traduzione e di aggiornamento non è stato vano. Deo gratias.*

NOTA PER LA TERZA EDIZIONE

Anche la terza edizione è stata migliorata con varie aggiunte nel testo e nella bibliografia, grazie al consiglio e all'aiuto di amici professori di Dogmatica, ai quali esprimo la più viva riconoscenza.

INTRODUZIONE

RIVELAZIONE E FEDE PRINCÌPI DELLA DOGMATICA

Sommario. - Compito precipuo dell'introduzione è quello di trattare delle fonti della Dogmatica, che sono la Rivelazione da parte di Dio e la Fede da parte dell'uomo. Ai due temi centrali della Rivelazione e della Fede si sogliono aggiungere alcune questioni complementari. Ecco pertanto l'ordine dei capitoli: 1. Dogmatica e dogma; 2. Princìpi o fonti della Dogmatica; 3. Metodo e compito della Dogmatica; 4. Panorama storico della Dogmatica.

Melchior Cano († 1560) fu il primo che formalmente scrisse una introduzione alla Dogmatica con il *De locis theologicis libri duodecim.* L'opera nacque per rispondere alle esigenze di metodo teologico sollevate dall'Umanesimo e particolarmente dal Protestantesimo; seguendo la falsariga dei *Topici* di Aristotele tratta delle fonti o dei luoghi onde la Dogmatica attinge i suoi argomenti. Dieci sono le fonti studiate da Cano: la Scrittura, la Tradizione, la Chiesa cattolica, il Concilio, la Chiesa romana, i Padri, la Scolastica, la Ragione, la Filosofia e la Storia. Egli non fa che sviluppare quei princìpi che si trovano già nei Padri, come Ireneo, Tertulliano, Agostino, Vincenzo di Lerino. Anche S. Tommaso ha scritto una breve e importante introduzione alla teologia nella prima questione della *Summa theologica.* Così S. Bonaventura e gli altri Scolastici posteriori, commentando il proemio al primo libro delle *Sentenze* di P. Lombardo. Ma Melchior Cano ebbe il merito di trattare delle fonti, fino allora disperse, in forma organica e sistematica e tenendo conto delle loro differenze. Si veda *A. Lang,* Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogm. Beweises, München 1925. * Su quest'opera cfr. Revue des scienc. phil. et théol. 1926. pp. 585-590. *

CAPITOLO PRIMO

Dogmatica e dogma

§ 1. - Dogmatica e Teologia.

1. Teologia in generale. - La Dogmatica è oggi una parte speciale della Teologia. *Dogmatica* e *Teologia* sono termini legati da intima parentela e sovente si usano l'uno per l'altro. Il primo (Dogmatica) è relativamente recente, poichè risale solo al secolo XVII, invece il secondo (Teologia) è antico.

L'antichità era prodiga del titolo θεολόγος. Infatti lo attribuiva ai cantori ed ai poeti, come Orfeo, Lino, Omero, Esiodo; ai grandi maestri di filosofia, come Platone, gli Stoici, i Pitagorici, i Neoplatonici; ai sacerdoti addetti agli oracoli e agli officianti del culto dell'imperatore. Le dichiarazioni che tutti costoro emettevano circa Dio e le cose divine venivano dette θεολογία θεολογεῖν).

Nella *Patristica* sono considerati teologi i depositari della Rivelazione e gli agiografi dell'Antico e del Nuovo Testamento, particolarmente Mosè e i Profeti, S. Giovanni e S. Paolo, sopra tutti Cristo. Tra i Padri stessi sono teologi i difensori dell'ortodossia, come S. Atanasio, S. Basilio, S. Gregorio Nazianzeno e i più celebri dottori e predicatori cattolici.

Per i Padri è *Teologia* ogni insegnamento che riguarda Dio e le cose divine in generale, la Rivelazione divina, la dottrina della Trinità, della divinità di Cristo e dello Spirito Santo, della creazione, gli insegnamenti particolari concernenti la fede, le lodi di Dio e le preghiere.

S. Agostino scrive: « Col nome greco *teologia* vogliamo significare la scienza o l'insegnamento concernente la Divinità » (Civ. 8, 1). Lo *Pseudo-Dionigi* include nella nozione di Teologia l'intero contenuto del Vecchio e del Nuovo Testamento (De myst. theol. 3). Siccome S. Agostino e lo Pseudo-Dionigi sono i principali maestri degli Scolastici, si comprende facilmente come questi ultimi abbiano accettato la loro terminologia. Inoltre, per far risaltare il carattere soprannaturale della Teologia essi usavano anche i termini « sacra doctrina, scientia divina ». Generalmente parlando, la Scolastica considera Dio come principio e fine di tutta la Teologia. *S. Tommaso:* « Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei ». *S. Bonaventura:* « Sacra doctrina sc. theologia, quae principaliter agit de primo principio, sc. de Deo trino et uno » (Brevil. 1, 1).

Celebre è la distinzione tra la *Teologia naturale e soprannaturale.* Già S. Agostino distingue la scienza pagana della Divinità, che chiama « theologia naturalis », da quella cristiana (Civ. 8, 1; De Trin. 14, 1, 3); ma propriamente è la Scolastica che elabora una chiara e netta distinzione tra la « theologia naturalis, rationalis » e la « theologia supernaturalis, revelata ». S. Tommaso scrive: « Theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt *secundum genus* ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur » (S. th. I, 1, 1 ad 2). Le due teologie hanno princìpi essenzialmente differenti: l'una si fonda sulla pura ragione, l'altra sulla divina Rivelazione.

A cominciare dal secolo scorso si suole dividere la Teologia, presa nella sua più vasta accezione, in *storica, dottrinale* e *pratica.* * Si veda la *lettura* apposta al presente paragrafo. *

2. Nozione della Dogmatica. - Col nome di Dogmatica o Teologia dogmatica si intende oggi l'esposizione scientifica, ossia in forma organica e con unità sistematica, delle verità e dei fatti soprannaturali concernenti la salvezza e contenuti nella Rivelazione. È evidente che quest'esposizione presuppone l'unità obiettiva e la connessione logica della Rivelazione stessa. Se questa fosse un caos, la Teologia non potrebbe trarne un sistema coerente; al massimo ne farebbe una artificiosa composizione.

Quanto ai rapporti della *Dogmatica* con le altre discipline teolo-

giche, dobbiamo particolarmente considerare quelli che intercorrono con la *Morale* e con l'*Esegesi*.

Fino al Concilio di Trento la Dogmatica e la Morale, tanto nella Scrittura quanto nei Padri e nella Scolastica, furono trattate insieme. Le esigenze dei tempi moderni portarono alla separazione delle due discipline, ma non si deve misconoscere la loro connessione storica e specialmente teologica.

Mentre la Dogmatica si occupa delle verità di fede, la Morale studia le regole pratiche della vita cristiana; l'una si indirizza particolarmente all'intelligenza, l'altra alla volontà. Ma ambedue hanno la medesima fonte soprannaturale, si servono ordinariamente di un medesimo metodo, hanno lo stesso scopo: far vivere gli uomini nell'unione con Dio. La Dogmatica poi ha il compito direttivo, poichè deve esporre quei princìpi soprannaturali sui quali poggia la Morale — si pensi alla dottrina di Dio, della Grazia, della Chiesa, delle Virtù — ed esige dalla disciplina sorella uguale spirito di fede e senso del mistero. Giustamente si parla di « dogmata morum » come di « dogmata fidei ». Una separazione interna tra Dogmatica e Morale, quale si propugnava all'epoca illuministica, priverebbe la Morale del suo prestigio e della sua linfa vivificatrice.

Analogo il rapporto della Dogmatica con l'*Esegesi*. Questa fornisce sani materiali alla Dogmatica, ma nonostante una certa autonomia deve subordinarsi ad essa, come vedremo più avanti studiando la Sacra Scrittura (§ 6). Ognuna però ha un proprio metodo. L'Esegesi studia la Rivelazione scritta analiticamente, mentre la Dogmatica considera le verità sinteticamente, nel loro insieme, senza con ciò staccarsi dall'Esegesi quando si tratta di argomentazioni precise. Il metodo antistorico di estrarre i testi biblici dal loro contesto, per applicarli a una tesi, metodo che non è scientifico, non può essere rimproverato alla Dogmatica più recente.

3. Oggetto della Teologia. - Propriamente fu la Scolastica a porre la questione dell'oggetto (subjectum) della Teologia. S. Tommaso rispose che è essenzialmente *Dio*, principio e fine di tutte le cose. Per conseguenza tutto dev'essere considerato e studiato in rapporto a lui (S. th. I, 1, 7).

* Recentemente fu di nuovo agitata la questione dell'oggetto della Teologia. Riassumendo il dibattito, *Anselmo Stolz* (Introductio in sacram theologiam, 1941, pp. 68-72) dice: « Secundum sententiam *a S. Thoma et Thomistis* propositam obiectum theologiae est Deus... *Antiquior* econtra sententia ponit Christum obiectum theologiae ». Questa sentenza più antica o patristica, fu sostenuta anche nel Medio Evo da alcuni teologi, come Roberto di Melun e Roberto Grossatesta, ed ultimamente venne ripresa da *E. Mersch* nella sua *Théologie du Corps mystique* (vol. I, pp. 62-90) e dai fautori della teologia kerigmatica (κήρυγμα, predicazione, annuncio).

Le due sentenze non si escludono, ma si completano a vicenda. Così accostando la tesi di S. Tommaso a quella degli antichi, si comprende meglio come l'oggetto della Teologia sia identico a quello della visione beata, cui la Teologia ci prepara. Di quella visione è detto: « Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum »

(Giov. 17, 3). Praticamente ciò importa che, nella esposizione di ciascun dogma o punto di dottrina, debba mettersi in luce il rapporto che esso ha con Cristo, ossia con la nostra salvezza. Altrimenti la Teologia, come insegna l'esperienza, si riduce ad un'arida ed inutile metafisica soprannaturale. Quando la Teologia sia trattata in modo da mettere in luce il valore soteriologico delle verità che espone, le si può in qualche modo applicare ciò che la Chiesa canta nei Vespri del SS. Nome di Gesù: *Nil canitur suavius, - Nil auditur iucundius, - Nil cogitatur dulcius - Quam Jesus Dei Filius.* *

4. Carattere scientifico della Teologia. - La Scolastica si chiede anche se la Teologia è una scienza. S. Tommaso, dopo aver distinto accuratamente la fede dalla scienza — « impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum » (S. th. II-II, 1, 5) — risponde che la Teologia è bensì una scienza, ma scienza *subalterna* e non *assoluta,* poichè non prova i suoi princìpi, ma li riceve da una scienza più alta, la « scientia Dei et beatorum » di cui « est velut impressio » in noi (S. th. I, 1, 2 e 3 ad 2). Duns Scoto è sostanzialmente d'accordo con S. Tommaso. * Per gli sviluppi di questi cenni si veda il penetrante e documentato art. Théologie di *Congar* nel Dict. de théol. cath. t. XV, coll. 387-392: la nozione di Teologia secondo S. Tommaso; coll. 401-403: secondo Scoto. *

La Dogmatica, accettati i suoi princìpi dalla fede, procede a guisa di ogni sapere razionale; cerca cioè, servendosi del ragionamento, delle sistemazioni logiche, delle analogie, di estendere il suo campo e di realizzare una rigorosa unità e una perfetta connessione, senza mai dimenticare di essere scienza della *fede.* Così la Teologia diviene la prima e la più elevata di tutte le scienze (1). Detiene questo primato sia a motivo del suo *oggetto* che è Dio, sia a motivo della sua *certezza* che è garantita dalla Verità eterna, sia

(1) « Tutto quello che il padre degli uomini, uscito dalle mani di Dio, e i suoi primi figli hanno tramandato alla memoria del genere umano e alla tradizione universale; tutto quello che i profeti e i veri figli di Dio in tutti i tempi hanno potuto vedere e ricevere da Dio; tutto quello che gli Apostoli del Cristo, i Martiri e i Padri hanno compreso; tutto quello che le meditazioni dei solitari, che non amarono che la verità, hanno misteriosamente suscitato nello spirito umano; tutto quello che i grandi ordini religiosi, lavorando in comune, confrontando, discutendo senza posa i lavori, hanno sviluppato e precisato; tutto quello che i concili generali, le prime assemblee universali che abbia visto il mondo, hanno definito; tutto quello che gli errori venuti alla luce, riconosciuti e giudicati dai loro frutti, nell'importante storia delle sètte, ci hanno tolto d'incertezza; tutto quello che i santi e le sante, queste vive sorgenti di pura luce, hanno ispirato senza scrivere nè parlare; tutto questo insieme, ecco la teologia cattolica.

Voi adesso comprendete, questa è la sola scienza che lo spirito umano abbia collettivamente partorito. Le grandi opere filosofiche sono opere di grandezza isolata; l'opera teologica è un movimento complesso della vastità del cuore e dell'immensità dello spirito umano. Di più, se è vero, e non vi può essere dubbio, che là dove gli spiriti si uniscono, là si trova Dio, ne segue che la teologia cattolica è l'opera universale e la voce unanime degli uomini che sono stati uniti tra loro e con Dio. È per ciò che io ripeto che la teologia cattolica è, e non può essere altra cosa, il più grande monumento che abbia innalzato lo spirito umano, e il più grande fascio di luce che vi sia in questo mondo ». *Gratry,* Le sorgenti, c. XIV.

a motivo del suo *valore* poichè suo compito è di darci le verità che ci assicurano la salvezza e la beatitudine (S. th. I, 2 e 5). Non si può negare alla Teologia il carattere scientifico per il fatto che i suoi princìpi, le verità della fede, sono indimostrabili. È noto infatti che anche altre scienze poggiano su postulati, come la matematica la quale precisamente afferma che non è in grado di provare i suoi princìpi.

5. Primato della Dogmatica. - Non si deve tacciare d'insolenza la Dogmatica se si riserva la posizione di scienza principale e fondamentale tra le molteplici discipline teologiche. Con ciò essa non intende affatto contestare l'autonomia di queste discipline o considerarle come scienze puramente ausiliari; chiede soltanto che le sia reso, per quanto è possibile, quel tributo d'omaggio che le compete e che, di fronte alle moderne tendenze dispersive e disgregatrici, venga aiutata a conservare l'unità organica del sapere teologico.

* Il fideismo che nega il valore della ragione, e il modernismo che sostituisce alla obiettività del dogma l'esperienza religiosa personale, non riconoscono affatto l'importanza fondamentale della Dogmatica.

Il *fideismo* ebbe la massima espressione in Lutero. Secondo il riformatore tedesco la teologia non deve proporsi di conoscere le realtà cristiane, ma di vivere con Cristo. Egli vuole una teologia pia, sensibile al cuore, nella quale non si tratti di analizzare e sistemare le verità rivelate mediante la conoscenza razionale, ma di aderire con una fede calda e consolante a Cristo Redentore. Una teologia, cioè, della salvezza personale, che porti l'uomo a staccarsi dal mondo per convertirsi a Cristo in una *fiducialis desperatio sui* e illimitata confidenza nel Salvatore: teologia della salvezza *sola fide*. Lutero chiama la teologia che nasce dal connubio tra la fede e la ragione *theologia gloriae,* alla quale contrappone la *theologia crucis,* caratterizzata dalla discontinuità radicale tra l'ordine razionale e quello cristiano e dalla sottomissione di tutto l'ordine cristiano all'unico esclusivo criterio della salvezza per la Croce. La *theologia gloriae,* che risulta da una certa intelligenza analogica delle verità rivelate e da una sistemazione scientifica di esse, sarebbe una teologia delle tenebre.

Il *modernismo* fa capo a Federico Schleiermacher († 1834), il vero iniziatore di tutte le dottrine dell'« esperienza religiosa ». Per lui il cristianesimo non è che una forma suprema dell'istinto religioso universale. Il dogma è l'espressione concettuale mutevole di questo istinto e la Dogmatica ha per oggetto la descrizione e la sistemazione dell'esperienza religiosa. Si riduce così a una psicologia religiosa.

Tanto la *theologia crucis* quanto la *teologia dell'esperienza religiosa* distruggono la teologia dogmatica quale la tradizione cristiana l'ha concepita particolarmente dopo S. Anselmo. Ambedue partono da una dissociazione tra fede e ragione, tra realtà cristiana e realtà umana, tra soprannaturale e naturale. Si veda *Congar,* l. c., coll. 414-417. Su alcune recenti infiltrazioni di fideismo e modernismo nella teol. cattolica, *R. Gagnebet,* La nature de la théologie spéculative, Revue thomiste, 1938, pp. 1-39 e 213-255. *

Lettura. - *Panorama delle scienze teologiche.* - La teologia cristiana non è che lo studio scientifico del cristianesimo. Il cristianesimo è vita di unione con Dio mediante Gesù Cristo. Che significa religione se non unione dell'uomo con Dio? E la caratteristica della religione cristiana non sta tutta nel fatto che questa unione si realizza mediante Gesù Cristo? Egli è il « mediator » ossia il vincolo, il ponte tra l'umanità e Dio; e lo è per la sua intima costituzione, in quanto in lui l'uomo e Dio sono uniti in una sola persona. Perciò potremmo dire che il cristianesimo è adunato e concentrato in Cristo.

Ora il cristianesimo può essere considerato come storia, come dottrina, come prassi. Se la teologia lo deve studiare scientificamente, in modo approfondito, dovrà camminare in tre direzioni: dovrà studiarlo prima storicamente, poi dottrinalmente, da ultimo praticamente. Vale a dire, dovrà spiegarlo nel suo ordine genetico, nel suo ordine costitutivo, nel suo ordine pratico.

Lo studio genetico o storico del cristianesimo, cominciando da Abramo e venendo fino ai nostri giorni, con Cristo al centro, dà origine a due sezioni della teologia: la Sacra Scrittura e la Storia della Chiesa; lo studio dottrinale che cerca di esporre e approfondire gli elementi dottrinali del cristianesimo dà origine alla Dogmatica ed alla Morale; lo studio pratico, cui compete cercare l'ordine da seguire per far vivere gli uomini in unione con Dio, dà origine alla Pastorale, al Diritto Canonico, alla Missionologia.

Nasce così l'albero delle scienze teologiche. Si noti che un albero è un organismo che vive di un'unica vita pur avendo parti ben diverse, come le radici, il tronco, i rami con i frutti. Nell'albero della Teologia le radici sarebbero la Sacra Scrittura e la Storia della Chiesa, il tronco la Dogmatica e la Morale, i rami con i frutti la Pastorale, il Diritto, la Missionologia.

Ma veniamo ad una breve spiegazione, tenendo sempre fisso lo sguardo della mente alla definizione del cristianesimo come unione dell'uomo a Dio mediante Cristo.

Abbiamo anzitutto la **teologia storica.** Essa deve esporre e spiegare il cristianesimo nel suo aspetto storico, nel suo divenire. Come veniva attuata l'unione dell'uomo con Dio prima di Gesù Cristo, in quel patto (Alleanza, Testamento) che noi oggi chiamiamo antico; come venne attuata da Gesù Cristo che predicò, offerse la sua vita e risuscitò per creare un patto più intimo, più profondo e definitivo, che noi diciamo nuovo; come viene attuata dopo che Cristo inviò lo Spirito Santo perchè l'umanità rinnovata avesse la possibilità di vivere unita a Dio, proprio come visse Cristo, in attesa dell'unione piena che sarà instaurata quando egli ritornerà per concludere il dramma della Storia.

Lo studio della Sacra Scrittura, seguito da quello della Storia della Chiesa, non ha che questo oggetto: le vicende dell'unione dell'uomo con Dio ossia della religione cristiana. È evidente che il primo momento, quello preparatorio, è tutto orientato verso il Cristo e l'opera sua di redenzione, formante il secondo momento, quello centrale, e che il terzo momento non è che un dispiegamento, uno sviluppo del secondo. Si potrebbe anche parlare, quando non si fraintenda, di tre epoche, quella del Padre, quella del Figlio, quella dello Spirito Santo.

Gesù Cristo, il « religioso » nel senso definitivo, punto a cui tende la religione prima di lui e da cui parte dopo di lui, diventa l'unico grande tema

della Scrittura e della Storia della Chiesa. Studiare l'aspetto storico del cristianesimo significa quindi costruire una vasta cristologia storica. Lo studio della Sacra Scrittura avrà vari momenti (Introduzione critica, Esegesi, Teologia biblica), sarà coadiuvato dalla filologia, dalla geografia, dall'archeologia, ma il suo tema centrale, che tutto illumina ed unifica, è il divenire della Redenzione, la storia della salvezza in Cristo, dell'unione dell'umanità a Dio mediante Cristo. « Quando i Padri — scrive De Lubac — si chinavano su quelle pagine ispirate ove seguivano nelle sue fasi successive l'alleanza di Dio col genere umano, avevano molto meno l'impressione di commentare un testo o decifrare enigmi verbali, che di interpretare una storia. Ora ciò che ritrovavano ovunque in questa storia era... il mistero di Cristo ».

Lo stesso deve dirsi per la Storia della Chiesa. Potrà essere sezionata in varie parti come la storia dei dogmi e della teologia, storia dei Padri (patrologia), storia dei Santi (agiografia), storia delle antichità cristiane (archeologia), storia dei Concìli, storia della spiritualità, ecc., ma l'idea direttiva ed unificatrice è sempre la stessa: è la storia dell'umanità redenta che vive la nuova vita in Cristo.

Poi viene la **teologia dottrinale** che prescinde dalla storia come tale e studia l'ordine costitutivo, vale a dire la costituzione intima del cristianesimo. Se il cristianesimo è l'unione dell'uomo con Dio mediante Cristo io mi chiedo: chi è Dio, quale la sua vita intima? Perchè la creazione? Se egli mi viene incontro in Gesù Cristo, io mi chiedo: Cur Deus-Homo? Se Cristo mi chiama ad unirmi a sè per divenire in lui figlio di Dio, io mi chiedo: che cos'è questa realtà misteriosa che mi cambia da creatura in figlio di Dio e mi dà la possibilità di vivere come tale? Non io solo, ma tutti gli uomini sono chiamati ad unirsi con Cristo in Dio, e quelli che rispondono formano un'accolta, una Chiesa, non solo attorno a lui, ma vivente in lui, e che attende lui nella completa trasfigurazione dell'universo, affinchè tutti e tutto siamo, mediante Cristo, uniti a Dio e Dio sia sempre unito all'uomo.

Dio vivente in tre Persone, la creazione, l'Incarnazione redentrice, la grazia e la vita cristiana di fede, di speranza e di carità, la Chiesa, la vita eterna, ecco i punti basilari che la teologia dottrinale si propone di esporre, di approfondire e sistemare. Per pura necessità pedagogica li schiera in due serie: verità dogmatiche, dette « dogmata fidei » e verità morali, dette « dogmata morum ». La prima parte della teologia dottrinale studia i dogmi cristiani, la seconda i costumi cristiani, vale a dire il modo secondo il quale i cristiani devono comportarsi sia con Dio, sia col prossimo in ogni circostanza della vita terrena familiare, sociale, economica, ecc. La cosiddetta teologia spirituale, ascetica e mistica, non è che un momento della Morale, dato che studia il comportamento del cristiano che si sforza di essere o che è più intimamente unito a Dio.

Senza discendere a maggiori particolari, è importante notare come la teologia dottrinale non studi che le varie verità le quali condizionano o i diversi momenti che costituiscono la *nostra unione con Dio*. Quindi studio religioso nel senso più stretto della parola. E poichè Gesù Cristo è causa ed esemplare dell'unione dell'uomo con Dio, è pure il punto di congiunzione — se non la radice — di tutto il sistema delle verità cristiane. Quindi anche la teologia dottrinale si può pensare come una vasta cristologia.

Infine la **teologia pratica.** Compete ad essa lo studio dell'ordine pratico del cristianesimo, ossia della « recta ratio », del retto uso dei mezzi per unire gli uomini a Dio mediante Gesù Cristo. Se volessimo seguire la logica dovremmo dire che questi mezzi sono tre: predicare, il *magisterium;* celebrare l'azione sacra, il *ministerium;* guidare gli uomini redenti, il *regimen.* Avremmo così lo studio della catechesi in tutti i suoi aspetti, lo studio della Liturgia nel senso più ampio della parola, lo studio delle leggi secondo le quali reggere la comunità cristiana, cioè il Diritto canonico con le sue derivazioni.

Se seguiamo invece l'ordine meno logico, ma storico-pratico, secondo il quale questo terzo aspetto della teologia fu scientificamente organizzato e coltivato, avremo il Diritto canonico, il cui studio scientifico si incominciò nel Medio Evo; la Pastorale, il cui studio scientifico risale al secolo XVIII; la Missionologia il cui studio scientifico si può dire del nostro secolo. Per maggiori particolari e per le varie ramificazioni della teologia pratica si ricorrerà ai libri di introduzione alle scienze teologiche, come quelli del Krieg e del Rabeau. Basta accennare, per ora, che la teologia pratica altro non si propone che di edificare il Corpo mistico di Cristo, di far vivere Cristo nel mondo e il mondo in Cristo. Anche qui siamo in qualche modo nella cristologia.

Vogliamo aggiungere alcuni corollari che sono, d'altra parte, princìpi metodologici fondamentali.

Primo. Quando si studia il cristianesimo scientificamente e in profondità occorre rispettare la dignità e la competenza delle singole scienze o punti di vista che siano. Se la mancanza di rispetto arrivasse, come talvolta accade, fino alla disistima vicendevole, si darebbe segno di immaturità mentale. La maturità scientifica, diceva press'a poco Aristotele, sta nel riconoscere e rispettare e, aggiungiamo, coordinare i vari aspetti formali di un medesimo oggetto di studio. Si son visti difatto teologi « dottrinarii » disprezzare la storia, « storici » deridere la speculazione, « pratici » ridere degli uni e degli altri. È spettacolo sconfortevole e uno studente o studioso di teologia equilibrato non si presterà mai a battere le mani a chicchessia, quando costui divide e separa ciò che va unito e coordinato.

Secondo. La teologia studia la storia, la dottrina, la prassi del cristianesimo, ma non abbiamo tre separate teologie, bensì una sola; come — ci sia permesso il paragone — il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono tre dêi, ma un solo Dio in tre Persone. Come nella SS.ma Trinità le persone, in ragione dell'unica natura, sono l'una nell'altra, così pressapoco dovrebbe essere delle tre teologie. Solo nel caso che vivano insieme, in perfetta simbiosi, avranno consistenza, freschezza, vita, dinamicità. La teologia pratica impedisce alla storica ed alla dottrinale di perdersi in accademismi o sclerotizzarsi; la teologia dottrinale darà gran luce alla storica ed alla pratica; la teologia storica darà il senso della tradizione, di continuità, di attualità alla dottrinale e alla pratica. La decadenza della teologia ha sempre come causa ultima una illecita separazione di questi vari punti di vista.

Continuando con l'analogia della Trinità, si potrebbe dire che la teologia storica è come il Padre, quella dottrinale come il Verbo, quella pratica come l'Amore; difatti dalla storica che è principio, procede la dottrinale, che è luce, e da ambedue la pratica, che è amore. È poi evidente che l'« unica natura » la quale fonda tale circuminsessione delle tre teologie è la fede.

Terzo. In ognuno di questi tre saperi della teologia c'è sempre un duplice « elemento », fede e ragione, o meglio, la fede che cerca la ragione.

Nel primo sapere la fede cerca la ragione storica. Ora la storia consiste nello spiegare una vicenda, una evoluzione, uno sviluppo, sia esso in meglio o in peggio. Occorre dunque la tecnica di constatare tale vicenda. La mentalità o ragione storica è questa capacità. Essa però è sempre guidata ed illuminata dalla fede, ossia dal grande dogma che il cristianesimo è unione a Dio in Gesù Cristo. Se la ragione storica perde o abbandona la fede abbiamo il razionalismo nella storia o lo storicismo, che può scrivere immensi libri sulla storia del cristianesimo senza più capirne nulla, perchè l'ha svuotato del suo contenuto. Anche qui la teologia è fede più ragione, è fede che cerca là ragione, ma la ragione storica.

Nel secondo sapere la fede cerca la ragione speculativa, una ragione filosofica per potersi spiegare. La teologia dottrinale può costituirsi con qualunque ragione filosofica? per esempio con quella di Platone, d'Aristotele, di Hegel? Questione non facile. Non può certo scegliersi una filosofia che neghi i principi primi della ragione umana in quanto tale. Di ciò in seguito. Per il momento ci preme notare l'inscindibilità dei due componenti, fede e ragione. Potrei distruggere la teologia o negando la fede, e ridurrei così il cristianesimo, cioè i suoi dogmi, Trinità, Incarnazione, Grazia ecc., a filosofia razionale, a verità di ragione; o negando la ragione, e ridurrei il cristianesimo alla pura fede che non può neppure giustificare se stessa, ossia a fideismo. Due pericolosissimi errori, che sono sempre in agguato, e dai quali chi studia teologia deve rifuggire, come la vita rifugge dalla morte.

Nel terzo sapere teologico la fede cerca la ragion pratica che è la « recta ratio agibilium et factibilium », purchè gli uomini siano uniti a Dio in Cristo, vivano in lui ed egli viva in loro. L'acquisto di questa « ratio » o mentalità pratica non è facile, eppure essa è indispensabile per costituire la teologia pratica quanto lo è la fede. Anche qui occorre insistere su l'unione della fede e della ragione. La loro dissociazione dà origine o ad un miope empirismo, quando si ha la fede senza la ragion pratica, o ad un inconcludente e incostruttivo attivismo, quando la ragion pratica non è vivificata dalla fede.

Concludiamo con un riassunto schematico delle cose dette.

La teologia è lo studio approfondito del cristianesimo, che è unione dell'uomo con Dio in Gesù Cristo, nel suo triplice aspetto di Storia, Dottrina, Prassi. Si hanno così:

1. La teologia storica che studia lo sviluppo o le vicende del cristianesimo con la Sacra Scrittura e la Storia della Chiesa;

2. La teologia dottrinale che studia la dottrina del cristianesimo, i dogmi nella Dogmatica, il comportamento cristiano per le varie situazioni della vita nella Morale;

3. La teologia pratica che studia la prassi del cristianesimo: la tecnica per inserirlo nelle anime con la Pastorale: le leggi che reggono la vita della comunità cristiana col Diritto Canonico; l'arte di impiantar la Chiesa nelle terre degli infedeli con la Missionologia.

Al cuore di tutta la teologia sta Gesù Cristo che è l'unico eterno insostituibile vincolo dell'unione dell'uomo con Dio.

§ 2. - Nozione e divisione del dogma.

1. Nozione. - Si dice dogma (dogma catholicum) una verità religiosa rivelata soprannaturalmente da Dio e come tale propostaci a credere dalla Chiesa. Due sono pertanto le caratteristiche essenziali del dogma: l'una *interna e obiettiva;* il fatto di essere contenuto nella Rivelazione; l'altra *esterna è giuridica,* la proclamazione da parte della Chiesa.

Il *Concilio Vaticano* dice: « Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio, tamquam divinitus revelata credenda proponuntur = Devono essere credute per fede divina e cattolica tutte quelle cose che son contenute nella parola di Dio (rivelazione) scritta o trasmessa oralmente, e che la Chiesa, o con solenne giudizio, o col suo ordinario e universale magistero, propone a credere come rivelate da Dio » (s. 3, c. 3, Denz. 1792). I *Greci* hanno sostanzialmente il medesimo concetto del dogma.

La proclamazione *ordinaria* si fa mediante la costante predicazione, l'imposizione di una regola di fede avanti il Battesimo (professione di fede battesimale, simbolo apostolico, « regula fidei », κανών τῆς πίστεως), le parole e gli atti della Liturgia, l'introduzione dei catechismi. Quella *straordinaria* si restringe per lo più a verità di fede importanti minacciate dall'eresia. In questo caso la Chiesa definisce la verità di fede con un giudizio solenne (solemni iudicio), come ad esempio avvenne per la divinità di Cristo al Concilio di Nicea nel 325. Tanto le verità proposte dal magistero ordinario quanto quelle del magistero straordinario sono veri dogmi di fede nel significato preciso della parola. Il *Codex Juris Canonici* ci dà in proposito una regola preziosa: « Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur *nisi id manifeste constiterit* = Nessuna verità va ritenuta definita come dogma di fede se ciò non consta chiaramente » (can. 1323, § 3).

Etimologicamente δόγμα, da δοκεῖν, per gli antichi significava una ferma risoluzione e una decisione di autorità sia nel campo della scienza sia in quello della vita dello Stato. Con quest'ultimo significato troviamo il termine nella Bibbia stessa (Ester 3, 9; Dan. 2, 13; 6, 8; Lc. 2, 1; Atti 16, 4; 17, 7; Ef. 2, 15; Col. 2, 14; cfr. Ebr. 11, 23). Era naturale che i Padri assumessero questo termine per designare i princìpi fermi dell'insegnamento cristiano sì morale che di fede. Il che avvenne ben presto. Ignazio, Mag. 13, 1: δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων; Barnaba, Ep. 1, 6: τρία οὖν δόγματα ἐστιν κυρίου; cfr. Clemente, I Cor. 20, 4; Ep. ad Diogn. 5, 3. - Gli Alessandrini con la parola δόγμα designavano il complesso della dottrina cristiana (Clem., Strom. 7, Migne 9, 544; Orig., De princ. 4, 1, Migne 11, 344; C. Celsum 1, 7: « dogma nostrum »). - Dal quarto secolo si incomincia a poco a poco a restringere il termine alle dottrine di fede (Denz., alla voce Dogmata; Cirillo di Gerusalemme, Cat. 4, 2; Greg. Niss., Ep. 24, Migne 46, 1089). Talvolta le eresie si chiamano « nefaria » o « impiissima dogmata » (Denz. 161. 272).

Conseguenze. - Dato che il dogma, preso in senso stretto, esige la Rivelazione soprannaturale, ne segue che le verità che la Chiesa insegna senza attingerle a quella fonte, non sono dogmi propriamente detti.

Per conseguenza le cosiddette *verità cattoliche* (delle quali al paragrafo seguente), anche se definite, non sono dogmi in senso stretto della parola poichè manca loro un elemento essenziale, quello cioè di essere rivelate. Così, contrariamente a Lugo (De fide div. d. 1, nn. 272 ss.) e a Suarez (De fide div. 3, s. 11, n. 11), pensano quasi tutti i teologi: l'autorità della Chiesa non può supplire al principale elemento di cui esse sono prive.

Anche le *rivelazioni private* non possono affatto essere fonte di dogma. La loro approvazione da parte della Chiesa è solo una autorizzazione a pubblicarle e a leggerle e non ha carattere dogmatico, ma disciplinare. Nè si può dire che quest'approvazione sia infallibile come pretende Straub (De Ecclesia Christi, 1912, v. II, p. 250) fondandosi sulle apparizioni della Vergine a Lourdes e sulla loro festa liturgica celebrata da tutta la Chiesa. * Si veda *Congar,* La crédibilité des révélations privées, Vie Spirituelle, 1937, t. 53, pp. (29)-(48). *

2. Concetto neo-protestantico e modernistico del dogma. - Il vecchio Protestantesimo aderiva ancora alla Rivelazione divina, anche se la restringeva alle verità contenute nella Scrittura; inoltre, avendo conservati i tre antichi simboli della Chiesa (Simb. degli Apostoli, di Atanasio, di Nicea-Costantinopoli), si trovava legato in questo modo a una pubblica professione di fede e perciò dimostrava un certo interesse dogmatico. Il *Neo-protestantesimo* (Prot. liberale) ha completamente rinunciato alla Rivelazione divina e respinge ogni « vincolo dogmatico », poichè una libera ricerca non può essere inceppata dai freni che il dogma impone. Ciò spiega perchè il « movimento ecumenico », fin quando accetti questa posizione adogmatica, sia senza possibilità di riuscita. Il punto d'incontro più facile per l'unione è solo più quello della fede in Dio. Martino Rade enumera « quindici » diversi sistemi ed egli stesso vuole stabilire « ciò che oggi (!) nel protestantesimo è ancora vivo e possiede valore di fede ». Dopo aver fatto notare che le idee e le opinioni professate a riguardo di Gesù Cristo presentano una grande confusione, e che siffatta confusione si troverebbe già (!) nel Nuovo Testamento, aggiunge: « D'altra parte che cosa può affermare una professione di fede all'infuori di Dio? Siamo convinti che la fede in Dio contenga tutto il cristianesimo. Colui che ha questo Dio è cristiano ». Vi è dunque « un cristianesimo e una fede senza Cristo? Proprio così! E ciò più sovente che non si pensi o si dica ordinariamente dal teologo » (Glaubenslehre, 1925, II, p. 183) (1).

(1) È doveroso ricordare però che da qualche decina d'anni nel protestantesimo, specie europeo, va sviluppandosi una vivace opposizione all'anarchia dottrinale e si delinea un forte interesse dogmatico. Il che appare, tra l'altro, dalla rinascita del pensiero antihegeliano di Sören Kierkegaard, dal bisogno di obiettività del divino affermato da Rudolf Euken e Erich Schaeder, dal grande prestigio della scuola dogmatica di Karl Barth, dal ritorno, in campo esegetico, al cristianesimo storico accentuando il suo aspetto comunitario e mistico. Si veda *J. Dedieu,* Protestantisme,

Dobbiamo ancora ricordare che il dogma, come si è detto, non va identificato puramente e semplicemente con la Rivelazione, come pensano i Greci; esso è la formula ecclesiastica delle verità rivelate da Dio. Per i Greci la Rivelazione consiste in un determinato numero di dogmi, fissati da tutta l'eternità. È evidente che questo modo di vedere esclude ogni progresso dogmatico. * Cfr. tuttavia *Jugie,* Theol. dogm. christ. orient. vol. IV, 1931, pp. 470 ss. *

Il *modernismo,* come il protestantesimo liberale, si allontana dalla « concezione intellettuale » scolastica del dogma. Certo, non intende ridurre il dogma a puro oggetto di sentimento privandolo di ogni elemento conoscitivo; afferma invece che l'esperienza religiosa deve essere formulata in concetti e parole. Dapprima la formulazione avverrebbe in modo del tutto spontaneo e naturale, ma vago; in seguito sarebbe più cosciente, più riflessa e più distinta, grazie ad una faticosa elaborazione. Decisivo nella redazione delle formule sarebbe finalmente l'intervento della Chiesa che darebbe loro il carattere di dogma. Così si distinguerebbero nel dogma tre elementi: un elemento *interiore* e religioso, uno filosofico e *intellettuale* e un terzo ecclesiastico e *autoritario.*

La vita religiosa interiore della Chiesa rimane in sè immutabile, ma le sue esterne manifestazioni, tra le quali le verità dogmatiche, subirebbero una continua evoluzione. Le formule ecclesiastiche del dogma, in quanto simboli, non potrebbero pretendere di attingere la verità in sè; tuttavia vanno accettate con rispetto poichè sono un ottimo mezzo per propagare e perfezionare il sentimento religioso. Anche se noi non possiamo attingere la verità assoluta, i dogmi hanno, tuttavia, una grande importanza come regole di vita pratica, poichè ci comportiamo di fronte ad essi *come se fossero* l'espressione della verità (dogmatismo morale). Così dunque si pregherà Dio come se fosse una Persona, si tratterà l'Eucaristia come se contenesse Cristo presente, pur ignorando la natura di queste verità. Cfr. Enciclica « Pascendi »; Decreto « Lamentabili », motu proprio « Praestantia » (Denz. 2071 ss.); * *Dublanchy,* Dogme, Dict. de théol. cath. t. IV, coll. 1579 ss.; *L. De Grandmaison,* Le dogme chrétien, Paris 1928. *

3. Precisazioni sull'essenza del dogma. - Respingendo la concezione modernista, possiamo precisare l'essenza del dogma con questa tesi sicura: *Il dogma non è di natura puramente simbolica, ma ha un reale valore di conoscenza; nè è principalmente una regola di condotta, ma una norma di fede, pur avendo una grande influenza sulla vita morale e religiosa.*

Il dogma ci comunica conoscenze religiose oggettivamente sicure, percettibili e obbligatorie per tutti. Poichè queste conoscenze hanno per oggetto realtà a noi nascoste, come Dio e la sua vita intima, non possono essere ade-

Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 901-907. Dopo aver descritto i vari aspetti dell'opposizione all'anarchia dottrinale, l'autore conclude: « Queste nuove voci possono orientare il protestantesimo d'oggi verso destini, che avvicineranno l'ora delle grandi riconciliazioni » (ivi col. 907).

guate e assolute, ma analogiche e relative. Tuttavia sono obiettive. Il punto di vista cattolico sul valore conoscitivo del dogma tiene la via media tra due estremi: l'*agnosticismo* cieco e l'*antropomorfismo* ingenuo. Oggi si abusa assai delle parole verità assoluta e verità relativa. Osserva giustamente Pesch: « Queste parole possono significare che i dogmi non sono che l'espressione di una concezione soggettiva alla quale non corrisponde nulla di obiettivo, e ciò è falso; oppure significano che i dogmi non sono una espressione esauriente della realtà divina e comportano ulteriori precisazioni, e ciò è esatto » (Glaube, Dogmen... p. 168).

Lo stesso dicasi per l'altro punto. I dogmi sono anzitutto verità da credere e non norme di vita, ma ciò non significa affatto che siano concezioni puramente intellettuali, poichè hanno un grande valore di vita. Sono per la mente e per il cuore insieme. Il protestante *Kattenbusch* ci rimprovera di fare « una teologia di lusso » e Seeberg di comportarci con i dogmi come con la Scrittura: « I cattolici hanno la Scrittura, ma è come se non l'avessero poichè basta loro la sottomissione alle formule dogmatiche » (Dogmengeschichte, ed. 2, II, p. 455). Siffatte affermazioni non meritano risposta.

4. Divisione dei dogmi. - Nonostante la loro affinità formale, i dogmi si sogliono dividere secondo i seguenti punti di vista:

1. Quanto al loro contenuto, in *dogmi generali* e *dogmi speciali* (dogmata generalia, d. specialia). I primi sono le grandi verità fondamentali di Dio, della Creazione, della Redenzione, della Glorificazione; gli altri sono le verità particolari contenute in queste.

2. Quanto alla loro relazione con la ragione abbiamo i dogmi *puri* (d. pura) che sono i misteri impenetrabili, come la Trinità e l'Incarnazione, e i dogmi *misti* (d. mixta) ossia le altre verità rivelate a cui la ragione può in qualche modo giungere, come l'esistenza di Dio e qualcuno dei suoi attributi.

3. Rispetto alla proclamazione da parte della Chiesa, si dividono in dogmi *formali* (d. formalia, quoad nos, revelata et proposita) e in dogmi *materiali* (d. materialia, in se revelata et non proposita). A questi ultimi manca il secondo elemento essenziale; non sono dunque dogmi propriamente detti, ma chi è convinto che esistano nella Rivelazione è tenuto a crederli con fede divina (*fide divina sive fide theologica,* che differisce dalla *fides catholica*).

Lettura. - *Valore di vita dei dogmi.* - « Il cattolico sincero ama i dogmi che la Chiesa propone alla sua fede. Li ama non come verità astratte, ma come realtà vitali, nelle quali vede fatti d'ordine divino che richiedono una piena e fidente dedizione. Il mistero della Trinità è per lui un principio di vita e di gioia che inondando la sua anima di luce soprannaturale lo spinge a serio impegno per comunicarla al prossimo. Il dogma dell'Incarnazione è per lui un meraviglioso programma di vita divino-umana, di dedizione all'Incarnazione continuata nella Chiesa, di fedeltà verso la Chiesa militante, di elevazioni in tutti i campi della vita individuale, sociale, nazionale. La Redenzione, considerata alla luce della grande verità dogmatica di Cristo Capo, che ci chiama a partecipare alla sua opera redentrice, ci invita a imporre duri sacrifici alla natura decaduta per portare il soccorso soprannaturale agli

uomini, seguendo il nostro Capo. Il cattolicesimo non è solo una religione che contempla ammirata l'economia divina redentrice, ma è pure una partecipazione vitale e integrale a quest'economia: noi amiamo gli uomini *caritate compulsi,* penetrati della carità di Gesù, tutta fatta di sacrificio. Il dogma dell'infallibilità pontificia ci fa amare la Chiesa e prendere parte alle sofferenze, ch'essa ha sopportate a causa di questa verità eminentemente divino-umana; ci invita a fare quanto dipende da noi per preparare gli uomini all'azione di una grazia, senza la quale i pregiudizi contro questo dogma non possono essere superati. La dottrina del Purgatorio è un invito a compiere opere buone a vantaggio delle anime sofferenti, e ci richiama continuamente al dovere di vivere a contatto della Chiesa dell'al di là. Il dogma dell'Immacolata Concezione contiene un fervido invito a praticare la perfetta purezza del cuore e a comunicarla agli altri. Tutti i dogmi cattolici sono dinamici e comunicano a coloro che li accettano sinceramente un'intensa vita soprannaturale. Un cattolico che non vive i suoi dogmi, che non dà loro grande importanza mediante grandi sacrifici, non è un vero cattolico, ma lo è solo di nome ». *Tyszkiewicz,* La sainteté de l'Église Christoconforme, 1945, pp. 211-212.

§ 3. - Le verità cattoliche.

Essenzialmente distinte dai dogmi nel senso stretto spiegato, sono le cosiddette *verità cattoliche* (veritates catholicae). La Chiesa, nel suo insegnamento ordinario, come nelle sue dichiarazioni scientifiche sulla fede, propone anche verità che non hanno la prima nota caratteristica del dogma: non sono contenute nella Rivelazione e quindi non sono proposte come tali. Si chiamano semplicemente « dottrine ecclesiastiche » (doctrinae ecclesiasticae), per distinguerle dalle « dottrine divine » della Rivelazione. Sono di tre classi: 1. *le conclusioni teologiche;* 2. *le verità filosofiche* strettamente legate alle verità rivelate; 3. *i fatti dogmatici* (facta dogmatica). Le verità cattoliche sono pure garantite dall'infallibilità. Cfr. § 7.

1. Le conclusioni teologiche. - Si dice conclusione teologica una verità religiosa dedotta da due premesse delle quali una è formalmente rivelata e l'altra è conosciuta dalla sola ragione. Poichè tali verità derivan per una radice dalla Rivelazione vengon dette *virtualmente rivelate* (virtualiter revelatae).

Quanto al modo della rivelazione una verità può essere rivelata: a) *immediatamente e formalmente* (revelatio immediata et distincta) come, ad es., la Creazione (Gen. 1, 1), l'Incarnazione (Giov. 1, 14), la Trinità (Mt. 28, 19); b) *immediatamente ma oscuramente* (rev. immediata sed obscura, quasi implicita) come la parte nel tutto e il particolare nel generale, per es.: la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, l'infallibilità del Papa; c) solo *virtualmente e implicitamente* (rev. virtualis et implicita) in modo che non si può scoprire tale verità se non per via di ragionamento o di sillogismo.

Nei due primi casi si ha un vero dogma, nell'ultimo invece una conclusione teologica. Esempi di conclusioni teologiche: Cristo è, anche come uomo, Figlio naturale di Dio e non Figlio adottivo (§ 93); l'unità dell'azione esterna delle tre divine Persone (§ 58); l'unità di processione dello Spirito Santo

(§ 54); il potere d'insegnamento della Chiesa concernente le « verità cattoliche » (§ 7, n. 5).

Per la Dogmatica le conclusioni teologiche hanno una notevole importanza. Servono ad approfondire le verità rivelate, a farne scorgere la connessione, a sistemarle, dandoci la chiave per scoprire nuove verità e risolvere non poche questioni per le quali la Rivelazione non ha chiare e precise risposte. Quali siano le verità che noi dobbiamo ritenere come conclusioni teologiche tocca, in ultima analisi, alla Chiesa decidere. E quale fede dobbiamo prestare a queste verità? La maggior parte dei Tomisti, con molti altri teologi, rispondono che si possono e, pertanto, si devono credere solo per fede ecclesiastica (fide ecclesiastica) e non per fede divina. Esempi di dichiarazioni ufficiali su conclusioni teologiche si trovano nella Costituzione « Auctorem fidei » di Pio VI contro il Sinodo di Pistoia. Le 85 proposizioni condannano per lo più false conclusioni (Denz. 1501 ss.).

2. Le verità filosofiche. - La Chiesa, quale maestra di tutti i tempi e di tutti i popoli, non deve conservare le verità rivelate come inerte deposito, ma deve annunciarle in una forma viva e adatta tanto alla cultura e ai bisogni individuali, quanto alle esigenze di ogni epoca; e perciò unire all'elemento soprannaturale quello naturale. Particolarmente nelle sue discussioni scientifiche sovente deve far ricorso ai dati della sana filosofia (philosophia perennis), dalla quale ha anche mutuato non pochi termini per le sue definizioni dogmatiche, come quelli di consostanziale, persona, natura, sostanza, transustanziazione, ecc.

Inoltre la Chiesa, nelle premesse cui ricorre quando vuole parlare delle verità rivelate, tocca un gruppo di verità razionali che si chiamano « preambula fidei » (S. th. I, 2, 2; De verit. 14, 9 ad 8). Vi appartengono le verità concernenti Dio e i suoi attributi assoluti, le quali possono anche essere conosciute dalla sola ragione. Non pochi vi includono anche l'immortalità e la spiritualità dell'anima, il libero arbitrio, la morale naturale e il fatto della Rivelazione.

Finalmente la Chiesa può assumere un atteggiamento negativo di fronte alla filosofia, quando questa attaccasse direttamente le verità di fede, oppure sostenesse tesi che, per le loro conseguenze, possono essere pericolose per la fede. Il giudizio della Chiesa circa una siffatta filosofia fa parte delle verità ecclesiastiche. Il Concilio Vaticano dichiara espressamente che la Chiesa, per difendere e proteggere il deposito della fede, « ius etiam et officium *divinitus* habet falsi nominis scientiam proscribendi » (s. 3, c. 4, Denz. 1798).

3. I fatti dogmatici. - Oltre le verità razionali o filosofiche si dànno pure fatti non rivelati i quali o sono presupposti dal dogma o gli sono intimamente e storicamente connessi, onde si chiamano *fatti dogmatici* (facta dogmatica). Essi non vanno confusi con i fatti puramente soprannaturali che hanno attinenza alla salvezza, quali l'Incarnazione, la Risurrezione e l'Ascensione di Cristo. L'espressione deriva dalla teologia post-tridentina e designa in senso *largo* i summenzionati fatti, tra i quali si possono enumerare l'episcopato di S. Pietro a Roma, la legittimità dei Concili in particolare, la validità delle definizioni pontificie « ex cathedra », il fatto che la *Volgata* contiene la parola di Dio. Tutte queste verità sono di per sè naturali, ma da esse dipendono

storicamente moltissime verità strettamente dogmatiche; si pensi solo all'esistenza e validità del Concilio di Trento, alla storicità del pontificato di Pietro a Roma!

In senso *stretto* l'espressione designa « testi dogmatici ». La Chiesa giudica se uno scritto oppure una tesi siano conformi o no al dogma. Essa si è sempre pronunciata in modo decisivo su tali testi dogmatici. E quando i Giansenisti glie ne contestarono il diritto con la distinzione tra questione di diritto e questione di fatto (quaestio iuris, q. facti), essa lo rivendicò in ambedue i sensi e dichiarò che nel suo giudizio si teneva al senso oggettivo dell'espressione (sensum quem prae se verba ferunt), lasciando ingiudicata l'intenzione dell'autore (Denz. 1350; cfr. 1098 e 1099). Come esempi di testi dogmatici possiamo ricordare la « Thaleia » di Ario; i « Tre Capitoli »; le « Tesi » di Lutero e l'« Augustinus » di Giansenio. La Chiesa esige espressamente per i suoi giudizi su tali testi l'interno assenso e non si accontenta di un rispettoso silenzio.

CAPITOLO SECONDO

I princìpi della scienza dogmatica

* Due sono i princìpi o le fonti onde nasce la scienza dogmatica: la Rivelazione, che viene da Dio, ne è il principio oggettivo; la Fede con la quale l'uomo accetta la Rivelazione ne è il principio soggettivo. - La Rivelazione contenuta nella Scrittura e nella Tradizione è proposta a credere dalla Chiesa. Per studiare il principio oggettivo dobbiamo pertanto trattare della Rivelazione in se stessa (§ 4), della Scrittura (§ 5), della Tradizione (§ 6) e del Magistero ecclesiastico (§§ 7-8). Nello studio del principio soggettivo tratteremo della scienza avanti la Fede (§ 9), della Fede in se stessa (§ 10), della scienza nella Fede (§ 11) e del progresso dogmatico (§ 12). *

I. Il principio oggettivo o la Rivelazione

§ 4. - La divina Rivelazione.

1. Nozione. - La Rivelazione divina (*ἀποκάλυψις, γνῶσις*) è un atto libero della benevolenza di Dio col quale egli manifesta se stesso agli uomini, la sua esistenza ed essenza, la sua volontà e le sue opere. Il che avviene: 1. per via della *natura* (revelatio naturae: theologia naturalis); 2. per via della *fede* (revelatio fidei: theologia fidei, sive viatorum) e 3. per via della *gloria* (revelatio gloriae: theologia, scientia patriae sive beatorum). La prima è una rivelazione naturale, le altre due sono soprannaturali. La « revelatio gloriae » non è una fonte dogmatica.

Il Concilio Vaticano, trattando della Rivelazione, incomincia da quella *naturale*: « Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae

rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse ». Quindi passa alla Rivelazione *soprannaturale:* « Attamen placuisse eius (Dei) sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via seipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare ». Finalmente ricorda « la bontà infinita di Dio » che ha rivelato soprannaturalmente verità conoscibili con la pura ragione, per garantirne la certezza generale, data la loro grande importanza per il fine dell'uomo: « Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea quae in rebus divinis humanae rationi *per se* impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint ». E aggiunge: « Non hac tamen de causa revelatio *absolute* necessaria dicenda est » (s. 3, c. 2, Denz. 1785 ss.).

La distinzione tra rivelazione naturale e soprannaturale risale a San Paolo. Il pagano è in grado di conoscere Dio mediante la creazione (Rom. 1, 18 ss.) e i dettami della coscienza (Rom. 2, 14 ss.); invece la rivelazione cristiana viene da Dio, da Cristo e dal suo Spirito (I Cor. 2, 10 ss.; Ef. 1, 17 ss.; Col. 2, 2 ss., ecc.). S. Agostino ammette questa distinzione e la Scolastica la ritiene universalmente (S. th. I, 1, 1; II-II, 2, 3; C. Gent. 1, 3-6). È noto come i *Razionalisti* di ogni tempo respingano la rivelazione soprannaturale: Averroè Maimonide, Spinoza, il giudaismo riformista, l'illuminismo, il liberalismo, il modernismo. * Cfr. *C. Constantin,* Rationalisme, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1688-1778; ampia e documentata esposizione storica. Per il razionalismo italiano di Croce, Gentile, Omodeo, De Ruggero, ecc. si veda *Cordovani,* Il Rivelatore, ed. 3, Roma 1945. *

Secondo i *modernisti* « la rivelazione non può altro essere che la coscienza, acquisita dall'uomo, della sua relazione verso Dio » (Denz. 2020). Dunque un puro fenomeno psicologico affatto naturale che si riduce a un sentimento di dipendenza da Dio. Il modernismo insiste con tanta energia sull'elemento puramente psicologico allo scopo di opporsi alla concezione meccanica, secondo la quale le verità sarebbero « cadute dal cielo », bell'e fatte. Ma avrebbe potuto constatare che i Padri, ben lungi dal trascurare gli aspetti pedagogici e psicologici della Rivelazione divina, li mettono all'occasione in piena luce. Così S. Gregorio Nazianzeno dice: « L'Antico Testamento contiene la Rivelazione del Padre, il Nuovo quella del Figlio; dopo l'Ascensione di Cristo si manifestò la terza Persona e questo avvenne per non "imporre" ai fedeli tutte le verità in una sola volta » (Orat. theol. 5, 27, Migne 36, 161). « Non dovevamo essere schiacciati dalla Rivelazione, ma persuasi... poichè la violenza non dura... Ecco perchè Dio agisce come un pedagogo o medico distruggendo alcune delle antiche tradizioni e tollerandone altre » (ivi, n. 25).

Pure molto significativa in proposito è la dottrina patristica del λόγος σπερματικός (verbo seminale) il quale, in quanto Logos della rivelazione, già agiva nel paganesimo. S. Agostino scopre tante somiglianze fra i due modi di manifestazione del Logos da affermare che la religione cristiana si trovava già in qualche modo presso gli antichi: « Nam reipsa quae nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani » (Retract. 13, 3). Si noti però che S. Agostino, pur riferendosi con questo testo non solo agli Ebrei, ma anche ai Gentili, si guarda bene dal confondere il naturale col soprannaturale, la ragione con la fede, il cristianesimo col pre-cristianesimo. Infatti nessuno più di lui esalta la grazia di fronte alla

natura. Tuttavia queste citazioni patristiche ci permettono di riconoscere puramente e semplicemente il parallelismo, le analogie, le rassomiglianze formali, che gli storici delle religioni comparate scoprono in esse, con le istituzioni e le dottrine cristiane, senza però che noi avalliamo l'intenzione dei razionalisti di tutto livellare e confondere.

Nel giudicare il paganesimo oggi non si accetta più senza esame l'atteggiamento rude e violentemente ostile dei Padri, le cui parole sovente si riferivano ad abusi particolari e concreti della società pagana, oppure costituivano avvertimenti per coloro che stavano per apostatare ed esortazioni missionarie. Pur tuttavia non accettiamo una interpretazione troppo larga del λόγος σπερματικός, quale è dato trovare in S. Giustino ed altri. Ci teniamo nel giusto mezzo ed uniamo i due punti di vista poichè ambedue corrispondono alla verità.

Le esagerazioni di certi storici delle religioni i quali, fondandosi sul preconcetto razionalistico, non vedono nel cristianesimo che derivazioni e sviluppi di concezioni *pagane,* saranno combattute studiando i singoli dogmi in particolare. Per ora ci limitiamo ad una critica di principio: 1. Semplici somiglianze non provano una dipendenza interna: « Analogia non est genealogia »; 2. l'identità formale di alcuni termini religiosi non significa una identità obiettiva: « Si duo dicunt idem non est idem ». Questi due princìpi sono ammessi dagli storici che conducono le loro ricerche senza pregiudizi, anche se la tendenza a negarli è ancora molto diffusa. Cfr. *Bartmann*, Dogma und Religionsgeschichte, 1922.

2. Come si è attuata la Rivelazione. - Pur riconoscendo l'azione del λόγος σπερματικός nel paganesimo, a buon diritto possiamo stabilire circa la Rivelazione soprannaturale le seguenti tesi:

1. *La Rivelazione è stata indirizzata solo ai Patriarchi (da Adamo ad Abramo), a Israele e al cristianesimo.*

S. Paolo agli Ebrei (1, 1): « Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio = Dio dopo aver già anticamente parlato ai nostri padri per mezzo dei profeti molte volte in diversi modi, ultimamente ha parlato a noi mediante il Figlio ».

Il coronamento e la pienezza di ogni rivelazione si trova in Cristo. In lui è il Verbo stesso di Dio, la Verità sussistente, che si fa uno di noi, vero uomo, congiungendo nella sua persona i due estremi. Attraverso le sue labbra umane, in termini umani, pesati e scelti dalla sua intelligenza umana, è Dio che ci confida i suoi segreti. Cristo è il supremo rivelatore. « Tu hai parole di vita eterna », confessa Pietro in Giov. 6, 68. Lao-tse, Confucio, Budda, Zoroastro, Maometto e altre grandi figure religiose della storia non hanno ricevuto la « locutio Dei », la parola di Dio, quindi non possono essere assimilati a Cristo e ai Profeti (1).

(1) « *Lao-tse* (VI sec. a. C.) è un grande genio speculativo; la sua concezione è essenzialmente monistica; la norma morale che secondo lui deve governare l'uomo, è il conformarsi alla legge del Tao (il principio nel quale si identifica il tutto),

2. *La Rivelazione si è attuata attraverso uno sviluppo storico e con progressiva chiarezza.*

La rivelazione crebbe in quantità e qualità. La Scrittura stessa lo dice chiaramente sia nella Lettera agli Ebrei 1, 1, sia in Giov. 1, 1-14; e chiama l'Antico Testamento un pedagogo che conduce a Cristo (Gal. 3, 24). L'A. Testamento non esprime mai l'idea di essere in se stesso perfetto e definitivo, anzi di continuo invita ad un superamento, ad andar oltre, armonizzando così col Nuovo, che si presenta come suo complemento e pienezza. Il progresso della Rivelazione fu un progresso sostanziale come vedremo chiaramente più avanti a proposito di alcuni dogmi vetero-testamentari, quali Dio, la Creazione, il Messianismo, l'Escatologia.

Tale progresso è riconosciuto dai Padri e dalla Scolastica, la quale ama richiamarsi a S. Gregorio Magno che scrive: « Per incrementa temporum crevit scientia spiritualium patrum. Plus namque Moyses quam Abraham, plus prophetae quam Moyses, plus Apostoli quam prophetae in omnipotentis Dei scientia sunt eruditi » (Migne 76, 980). Cfr. *S. Gregorio M.* citato sopra; *S. Bernardo*, Ep. 77; *S. Tommaso*, S. th. II-II, 174, 6 e II-II, 1, 7.

I Padri ben presto cominciano non solo a distinguere la storia della Rivelazione secondo il Vecchio e il Nuovo Testamento (lex et evangelium).

specialmente con l'assenza dei desideri e dell'azione. La sua indiscutibile tendenza mistica non giunge mai ad esplicarsi in una vera e propria forma religiosa. La sua influenza diretta è stata relativamente scarsa.

Confucio (551-479?) è invece un uomo di azione e la dottrina che venne poi raccolta dai discepoli ha un carattere essenzialmente pratico: è una dottrina morale, e specialmente una dottrina sociale, ricca di nobili suggerimenti, ma ristretta in quanto tutto tende a ridursi alla vita statale e questa si riduce alla Cina, e in quanto le manca uno slancio apertamente religioso. L'ascendente di Confucio sul suo popolo è stato grandissimo.

Budda (sec. V a. C.? sec. IV?): anch'egli, come Lao-tse, esplicitamente più pensatore che uomo religioso, sebbene anche in lui sia viva una implicita tendenza mistica. Anch'egli è un monista. La sua è specialmente una filosofia del dolore e della redenzione, per raggiungere la quale redenzione la via che Budda suggerisce ha delle belle analogie con la morale cristiana, ma è tutta quanta segnata da un carattere prevalentemente negativo, almeno nell'espressione. Egli ha lasciato influenze profondissime non soltanto in India, ma in tutto l'estremo Oriente, specialmente attraverso le vaste correnti monastiche.

Zoroastro (sec. VIII a. C.? sec. VI?): è forse l'anima più schiettamente ed esplicitamente religiosa tra le figure che stiamo enumerando. La sua concezione è occupata soprattutto dal contrasto tra Ahura-Mazda (Oromazo), il Dio principio del bene, e Anra-Mainyu (Arimane), il principio del male. La vita umana è una lotta, in unione con Dio, contro il male, nell'attesa di un redentore che sembra dover discendere dalla schiatta di Zoroastro. Le tracce di lui saranno larghissime.

Maometto (570-632 d. C.). Il suo temperamento e la sua formazione uniscono in lui ad aspetti di sincera religiosità le più sfrenate e accettate tendenze terrene e sensuali. Comunque, nella sua vita, a un periodo in cui i motivi religiosi sono in primo piano, ne succede un altro definitivo in cui invece i motivi prevalenti sono di carattere politico e militare. La sua dottrina, contradittoria come la sua vita, congiunge altissime idee religiose (p. es. il monoteismo) e morali, al fatalismo e all'ammissione della violenza e del sensualismo. Maometto presenta se stesso come l'ultimo e il più grande profeta di Dio ». *Guano,* Introduzione alla rivelazione cristiana, Roma 1945, pp. 80-81.

ma anche a dividerla in varie epoche. È nota la divisione in tre epoche, che S. Agostino mutuò da Tertulliano (De Virg. vel. 1) e che la Scolastica ha generalmente accettato: l'epoca della religione naturale (ante legem), l'epoca della legge (sub lege) e l'epoca della grazia (sub gratia). Si veda *S. Agostino,* De Trin. 4, 7, Migne 42, 893; De div. quaest. 66, 7, Migne 40, 66; Enchir. 118; *Ugo,* De Sacr. 1, 11, 1; *S. Tommaso,* S. th. II-II, 174, 6. S. Agostino però parla anche di sei o di otto epoche secondo i giorni della creazione (Civ. 22, 30, 5).

3. *La Rivelazione è stata chiusa con gli Apostoli.*

Questa tesi esprime l'insegnamento tradizionale della Chiesa e fu confermata, in modo particolare, con la condanna del modernismo (Denz. 2074, 2020, 1806). Potrebbe essere formulata diversamente, ammettendo cioè che Cristo è il compimento della Rivelazione e affermando che la Rivelazione avvenuta in lui è l'ultima e la più perfetta che gli uomini possano ricevere e che, di conseguenza, ha valore e durata immutabili. Si afferma così il carattere assoluto, l'indefettibilità ed immutabilità della Rivelazione.

Tra gli *avversari* della tesi dobbiamo ricordare, oltre i Montanisti, che proponevano almeno un perfezionamento della legge morale (penitenza) e i sognatori medievali, che attendevano un nuovo « evangelium aeternum », i Modernisti e quei Neo-protestanti che optano per uno « sviluppo » della religione o « del cristianesimo ». L'assolutezza del cristianesimo è negata particolarmente da Ernesto Troeltsch (1865-1923). Per lui, come per la scuola storica religiosa, il cristianesimo non è una religione assoluta, ma una religione accanto alle altre, benchè sia finora la migliore, ovvero la più perfetta in senso relativo. * Sul pensiero di Troeltsch si veda *Cantoni,* Dallo storicismo alla sociologia, pp. 39-85, Firenze 1940. *

La *prova* della tesi emerge chiaramente dalla Scrittura e dalla Tradizione. Cristo stesso si presentò come la parola conclusiva e decisiva di Dio al mondo. Egli è venuto per completare la legge (Mt. 5, 17). « Uno solo è il vostro Maestro, Cristo » (Mt. 23, 8-10). Con le solenni parole « ma io vi dico », Egli decise le più alte questioni della vita (Mt. 5, 17-43). « Il Figlio rimane sempre; se perciò il Figlio vi farà liberi, sarete certamente liberi » (Giov. 8, 35 ss.). « Io sono la via, la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non per mezzo di me » (Giov. 14, 6). Cristo è l'unica porta che ci introduce a Dio (Giov. 10). *Egli solo* ha visto Dio (Giov. 1, 18; 5, 19) e tutto ciò che ha inteso l'ha comunicato (Giov. 15, 15): « La verità completa » (Giov. 16, 13). Certo, dopo di lui verrà l'« altro Paraclito », lo Spirito Santo, ma verrà non per completare, bensì per spiegare: « De meo accipiet et annuntiabit vobis » (Giov. 14, 16-18, 26; 16, 12-15). Come egli ha ricevuto la missione per il mondo intero, così la comunica ad altri (Mt. 28, 19). Lasciando il mondo disse di aver tutto « compiuto » (Giov. 19, 30). L'unica cosa che l'umanità attende ancora da lui è il suo ritorno per il giudizio finale. Egli è il fine (Discorsi sulla parusia).

Lo stesso insegnano gli *Apostoli.* « Noi tutti abbiamo ricevuto della sua pienezza » dice S. Giovanni (1, 16); essi non sono che discepoli e solamente dopo essere stati da lui illuminati e formati divennero i

maestri e la luce del mondo. Solo Cristo è principio e fine (Apoc. 1, 17 ss.; 3, 14; I Giov. 5, 11). Nessuno proclama con tanta umiltà quanto S. Paolo questa preminenza di Cristo. Si veda particolarmente Ef. 1-3 e Col. 1-2. Cristo è venuto come l'ultima e definitiva rivelazione di Dio (Ef. 1, 10 ed Ebr. 1, 1; Atti 2, 17). Il tempo fissato da Dio è con lui arrivato a maturità (Gal. 4, 4; Ef. 1, 10). L'Antico Testamento, tutto orientato verso Cristo, trova in lui il suo termine e il suo compimento (Rom. 10, 4). Ogni sapienza e scienza ci fu data in lui (Ef. 1, 8). « Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus Jesus » (I Cor. 3, 11). Queste parole, che risuonano come motto e sintetizzano non soltanto il pensiero di S. Paolo ma anche quello degli altri Apostoli, esprimono pure la convinzione dei *Padri*.

Come ragione di congruenza si può insistere sul fatto che nel Logos-Dio e nel suo Spirito Santo sono entrati in azione i più alti fattori della Rivelazione divina e quindi anche gli ultimi. Il cristianesimo nella sua autentica espressione è dunque la religione assoluta, che non sarà sorpassata. La Chiesa stessa, che è assistita dallo Spirito Santo, non ha nè il potere nè il diritto di cambiare foss'anche il minimo dei suoi lineamenti essenziali (Vatic. s. 3, c. 4, Denz. 1800).

A complemento delle cose dette dobbiamo aggiungere due osservazioni. 1. L'affermazione del liberalismo che la Chiesa primitiva avrebbe subito deformata l'autentica dottrina di Cristo con idee religiose mutuate altrove e vi avrebbe aggiunto, quale apporto essenziale, una cosiddetta « dogmatica della comunità » non solo è in contraddizione coi dati della Scrittura sopra citata, ma non si può assolutamente provare. 2. Talvolta si trovano nei Padri espressioni che sembrano ammettere nella Chiesa una continuazione della rivelazione e dell'ispirazione. Espressioni analoghe sono frequenti anche nella Scolastica (*Ghellinck,* Le mouvement théologique du XII siècle, Paris 1914, pp. 320 ss.). Ma queste dichiarazioni non vanno intese in senso stretto, poichè altro non significano che una divina illuminazione concessa ad alcuni Padri particolarmente pii, come a S. Gregorio Magno, che hanno scritto su argomenti teologici, morali e cultuali.

Valore di vita. - La divina Rivelazione sia diretta (ai Patriarchi, ai Profeti, agli Apostoli) sia indiretta (a tutti gli altri uomini) esige la fede e la confidenza, l'umiltà e l'ubbidienza. « Parla, o Signore, il tuo servo ascolta » (I Re 3, 10). Il dovere del fedele, quando Dio gli parla, è precisamente di ascoltare, prestar orecchio, esser silenzioso, umile ed attento. La Rivelazione pubblica o generale s'è chiusa con la morte dell'ultimo Apostolo, ma la sua applicazione a ciascun fedele dura fino alla fine dei tempi. La Rivelazione è nella Chiesa come una fonte d'acqua viva a cui ciascun fedele deve accostarsi per attingervi. La capacità ricettiva è determinata dalla fede e dalla sete di ogni singola persona. Più grande è questa capacità, più ricco sarà il dono. Dio non offre la sua grazia se non a coloro che hanno sete, ed è per questo che Gesù li proclama beati. Chi trova la soddisfazione in altre cose non è più atto a ricevere i doni di Dio.

S. Paolo dice che la Rivelazione è avvenuta « a più riprese e in più

maniere » (Ebr. 1, 1). Lo stesso deve dirsi per la sua applicazione individuale. C'è chi l'incontra nella sofferenza e chi nella gioia; a questi si presenta nella giovinezza, a quell'altro nella vecchiaia; alcuni la trovano nella vita interiore, altri nella vita esteriore. Di decisiva importanza è che ciascuno conosca il *suo* tempo e la *sua* ora e ne approfitti per rispondere all'appello del Signore (Ebr. 4, 7).

La Rivelazione ci fu data da Dio in modo che contiene *oscurità e lacune,* le quali scompariranno solo nella visione beatifica. Bisogna dunque sopportarle e superarle con fede. La pretesa di *perfezionare* la religione rivelata con le proprie forze umane è un'impresa contraria a Dio e destinata al fallimento. Dio non si lascia strappare i suoi doni, ma « omnis *homo* mendax ». Un perfezionamento umano della Rivelazione non è che un allontanamento da essa.

Lettura. - *La parola di Dio.* - « Ogni parola di Dio è *una confidenza* poichè procede da un atto di pura bontà. La Rivelazione è eminentemente gratuita. Sia che ci manifesti la natura di Dio sia che ci riveli i suoi disegni sul mondo, essa ha sempre qualcosa di Dio, dei suoi pensieri, delle sue intenzioni. « Come nessuno conosce gli intimi sentimenti dell'uomo, all'infuori dell'anima che abita nell'uomo stesso, così nessuno conosce le cose divine, all'infuori dello Spirito di Dio » (I Cor. 2, 11). Ogni parola che viene da Dio svela, rivela nel senso etimologico della parola. Con questa manifestazione Dio invita l'uomo alla sua comunione, ad entrare nei suoi pensieri, nella sua intimità. Perciò l'oggetto materiale della fede è radicalmente diverso dall'oggetto del ragionamento. Esso implica sempre il gesto personale e spontaneo (che la dimostrazione razionale non fornirà mai) di Dio, che si china per parlare. Vi è assai più che l'enunciazione di un giudizio, vi è un giudizio in quanto pronunciato da Dio.

La parola di Dio è *vivente.* Vivente per la sua origine e per il suo scopo poichè viene da una persona vivente e amante. Non è una formula impersonale e algebrica o un enunciato scientifico, ma è piena d'intenzioni salvifiche, chè Dio si rivolge, parlando, a uomini suoi figli per condurli a sè. Non insegna loro come va il mondo, ma dove va, nè intende soddisfare le loro vane curiosità, i loro futili capricci; ma cerca di orientare e permeare la loro vita. La parola di Dio, tutte le sue parole, son gravide di conseguenze: manifestano il senso divino del mondo e ciò che Dio aspetta da noi.

La parola di Dio è *piena di mistero.* Per quanto possa apparire limpida confina sempre col mistero divino che essa racchiude in sè. Talvolta annuncia veri misteri, che l'intelligenza non pensò mai e che, anche rivelati, non è in grado di penetrare. Tuttavia, poichè viene da Dio, di cui svela pensieri e giudizi, ogni parola divina s'apre su profondità immense (Rom. 9, 33 ss.). Ci inganniamo quando crediamo di averla esaurita o ci sforziamo di ridurla a proporzioni umane. Il senso del mistero e del rispetto dev'essere sempre vivissimo; esso rende omaggio alla inesauribile pienezza ch'è nascosta in ogni intervento di Dio.

La parola di Dio è *percettibile.* Malgrado la sua insondabile ricchezza, in quanto confidenza divina, essa si mette alla portata di tutti gli uomini, nel Vangelo come nell'Antico Testamento. Se non se ne può esaurire il contenuto se ne può almeno cogliere il senso. Il che vale anche per i profeti o i mistici

favoriti dalle più sublimi rivelazioni, come S. Paolo nel suo rapimento. Ciò che è detto o visto è nettamente percepito benchè per la traduzione in linguaggio accessibile a tutti talvolta manchino le parole. Quando Dio vuole che il messaggio sia trasmesso lo traduce in linguaggio umano, spesso assai umile, immaginoso, talora pieno di antropomorfismi. Son concessioni fatte alla debolezza degli uditori e dei destinatari. Concessioni di forma, ma anche di sostanza che pur conserva tutta la sua purezza. Certo, nell'interpretazione di queste parole divine, appena siano mutate le circostanze in cui furon dette, bisognerà fare uno sforzo. Occorrerà tener conto del contesto storico, del genere letterario, ecc. È il destino di ogni parola che s'incarna nel tempo; ma nella sua sostanza la parola divina trascende il tempo.

La parola di Dio è *amabile*. È buona, dolce, amabile perchè viene da una persona che ama, perchè detta con intenzioni benefiche, perchè ciò che essa annunzia merita di essere amato. Ma anche perchè è capace di piacere, d'essere gustata, d'essere apprezzata dall'uomo. Ogni parola divina traduce qualcosa di Dio, dona un po' il suo pensiero e il suo amore. L'uomo in tutto il suo essere è ordinato a Dio, fatto per lui, e quindi in qualche modo capace di lui. È impossibile, eccetto il caso di peccato, che questi due movimenti non si incontrino. La parola di Dio risponde ai pensieri ed ai desideri più profondi dell'uomo; non gli è eterogenea, estranea, inassimilabile. Ben presentata lo soddisfa e gli torna amabile. Il metodo o l'apologetica d'immanenza, quando sia scevro delle deformazioni o degli abusi impostigli dal modernismo, richiama questa realtà d'ordine ontologico e psicologico. E ricorda al sacerdote la cura estrema che deve avere per degnamente presentare la parola divina che gli è affidata.

La parola di Dio è *degna di fede*. La testimonianza del Signore è fedele (Salmo 18, 8). Questa parola del Salmo va presa in tutte le sue accezioni: degna di fede e stabile, fedele alle sue promesse. Dio può annunciare verità, formulare giudizi, fare promesse o anche minacce, in ogni caso la sua parola si impone e non si può nè discutere nè mettere in dubbio. È eminentemente vera poichè viene da colui che sa, che vede, che fa la verità. Ogni ragionamento, od ogni pretesa evidenza deve cedere dinanzi ad un'affermazione divina autentica, e la testimonianza di Dio dev'essere ricevuta per se stessa. Non abbisogna di garanzie come quelle che si esigono da un testimonio umano suscettibile d'inganno. « Se accettiamo la testimonianza degli uomini, la testimonianza di Dio è superiore » (I Giov. 5, 9). La parola di Dio fa autorità e la certezza che conferisce è di un ordine unico. Lo stesso è delle sue promesse che impegnano la sua veracità e la sua potenza, ambedue egualmente sicure. Un impegno preso da Dio e manifestato è la cosa più stabile che si possa pensare: « il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno » (Mt. 24, 35). La fede di un Abramo « che sperò contro ogni umana speranza » (Rom. 4, 18) è nella logica di questa dottrina. La parola di Dio è la roccia sulla quale si può costruire e per essa si può rischiare la vita (Giob. 13, 15). Al disopra delle impressioni, dei ragionamenti, delle vicende, la parola divina è, nella corrente fluttuante della vita, il solo punto di riferimento assolutamente sicuro e fermo (Salmo 118, 115). Essa è luce, certezza e pace ». *Glorieux*, Introduzione allo studio del dogma, pp. 30-33, Ed. Paoline, Alba 1951.

§ 5. - La Scrittura come fonte dogmatica.

I. Estensione della Scrittura: canone

1. I libri sacri. - Appartengono alle divine Scritture rivelate tutti quei libri dell'Antico e Nuovo Testamento, che sono sempre stati trasmessi nella Chiesa cattolica come tali, e che più volte, ultimamente al Concilio di Trento, furono nominalmente enumerati (Trid. s. 4; Vatic. s. 3, c. 2, Denz. 783, 1787).

Etimologicamente canone (κανών) significa canna per misurare, misura, regolo e quindi lista, catalogo. La parola verso il 350 venne riferita ai libri della Sacra Scrittura dapprima in senso *passivo:* i libri santi son canonici perchè accolti dalla Chiesa nella collezione ufficiale dei libri dati da Dio (θεῖαι γραφαί) e ispirati da lui (θεόπνευσται γραφαί). Così vengono distinti dagli apocrifi. Ben presto il termine canone assunse un senso *attivo:* dopo che i libri santi furono canonizzati, cioè ricevuti nel canone (τὰ κανονιζόμενα, libri canonizzati in opposizione ai οὐ κανονιζόμενα), divennero essi stessi canone o regola per la fede. *Isidoro di Pelusio* († circa il 435) chiama la Bibbia « regola di verità » (κανὼν τῆς ἀληθείας, Migne 78, 1185). *Agostino* scrive: « *Totus autem canon* scripturarum... his libris continetur » (De doctr. christ. 2, 8, 13).

2. Nozione di canone. - Per canone intendiamo la collezione dei libri, che la Chiesa ha ufficialmente accolto nella lista delle Scritture ispirate, e che perciò, come tali, servono alla Chiesa stessa nel suo insegnamento ai fedeli come regola delle verità di fede.

Nella canonicità della Scrittura si possono distinguere due elementi: uno *divino,* l'altro *ecclesiastico.* I libri sono canonici anzitutto perchè ispirati e poi perchè riconosciuti come tali dalla Chiesa. L'ispirazione è la condizione « sine qua non » della canonicità. La teologia moderna suole dire che i libri sono canonici « in actu primo » e « quoad se » perchè ispirati; « in actu secundo » e « quoad nos » perchè la Chiesa li ha ammessi, come ispirati, nel canone. L'atto divino (dell'ispirazione) li rende atti alla canonicità, l'atto ecclesiastico (dell'accettazione) riconosce loro questo carattere. È falso dire con *Loisy* che anticamente bastava la sola autorità divina e che nei tempi recenti, specie dopo il Concilio di Trento, basta solo l'autorità ecclesiastica. È vero però che da quel Concilio in poi, nelle polemiche contro i Protestanti, ci si è sempre riferiti in primo luogo alla definizione ecclesiastica del canone.

Nel *Protestantesimo* il canone non ha più un fondamento sicuro. I vecchi Protestanti per determinarlo si appigliavano unicamente a criteri interni. Secondo Lutero dovevano essere considerati canonici solo quei libri che « parlassero di Cristo » e specialmente insegnassero la giustificazione per la sola fede. Ma chi può giudicare se parlano di Cristo o meno? Ogni singolo cristiano con l'aiuto dello « spiritus sanctus privatus ». Nell'attuale Neo-protestantesimo è competenza della *critica* determinare il libro « che dev'essere canonico ». Cfr. *Mangenot,* Canon des livres saints, Dict. de théol. cath. t. II, coll. 1556-1558.

La *Chiesa greco-scismatica* possiede, di fatto, il canone tridentino. Veramente dice che i libri « deutero-canonici » non sono canonici, ma nell'uso pratico si serve di essi come se fossero canonici. * Per una più ampia informazione si veda *M. Jugie,* Theol. dogm. christ. orient. vol. I, pp. 653-661. *

Il Concilio di Trento per definire i libri canonici si fondò sulla tradizione. « Seguendo l'esempio dei Padri ortodossi il Concilio accetta con eguale sentimento di pietà e con lo stesso rispetto tutti i libri dell'antico e del nuovo testamento ». Segue poi la loro enumerazione. Non si poteva aspettare dal Concilio un giudizio complessivo che abbracciasse tutta la Scrittura nei suoi diversi libri. Così il Concilio non poteva che appoggiarsi sulla Tradizione e la ininterrotta fede della Chiesa. Esso però non fornisce la prova della Tradizione, ma poteva presupporla e lasciarla alla teologia. Prima del Concilio di Trento si erano già avute decisioni circa il canone, per es. nel Concilio di Firenze: Denz. 706; per l'epoca più antica cfr. Denz. 162, 96, 92, 84, 32.

3. Decisione del Concilio di Trento. - 1. I libri della Sacra Scrittura hanno la *medesima autorità* e devono essere accettati « pari pietatis affectu ». Le obiezioni che s'eran sollevate, e le proposte di stabilire una distinzione tra libri storici e dogmatici furono respinte. 2. *Integrità del canone:* « Si quis autem libros ipsos *integros cum omnibus suis partibus,* prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri *Vulgata* latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit... a. s. = Chi non accettasse come sacri e canonici tutti i libri (elencati) per intero, con tutte le loro parti, come v'è usanza di leggerli nella Chiesa cattolica e come si trovano nell'antica edizione latina della Volgata, sia scomunicato » (Denz. 784).

La formula fu variamente interpretata dai teologi. Alcuni, specie i teologi spagnoli dell'età tridentina, l'estendevano a tutte le parole della Bibbia; altri agli scritti deutero-canonici contestati dai Protestanti; altri ancora con Franzelin (De div. Trad. et S. Script. thesis 19) la restringono ai testi contenenti una dottrina di fede e di morale. Eguaglianza d'autorità non implica eguale importanza teologica. * Cfr. *Mangenot,* art. cit. coll. 1600-1602. *

Il carattere *dogmatico* della formula viene inteso, dalla quasi totalità dei teologi, in senso stretto, non solo perchè il Concilio, diversamente da quelli anteriori, aggiunge per la prima volta l'anatema alla sua definizione, ma anche per il fatto che la verità delle fonti della Rivelazione è connessa con la verità dell'esistenza della Rivelazione stessa. La connessione delle due verità è tale che non possiamo conoscere l'una senza l'altra benchè siano, in linea di diritto, distinte. Sarebbe dunque eresia e non solo errore rigettare il canone. Il Concilio Vaticano ha formulato nuovamente questo dogma.

4. Il criterio della canonicità nella Chiesa primitiva. - I teologi dànno due spiegazioni. Quelli di tendenza speculativa affermano che la Chiesa, per accettare un libro biblico nell'uso ufficiale e liturgico, ha avuto un'ispirazione circa il carattere divino del libro stesso. Quelli di tendenza storica dicono che una tale ispirazione era inutile, ma, essendo il canone dell'Antico Testamento garantito da Cristo e dagli Apostoli, bastava per il Nuovo Testamento la persuasione e la

certezza dell'*origine apostolica* di ciascuno scritto. In ciò starebbe la garanzia del loro carattere divino.

Così S. Paolo firma di propria mano le sue lettere per assicurarne l'autenticità (la « canonicità ») e non si richiama ad alcun carisma d'ispirazione della Chiesa (Gal. 6, 11; II Tess. 3, 17). Del resto, chiusa l'epoca apostolica, la Chiesa primitiva non attende più libri ispirati. Qualunque sia l'opinione che si voglia seguire è certo che la Chiesa primitiva era *infallibile* nello stabilire il suo canone. Il canone per i *Neo-protestanti* che han negato l'ispirazione non ha più consistenza; accolgono con i libri biblici anche quelli degli antichi Padri in quanto documenti del cristianesimo primitivo.

II. L'ispirazione della Scrittura

ESISTENZA DELL'ISPIRAZIONE

Le Scritture accolte dalla Chiesa nel canone sono ispirate, sono state scritte cioè sotto l'influenza dello Spirito Santo e perciò hanno Dio per autore. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il termine « inspiratio » (θεοπνευστία, θεόπνευστος = ispirato da Dio) deriva dalla Bibbia. Si trova nei Settanta (Is. 8, 1; Ger. 29, 1 ss.; Abac. 2, 2). S. Paolo l'usa formalmente (II Tim. 3, 16); S. Pietro ha l'equivalente (II Pietr. 1, 21). Non occorreva dunque mutuarlo dal paganesimo che l'usava pure.

Il Concilio di Trento tratta dell'ispirazione solo incidentalmente e senza polemica, poichè i Protestanti non la negavano: « Utriusque (Testamenti) unus Deus est auctor » (Denz. 783). Ma poichè in seguito eran sorti errori circa l'essenza della ispirazione, il Concilio Vaticano la definì più precisamente: « Si quis sacrae Scripturae libros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, *pro sacris et canonicis* non susceperit aut eos divinitus inspiratos esse negaverit, a. s. » (s. 3, de revel. can. 4, Denz. 1809). Secondo questa definizione tutta la Bibbia è ispirata.

Prova. - L'ispirazione del *Vecchio Testamento* non può essere provata con lo stesso, ma solo col Nuovo, nel quale troviamo una decisiva prova sia obiettiva che formale.

Una prova *obiettiva:* Gesù Cristo sovente ha citato il Vecchio Testamento come la parola di Dio, di una autorità unica ed altissima (Mt. 19, 4-6; 21, 42; 22, 29; 26, 54; Lc. 24, 25-27; Giov. 5, 39; 7, 38; 19, 28) e di una forza obbligatoria ineluttabile (Mt. 5, 18; Lc. 24, 44 ss.; Giov. 10, 34). Lo stesso han fatto gli Apostoli (Atti 1, 16; 18, 28; Rom. 1, 2; 4, 3; 9, 17; 10, 11; Gal. 3, 6, 8, 22; 4, 30; II Tim. 3, 15). Dell'autore dei salmi è detto che ha profetizzato nello Spirito (ἐν πνεύματι, Mt. 22, 43; Mc. 12, 36; Atti 1, 16). Secondo Gesù e gli Apostoli si possono provare in modo decisivo questioni di fede e di costumi fondandosi sul Vecchio Testamento, citato espressamente nel Nuovo più di 300 volte. Si citano particolarmente la Legge, i Profeti (specie Isaia) e i Salmi.

Dei 24 libri del canone ebraico solo quattro (Esdra-Neemia, Ecclesiaste, Cantica, Ester) non son ricordati nè con citazioni nè con allusioni.

Una prova *formale:* S. Paolo (II Tim. 3, 16) dice a riguardo dell'Antico Testamento: « Omnis scriptura divinitus inspirata (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος) utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia = Ogni scrittura divinamente ispirata è utile a insegnare, ad ammonire, a correggere, a educare alla giustizia ». Non importa se πᾶσα γραφή sia intesa in senso collettivo per *tota scriptura* o in senso distributivo per *quaelibet scriptura;* rimane sempre vero che per S. Paolo tutta la Scrittura divina ha uno scopo religioso e didattico. Perchè? Perchè essa è ispirata, scritta sotto il soffio di Dio (θεόπνευστος da θεός = Dio e πνέω = soffiare). Certo questa parola può essere usata in senso *attivo* (respirare Deum), ma di fatto i Padri greci l'hanno sempre intesa in senso *passivo* e i Padri latini con la *Volgata* la traducono con « divinitus (= per Deum) inspirata ». - *S. Pietro,* parlando del profetismo (II Pietr. 1, 21), scrive che « mai una parola profetica fu portata dall'impulso dell'uomo, ma dallo Spirito Santo furono mossi a parlare quei santi uomini di Dio; sed Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines » (ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι). I loro discorsi, il loro insegnamento, la loro predicazione scaturivano dalla ispirazione dello Spirito Santo di cui eran pieni e da cui eran trasportati. Col nome di « discorsi » si devono intendere anche i loro scritti, poichè solo per essi i profeti erano ancora conosciuti ed esercitavano una influenza.

L'ispirazione del *Nuovo Testamento* emerge *obiettivamente* dal dono dello Spirito Santo, ricevuto dagli Apostoli soprattutto per annunciare la dottrina di Gesù (Mt. 10, 19; Giov. 14, 26; 15, 26; 16, 13). Evidentemente si tratta qui anzitutto dell'insegnamento orale, ma non viene escluso quello scritto, anzi vi si accenna, dato che un solo Spirito opera tutto, ispira l'intero insegnamento. Il che è tanto più certo in quanto gli Apostoli non fanno distinzione tra le due forme (II Tess. 2, 14). Se gli Apostoli non si richiamano allo Spirito Santo per il loro insegnamento scritto (I Cor. 7, 40) dobbiamo osservare che, per il carattere obiettivo dell'ispirazione della Scrittura, non era necessario che gli agiografi avessero coscienza di questo carisma. Quanto a Marco e Luca, scrittori non Apostoli, la loro dipendenza da Pietro e da Paolo è già sufficiente garanzia. S. Giovanni ha una chiara coscienza della sua ispirazione personale (Apoc. 1, 10 ss.; 22, 18 ss.) e S. Pietro sembra ammettere l'ispirazione delle lettere paoline (II Pietr. 3, 15 ss.). Per l'ispirazione del Nuovo Testamento (come dell'Antico) la testimonianza della Tradizione è netta e decisiva.

I Padri. - Concordemente testimoniano la fede della Chiesa nella eguale autorità divina dei due Testamenti. Li riconoscono e li onorano ambedue come « oracula Spiritus Sancti, dicta Dei, verba Dei, epistulae Dei, etc. ». Le Scritture sono « divine ». A motivo della celebre prova del cristianesimo mediante le profezie, che in qualche modo già contengono il Nuovo Testamento, l'Antico Testamento da principio veniva posto in primo piano. Del resto, il loro

insegnamento a proposito dell'ispirazione si fa ognor più chiaro dopo la separazione gnostica dell'Antico e del Nuovo Testamento, separazione combattuta da S. Ireneo: « *Utraque* autem Testamenta unus et idem pater familias produxit... Unius igitur et eiusdem substantiae sunt omnia » (Adv. h. 4, 9). Ciò non impedisce loro tuttavia d'insistere sulla distinzione tra « lex » ed « evangelium ».

Ecco ora alcune testimonianze in particolare. *S. Clemente* di Roma chiama le Scritture « le autentiche espressioni dello Spirito Santo » (Cor. 45, 2); di S. Paolo dice che quando inviò le sue lettere alla Chiesa di Corinto era « veramente ispirato » (πνευματικῶς, ivi 47, 3). *S. Policarpo* cita il salmo 4, 5 ed Ef. 4, 26 chiamandoli « sante scritture » (Ep. 12, 1). Per *S. Teofilo* gli autori delle sacre Scritture erano « uomini ripieni di Spirito Santo » (Ad Autol. 2, 22, 9). Secondo *S. Ireneo* le Scritture sono « perfette » perchè proferite dal Logos di Dio e dal suo Spirito (a Verbo Dei et Spiritu eius dictae, Adv. h. 2, 28, 2). *Tertulliano* vede la « divinità » delle Scritture nel « compimento delle profezie » (Apol. 20). Lo *pseudo-Giustino* si raffigura gli autori sacri come strumenti passivi dello Spirito Santo sui quali agisce come plettro di una cetra o d'una lira (Cohort. 8; verso il 250-300). *Atenagora* usa l'immagine di un flauto (Leg. 7-9).

Mentre i testimoni più antichi non parlano che dell'esistenza dell'ispirazione, i posteriori trattano invece anche della sua natura ed *estensione*. Li citeremo più avanti. Un'ampia e accurata prova patristica si può trovare in *Pesch,* De Inspiratione S. Scripturae, pp. 38-139; anche per l'epoca posteriore la trattazione è assai ben condotta, pp. 140 ss.; * cfr. pure l'erudita monografia di *Mangenot* nel Dict. de théol. cath. t. VII, coll. 2068-2266. * Riassumendo tutto in poche parole si può affermare che circa l'esistenza dell'ispirazione non c'è mai stata nella Chiesa una vera controversia; le discussioni non vertevano che sulla sua natura.

I *Greci* mantengono fermamente l'ispirazione benchè amino provarla mediante i *frutti* di santificazione che la Scrittura produce nei popoli. Accentuano anche l'argomento del compimento delle profezie. Ma è evidente che siffatti argomenti non servono che a confermare la vera prova. Il teologo russo Svetlov deplora vivamente il « meccanicismo » della sua Chiesa, che considera quale rivelazione divina non solamente il testo originale della Bibbia, ma anche gli errori di trasmissione. Precisamente come i vecchi Protestanti!

NATURA DELL'ISPIRAZIONE

1. Leone XIII nell'enciclica Providentissimus Deus (18 novembre 1893), che si può considerare la *magna charta* degli studi biblici per i cattolici, comprese tutta la dottrina cattolica intorno a quest'influsso divino, che si chiama ispirazione, nelle seguenti parole: « Lo Spirito Santo con una forza soprannaturale li eccitò e mosse (gli autori ispirati) a scrivere, li assistette nello scrivere per tal modo, che essi tutto quello e solo quello ch'egli voleva, rettamente concepissero col pensiero, fedelmente volessero mettere in iscritto, e acconciamente esprimessero con infallibile verità: altrimenti egli stesso non sarebbe autore di tutta la Scrittura » (Denz. 1952).

La Sacra Scrittura ha *due* autori, uno divino e l'altro umano. Siccome l'ispirazione è un carisma soprannaturale (virtus supernaturalis), è logico che si dia l'assoluta preminenza all'autore divino. Che Dio però non sia l'autore *esclusivo* risulta anzitutto dalla concezione cattolica della grazia e delle relazioni tra la causa prima e la causa seconda, tra la causa principale e la causa strumentale; poi dal fatto che gli agiografi o autori sacri non sono strumenti inerti, ma persone vive, pensanti e libere. Pertanto Leone XIII ha cercato di descrivere la *cooperazione* delle due cause secondo l'analogia dell'azione della grazia. Dio esercita un previo influsso sulla volontà dell'agiografo per deciderlo a scrivere, sull'intelligenza perchè percepisca rettamente ciò che occorre scrivere e l'esprima con pari fedeltà, onde la Scrittura sia d'una verità infallibile. Questa definizione, che dipende da Franzelin, si può considerare come speculativa; gli avversari la trovano aprioristica. Essa lascia da parte l'autore umano con la sua opera e si ferma all'espressione « Deus auctor Scripturae » analizzandola. Tuttavia va ritenuta come definizione tradizionale poichè, come osserva Leone XIII, risale nei suoi elementi almeno a S. Agostino.

La *scuola esegetica* oppone a questo antico concetto di ispirazione un concetto che si può chiamare storico e *a posteriori*. Parte dalla Scrittura, ossia dall'*effetto* dell'ispirazione e si sforza anzitutto di precisare l'ispirazione nei singoli libri mediante un accurato esame critico, poi, riunendo insieme i risultati particolari, ne tenta una definizione o descrizione sintetica, che tenga conto dei fatti e delle circostanze concrete.

Il tentativo di valutare il fattore umano libero e cosciente è pure assai antico. La stessa Scrittura lo mette in luce (II Macc. 2, 24; Lc. 1, 1-4). Qualche espressione poco corretta dei più antichi Padri « che curavano poco il loro linguaggio » poteva dar motivo a malintesi e, nel montanismo di Tertulliano, si intravvedeva il pericolo di confondere « il delirio sacro » del platonismo di Filone con l'ispirazione (1). I Padri della grande epoca, per fronteggiare questo pericolo, difesero energicamente la cooperazione personale degli autori ispirati. *Origene* scrive: « Non è vero, come afferma qualcuno, che i Profeti abbiano parlato senza coscienza e sotto la pressione dello Spirito: essi han parlato con piena libertà » (Migne 13, 1410). È vero piuttosto che il tocco dello Spirito rendeva « più chiaro lo sguardo della loro intelligenza e più penetrante la visione della loro anima » (C. Cels. 7, 3 e 4). *S. Gerolamo* qualifica la divinazione montanista un sogno aberrante e ricorda la I Cor. 14, 32: « Gli spiriti dei profeti sono sottomessi ai Profeti i quali sono padroni di tacere o di parlare » (Prol. in Is., Migne 24, 19 ss.). Dall'attività cosciente e personale degli autori ispirati egli deduce la diversità dello stile biblico.

(1) « La prima teoria dell'ispirazione biblica si ebbe tra i Giudei cresciuti in paesi di civiltà greca o ellenizzata, e imbevuti di idee greche, il cui tipo insuperato fu Filone d'Alessandria. Sotto l'influsso delle idee correnti nel mondo greco (ricordiamo i vantati oracoli di Delfo, di Dodona, di Ammone) Filone, Giuseppe Flavio e qualche scrittore cristiano del secolo II (come Atenagora) riposero l'ispirazione in una specie di estasi mistica, nella quale l'uomo, tutto posseduto dalla divinità e perduta la coscienza di sè, diventa organo passivo delle comunicazioni divine. Tale concetto scomparve fra i Giudei col venir meno dell'ellenismo, fra i cristiani con la reazione contro il Montanismo, che pretendeva simili estasi nei suoi profeti e profetesse ». *A. Vaccari*, Bibbia, Enc. it. Trecc. vol. VI, 880.

Loda Isaia per « l'urbanità della sua eloquenza » (Migne 28, 771), mentre invece, da questo punto di vista, deprezza Amos (Migne 25, 990). Lo stesso dicasi di *S. Agostino*, ma egli, come al solito, comprende il problema in modo più profondo ed insiste particolarmente sul fattore divino. I libri sacri sono « l'opera delle mani di Dio »: « Sancto enim Spiritu in sanctis operante, confecti sunt » (Enarr. in Ps. 8, 4).

S. Agostino descrive più precisamente l'azione divina, dando un particolare rilievo a questi tre momenti: Dio determinava gli agiografi a scrivere, li illuminava su ciò che dovevano scrivere e li dirigeva nella scelta della materia. Paragona il rapporto dei due fattori, il divino e l'umano, a quello che il capo ha con le sue membra: « Itaque cum illi scripserunt, quae ille *ostendit* et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit; quando quidem membra eius id operata sunt, quod *dictante capite* cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum tamquam suis manibus imperavit » (De cons. evang. 1, 35, 54). L'influsso di Dio sull'intelligenza, che la Volgata esprime con « inspirare », Agostino lo chiama, come già Ireneo (Adv. h. 2, 28, 2), « dicere » o anche « dictare ». Come debba essere inteso questo « dettare » è facile scorgere nella medesima opera (2, 66, 128), ove il Santo Dottore scrive: « Non vediamo noi che la verità è per così dire protetta da questi sacri accenti, come se Dio ci commendasse le parole a motivo della verità stessa per la quale furono pronunciate? » Egli dunque distingue tra la parola materiale e la verità spirituale. E fa anche una netta distinzione tra l'autore divino perfetto e l'autore umano limitato: « Fors'anche Giovanni non disse la cosa com'è, ma solo come poteva, poichè era un *uomo* che parlava di Dio; certo, un uomo ispirato da Dio, ma sempre un uomo. Perchè ispirato, disse qualcosa. Se non fosse stato ispirato avrebbe taciuto; ma poichè era un uomo illuminato, non disse tutto quel che è, ma ciò che un uomo poteva dire » (In Jo. 1, 1). « Deus per hominem more humano loquitur » (Civ. 17, 6, 2).

Ma in tutti gli sviluppi del Santo Dottore circa la divina ispirazione troviamo sempre salda ed immutabile la tesi che *la Bibbia è esente da ogni errore;* in essa non c'è alcuna affermazione falsa o erronea, tanto meno si trovano delle menzogne. Egli dovette difendere questo punto contro S. Gerolamo che aveva opinioni più libere. In una lettera al solitario di Betlemme scrive che, se ammettiamo che la Bibbia abbia potuto mentire anche una sola volta, tutto il suo valore resta infirmato, e si potrebbe sempre dubitarne (Ep. 28, 3). Quando sembra vi sia un errore, o si tratta di difettosa trascrizione, oppure di cattiva traduzione dal testo originale, o anche di un malinteso soggettivo (Ep. 82, 1, 3).

S. Gregorio Magno ripete le idee di S. Agostino con la differenza che concepisce in modo più stretto il rapporto tra Dio e l'agiografo. Non contento di chiamare la Scrittura « quaedam epistula omnipotentis Dei ad creaturam suam » (Migne 77, 706) e d'usare la parola « dictare » (ma forse nel senso di comandare), scrive pure che non dobbiamo preoccuparci dell'autore umano quando siamo certi dell'autore divino. Veramente egli si riferisce, in questo caso, ai libri « incerti auctoris », ma altri in seguito, come per es. Bellarmino, accetteranno questo punto di vista erigendolo a principio (Praef. in Ps.; cfr. Theodoreti, Praef. in Ps., Migne 80, 862). Inoltre sembra che attribuisca ai Profeti una certa estasi: « quia repleti Spiritu Sancto super se trahuntur, quasi extra semetipsos fiunt » (In Tob. Praef., Migne 75, 515 ss.). Ma probabilmente

intende solo descrivere il carattere soprannaturale dello Spirito profetico.

Dal momento che S. Agostino è il maestro seguito da tutti nell'epoca posteriore, crediamo inutile riportare altre testimonianze patristiche. *Pesch,* dopo aver analizzato la ricca documentazione dei Padri, la riduce a sei punti conclusivi, dai quali estraiamo quanto segue: Dio è l'autore della Scrittura, ma si serve di organi umani, che spinge a scrivere ciò che vuole, di modo che ciò che scrivono è veramente « verbum Dei ». Di qui i Padri argomentano l'assoluta inerranza della Scrittura e la fede incondizionata che noi dobbiamo prestarle. Aggiungiamo che, nonostante la loro prevalente insistenza sul fattore divino, non dimenticano e non trascurano mai il fattore umano, ma, all'occasione, lo rilevano fortemente per spiegare la diversità di stile e di contenuto dei vari libri sacri: la parola infatti è veicolo del pensiero. S. Agostino a questo riguardo pensa che il divino ben difficilmente possa esprimersi con parole umane, anche quando lo scrittore è S. Giovanni. La questione se l'ispirazione si estenda anche alle singole parole, se sia, come si suol dire, ispirazione *verbale,* oppure se si estenda solo all'idea espressa dalle parole, se sia perciò solo *reale,* non può essere formalmente studiata nei Padri. Questi infatti non la conoscevano ancora e non vi potevano rispondere. Pertanto il principale risultato che si ha studiando l'ispirazione nella patristica è quello della inerranza della Scrittura: la Bibbia, perchè ispirata da Dio, è assolutamente immune da errori.

Gli *Scolastici primitivi* aggiungono ben poco di proprio alle idee di S. Agostino. Affermano la divinità della Scrittura e la sua profondità; inoltre, come i Padri, affermano ch'essa ha un senso molteplice (triplice, settemplice) e ammoniscono i dialettici, menti un po' sbrigliate, di rispettare l'inerranza biblica.

S. Tommaso unisce l'ispirazione alla profezia e distingue i profeti dagli altri scrittori sacri. Soltanto i primi hanno espresso verità soprannaturali e quindi a nome del Signore, mentre gli altri scrissero per lo più di cose accessibili alla ragione (quae humana ratione cognosci possunt) e pertanto in proprio nome, pur godendo di una divina illuminazione (cum adiutorio tamen divini luminis, S. th. II-II, 174, 2 ad 3). Per lui l'ispirazione in senso stretto si identifica con la rivelazione; tuttavia in senso più largo riguarda anche gli scrittori che riferiscono verità razionali, la cui certezza però è conosciuta da quegli autori in una più alta luce.

Il rapporto tra Dio e l'autore sacro S. Tommaso lo esprime con le nozioni di *causa principale* e di *causa strumentale:* « Auctor *principalis* sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus... homo fuit auctor *instrumentalis* » (Quodl. 7, 6, 14 ad 5; cfr. S. th. I, 1, 10). Come i Padri, egli insegna l'inerranza biblica anche in quelle cose che sono narrate incidentalmente, p. es. quando è detto che Samuele è figlio di Elcana (S. th. I, 32, 4), e nelle dottrine concernenti le scienze naturali. Qui il teologo deve attenersi a due princìpi: la veracità della Scrittura e una interpretazione ragionevole che non dia agli increduli motivo di derisione (S. th. I, 68, 1). Così pensava anche S. Agostino.

Inutile interrogare gli altri Scolastici perchè, come si può verificare in Pesch e Holzhey, espongono essenzialmente la medesima dottrina. Nonostante le molte osservazioni particolari non si trova negli scolastici una trattazione completa e sistematica sulla questione della ispirazione biblica. Nè ci vien data dal Concilio di Trento il quale si limita a ripetere le vecchie e brevi formule affermanti che Dio è l'autore della Scrittura, tanto dell'uno, come dell'altro Testamento.

Dopo il Concilio di Trento, si cominciò a discutere la questione con più diligenza e fervore. La polemica con i Protestanti vi contribuì solo indirettamente, poichè da ambo le parti si riconosceva l'autorità divina della Bibbia, almeno per quei libri che erano accettati sia dai cattolici che dai Protestanti. Non ci soffermiamo sui numerosi e spesso contraddittorî giudizi di Lutero. Il Neo-protestantesimo l'ha sorpassato di molto eliminando il concetto tradizionale di ispirazione (2). Una tendenza che fa capo a Karl Barth vuole reintrodurre la nozione di ispirazione, ma propugna una « esegesi pneumatica », che deriva dal vecchio « Spiritus privatus », e spoglia nuovamente il contenuto biblico di ogni autorità divina e obiettiva.

Notiamo ancora che le discussioni dei Protestanti circa l'ispirazione, con le loro continue variazioni, non poterono non influire in qualche modo sulla teologia cattolica. Il Concilio Vaticano ne tenne conto e riassunse la dottrina nella seguente proposizione.

2. « Eos vero (libros) Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo (a) quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo (b) dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed (c) propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt = Quei (libri) la Chiesa li tiene per sacri e canonici non perchè, elaborati per sola azione umana, siano stati poscia approvati dalla di lei autorità, nè soltanto perchè contengano senza errori la rivelazione, ma perchè, scritti per ispirazione dello Spirito Santo, hanno Dio per autore e come tali alla medesima Chiesa furono affidati » (Denz. 1787; cfr. can. 4).

a) Un'ulteriore approvazione e l'accettazione nel canone da parte della Chiesa non può conferire ad un libro d'origine puramente umana il carattere d'ispirazione (detta « inspiratio subsequens », sostenuta da Daniele Haneberg), poichè la Chiesa può dichiarare ma non creare il carattere soprannaturale.

b) Così la mera assistenza dello Spirito Santo (adsistentia negativa) non corrisponde alla stretta nozione d'ispirazione, perchè tale assistenza non comporta che l'assenza di errori senza esigere l'origine soprannaturale del libro

(2) « Nuove idee recò la teologia soggettivista o dell'immanenza, che ebbe il suo capo in Federico Schleiermacher. Lo Spirito Santo, dice egli, risiede nella comunità dei fedeli e ne è come l'anima. Di questo Spirito, ossia del sentimento della comunità religiosa, sono espressione i libri sacri, dettati da uomini pieni essi stessi di Spirito, ma non più pieni nell'atto dello scrivere che in qualunque altro momento della loro vita. In luogo dell'ispirazione *del libro* sottentra l'ispirazione *dell'uomo.* È la formula più cara ai Protestanti credenti dei nostri tempi. Ma accanto ad essa altre se ne proposero: il valore della Bibbia consiste tutto nell'essere il documento scritto della rivelazione avvenuta nella persona di Cristo e degli Apostoli (R. Rothe); la Bibbia può dirsi ispirata perchè eccita il sentimento religioso, ossia causa l'ispirazione nel lettore (ispirazione *attiva,* J. Clifford); la Bibbia contiene sì la parola di Dio, ma mista a molte parole umane, e secondo che prevale l'elemento umano o il divino ci sono vari gradi di ispirazione (W. Sanday). Questi sembrano i punti più salienti di un'infinita varietà di opinioni, in che si frazionò il moderno pensiero protestante; comune è la sola tendenza a spogliar via via la Bibbia d'ogni differenza dagli altri prodotti dello spirito umano ». *A. Vaccari,* Bibbia, Enc. it. Trecc. vol. VI, p. 881.

sacro (inspiratio concomitans, sostenuta da Jahn, Holden, Christmann). È necessario invece che la Scrittura fin nella sua origine sia stata soggetta all'influsso di Dio, altrimenti il dogma « Deus est auctor Scripturae » non avrebbe senso (insp. antecedens). I libri sacri erano già ispirati quando la Chiesa li ammise nel suo canone. L'affermazione del Vaticano viene poi ripetuta da Leone XIII (Denz. 1952) e presupposta da Pio X nella condanna della seguente proposizione modernista: « Nimiam simplicitatem et ignorantiam prae se ferunt, qui Deum credunt vere esse Scripturae sacrae auctorem » (Denz. 2009).

c) Quando si voglia precisare teologicamente la natura dell'ispirazione è necessario tener presenti queste dichiarazioni della Chiesa, nelle quali il termine « Deus auctor Scripturae » costituisce fin dai primordi del cristianesimo un punto fisso e determinato. Vi si è dunque vincolati, benchè possa essere diversamente interpretato, come le analoghe espressioni contenute nella Tradizione, quali « parola di Dio », « lettera di Dio ». Ma l'interpretazione proposta da S. Tommaso di causa principale e causa strumentale è quella che la Chiesa ebbe in vista anche se sia possibile spiegarla tanto coi princìpi del tomismo quanto con quelli del molinismo. L'ispirazione è una grazia, un carisma, e pertanto la dottrina della grazia apporta, per così dire, la sua luce alla questione della natura dell'ispirazione, ma anche le sue difficoltà. Infatti abbiamo qui la collaborazione della causa prima (Dio) e della causa seconda (uomo), collaborazione che nessuno mai potrà scrutare a fondo. Anche qui la teologia deve inchinarsi di fronte al mistero.

3. I teologi distinguono l'ispirazione come attività in Dio (insp. activa), nell'uomo (insp. passiva) e nel suo effetto (insp. terminativa). In Dio è un'« actio Dei ad extra » comune alle Tre divine Persone, ma appropriata (attribuita) allo Spirito Santo. Nell'uomo l'ispirazione si rivolge alle sue facoltà spirituali e determina autoritativamente la redazione dello scritto. E ciò comporta: 1. un certo impulso della volontà (impulsus ad scribendum) come risulta dalla II Pietr. 1, 21 e dalla II Tim. 3, 16 e come dichiara Leone XIII (ad scribendum excitavit et movit); 2. una certa illuminazione dell'intelligenza (illuminatio intellectus) per cui i Profeti caratterizzano il loro discorso come parola di Jahvè; 3. infine, che Dio sostenga lo scrittore mentre scrive, o con una semplice assistenza, o, meglio ancora, con un diretto influsso per la redazione, per modo che lo scritto contenga tutto e solo ciò che Dio, come autore della Scrittura, intende trasmettere alla Chiesa.

Tanto secondo i princìpi della dottrina della grazia, quanto secondo le leggi della psicologia umana, l'influsso divino nell'ispirazione non dev'essere concepito come esteriore, meccanico e uniforme, ma come interiore, conforme agli individui concreti, alle loro disposizioni e condizioni di vita e avente gradi differenti.

1. L'impulso a scrivere può quindi manifestarsi in vari modi: o con una diretta ingiunzione (p. es. Es. 17, 14; Is. 8, 1; Ger. 36, 2), o con circostanze disposte dalla divina Provvidenza, com'è il caso di S. Paolo che fu spinto a scrivere la maggior parte delle sue lettere da una occasione esteriore, o nella

produzione di sentimenti e di trasporti di pietà che spingono ad esprimersi in forme di preghiere o di poesia religiosa. L'impulso pertanto può essere diretto o indiretto, o l'uno e l'altro insieme.

2. Anche l'influsso sull'intelligenza può assumere diverse forme. Può consistere nella pura e semplice manifestazione di verità e misteri soprannaturali, e allora s'identifica con la rivelazione. È l'ispirazione nel vero senso della parola. Tuttavia S. Tommaso aveva già notato che l'ispirazione è più ampia della rivelazione, poichè si estende anche a verità non rivelate. Oggi i teologi distinguono con precisione ancora maggiore, dicendo che la conoscenza della verità non cade formalmente sotto l'ispirazione, ma deve essere presupposta ad essa almeno logicamente. Questa conoscenza può derivare per via soprannaturale dalla rivelazione, oppure può nascere naturalmente dall'esperienza o dalla ricerca personale dell'agiografo. L'ispirazione formalmente presa si limita a produrre nella sua intelligenza un giudizio pratico, che cioè questa verità (già prima conosciuta) dev'essere espressa con lo scritto, onde l'insieme viene adombrato e garantito dalla stessa autorità divina. Con siffatta distinzione possiamo risolvere numerose difficoltà: perchè gli autori sacri, nonostante la loro ispirazione, si richiamino espressamente ai loro sforzi per raggiungere la verità (II Macc. 2, 20-33; 15, 38-40; Lc. 1, 1-4); perchè parlino talvolta di incertezza personale (I Cor. 1, 16, ecc.); perchè talora non diano che informazioni approssimative (Giov. 6, 19; Atti 2, 41; 5, 36 ecc.); anche i cosiddetti salmi imprecatori (Salmo 34, 51 ecc.) devono essere considerati alla medesima maniera.

Sotto l'ispirazione dunque non cade il giudizio speculativo sull'origine e natura della verità, se naturale o soprannaturale, ma cade formalmente solo il giudizio pratico sulla sua redazione scritta. Ispirazione non è sinonimo di rivelazione.

3. L'influsso divino durante la redazione dev'essere concepito almeno come una assistenza che preserva dall'errore. In passato si andava più oltre fino alla comunicazione delle parole, si ammetteva cioè una ispirazione verbale (insp. verborum). Ma dopo i Gesuiti lovaniesi (Lessius), Suarez e Bellarmino, si abbandonò sempre più questa opinione e si insegnò la teoria comune dell'ispirazione reale (insp. realis, rerum). Con questa teoria è più facile spiegare la differenza di stile biblico e le varianti nell'esposizione di un medesimo tema (Pater noster, istituzione dell'Eucaristia), dei medesimi episodi storici (crocifissione, risurrezione, ascensione). Tuttavia teologi moderni, come i Tomisti, sostengono ancora la teoria dell'ispirazione verbale spiegandola però diversamente, in quanto cioè estendono l'influsso divino a tutta l'azione dell'agiografo compresavi la redazione scritta: ciascuno scrittore ha uno stile caratteristico tutto suo, ma è sostenuto, « mosso » mentre scrive, da Dio che l'ispira. Pertanto il testo biblico (pensieri e parole) è tutto opera di Dio e tutto opera dell'agiografo. Di Dio, causa principale, dell'agiografo, causa strumentale.

Il termine dell'ispirazione è il testo concreto della Bibbia nel suo carattere di « parola di Dio ». Veramente possiamo fare una distinzione tra « testo biblico » e « parola di Dio » e chiederci ciò che nella Bibbia, in cui tanti autori « prendono la parola », debba essere formalmente considerato come « verbum Dei ». È cosa difficile stabilire una norma in proposito; tuttavia si può fissare qualche criterio:

a) Ciò che gli autori ispirati affermano o negano essi stessi è, in questa forma, parola di Dio.

b) L'espressione della parola di Dio varia con il genere letterario (storico, poetico, profetico, parabolico, simbolico).

c) I discorsi degli uomini non ispirati nella Bibbia non sono parola di Dio. L'autore ispirato può *approvarli* e farli suoi (Tit. 1, 12 ss.) o riprovarli (Ger. 28, 15 ss.) o anche semplicemente *riportarli*. Occorre dunque ricercare attentamente quale sia stata la sua intenzione (cfr. Es. 1, 15 ss.; Giud. 10, 12 ss.; II Re 7, 2 ss.; ivi 42, 3, 7; Dan. 9, 2 ss.; Ebr. 1, 14). È necessario notare che la Scrittura quando parla di fenomeni naturali usa il linguaggio comune e non quello scientifico conforme alla realtà delle cose.

ESTENSIONE DELL'ISPIRAZIONE

Secondo il Concilio Vaticano e le recenti dichiarazioni pontificie l'ispirazione si estende a tutta quanta la Sacra Scrittura. I tentativi fatti da alcuni autori per limitarla alle « res fidei et morum », oppure alle « res revelatae tantum » con l'esclusione delle cose puramente storiche o riguardanti la scienza della natura o di quelle trattate incidentalmente (obiter dicta: opinione di Newmann), non ebbero l'approvazione della Chiesa (Denz. 1950 ss.; Acta Ap. Sed. 1950, p. 569).

Pertanto oggi non c'è teologo cattolico che non estenda l'ispirazione alla Sacra Scrittura tutta intera. Ma la vecchia discussione rinasce ora sotto un altro punto di vista per opera della nuova scuola esegetica, la quale, ponendosi, per così dire, al lato opposto della scuola dogmatica, afferma che la Bibbia poichè non è rivelata in tutte le sue parti, contiene particolarmente nelle cose storiche e scientifiche non poche inesattezze e anche veri errori. In queste cose gli autori sacri si conformano alle ingenue concezioni del loro tempo, fondate nella semplice apparenza, e non possono essere al livello della scienza moderna. Nell'astronomia, nella fisica e nelle altre scienze il popolo ebraico sarebbe stato ad un livello inferiore, paragonabile press'a poco a quello degli odierni indigeni australiani. Quindi in queste materie la Bibbia non conterrebbe che verità relative e non assolute. Se si risponde che ancor oggi noi stessi ci esprimiamo secondo le semplici apparenze (il sole si leva, si corica), i sostenitori della scuola esegetica fanno osservare che noi tuttavia abbiamo coscienza di usare un linguaggio improprio, mentre gli scrittori biblici lo fanno con la ingenua persuasione di esprimere una verità assoluta.

Spetta all'apologetica dare una risposta adeguata; noi ci limitiamo alle brevi note seguenti. Secondo *S. Agostino* Dio con la Bibbia intese rivelare verità concernenti la salvezza e non istruirci nelle scienze umane: « Christianos enim volebat facere, non mathematicos » (Migne 42, 525; cfr. De Gen. ad litt. 7, 28, 42; 2, 5, 9; 2, 9, 20, Migne 34). *S. Tommaso* distingue le verità eterne di salvezza che devono essere credute in se stesse e per se stesse (principaliter et secundum se), quali la Trinità, l'Incarnazione, ecc., e le altre verità, che appartengono solo indirettamente e secondariamente alla rivelazione (indirecte, per accidens et secundario), come per es. i miracoli di Eliseo. Queste verità secondarie ci furono rivelate per spiegare le principali e fondamentali (non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem), e chi si

rifiutasse di crederle mancherebbe alla fede soprannaturale dovuta alla Bibbia, che è tutta ispirata, e darebbe ansa alla conclusione: « Scripturam divinam esse falsam » (S. th. I, 32, 4; II-II, 1, 6 e 2, 5). La loro veridicità è garantita dal fatto che sono indirettamente connesse con la Rivelazione. Ma tutte le verità non sono vere nel medesimo modo e S. Tommaso ne distingue tre classi: le verità naturali, le verità profetiche, le verità celesti. Le più alte sono quest'ultime che riposano sulla visione beatifica, le altre si fondano su una illuminazione divina di grado assai diverso. La luce nella quale Salomone parla del cedro del Libano e dell'issopo che cresce sui muri è tutt'altra da quella in cui Isaia scrive: « Vidi il Signore assiso su un trono » (S. th. II-II, 174, 3). Perciò il Concilio Vaticano insiste soprattutto sull'inerranza nelle verità rivelate (revelationem sine errore contineant, Denz. 1787).

Le *verità naturali* vanno considerate secondo il loro scopo, che non è quello di completare sostanzialmente il dogma, le verità rivelate, ma di spiegarle e renderle più chiare. Si spiega così come Dio abbia permesso che fossero espresse non alla stregua delle ultime ricerche scientifiche, ma secondo il modo di vedere e le cognizioni correnti all'epoca degli agiografi. Anzi siffatto modo imperfetto di parlare dei fenomeni naturali era addirittura necessario se doveva essere intelligibile ed utile ai contemporanei e se doveva servire quasi di veicolo per comunicare le verità religiose. Così, per esempio, se il racconto della creazione è fondato su di una astronomia incompleta, è tuttavia un racconto *sufficiente* per far comprendere che Dio è creatore del cielo e della terra, ossia di tutte le cose. Forse che per questo scopo la nostra scienza astronomica più sviluppata e progredita è molto più utile? Lo stesso dicasi delle *verità storiche*. Possiamo anche chiederci se una scienza storica completa e perfetta sia a noi possibile. Anche le narrazioni popolari, malgrado le loro imperfezioni, raggiungono pur tuttavia il loro scopo di edificazione religiosa. Del resto la Chiesa concede agli esegeti un'ampia libertà, permettendo di ammettere nella Bibbia citazioni implicite (citationes tacitae vel implicitae) e racconti che non costituiscono storia « propriamente detta », purchè, ben inteso, essi siano in grado di giustificare queste allegazioni con solidi argomenti (Denz. 1979). Per la verità è pure assai utile considerare il genere letterario del libro ispirato. * L'enciclica « Divino afflante Spiritu » (1943) invita ed esorta appunto gli esegeti cattolici ad adottare nelle loro interpretazioni della Scrittura, *specialmente per la storia,* il principio dei generi letterari. Si veda *G. Courtade,* Inspiration et inerrance, DBs, vol. IV, coll. 542-545: La Bible et les sciences; coll. 545-557: La Bible et l'histoire. *

A proposito d'ispirazione biblica si parla anche di lacune concernenti la dottrina circa *la fede e la morale.* Ma questa difficoltà ha ancor minor importanza poichè l'ispirazione non è la rivelazione. Del resto quest'ultima, come già fecero notare i Padri, è stata progressiva. La dottrina morale dell'Antico Testamento è indubbiamente inferiore a quella del Nuovo. Lo fece notare Gesù nel discorso della Montagna (Mt. 5-7; cfr. 19, 1-8) ed anche San Paolo, contrapponendo la Legge alla Grazia (lex et gratia), come pure i Padri, dicendo che l'antica legge è carnale, temporale, terrena, mentre la nuova è spirituale, eterna, celeste. * Cfr. *Cardinal Faulhaber,* Giudaismo Cristianesimo Germanesimo, pp. 23-83, Brescia 1934. *

Conclusione. - Le obiezioni della moderna esegesi non sono sempre campate in aria, ma per lo più si fondano su osservazioni che dobbiamo riconoscere giuste. I Padri stessi furono impressionati dalle difficoltà contenute nella Bibbia e cercarono di risolverle richiamandosi al *senso molteplice della Scrittura* mediante l'*allegoresi*. Ma ciò non è più possibile a noi, oggi, che seguiamo il metodo storico-filologico. Tuttavia l'esegesi moderna è troppo ardita, quando afferma che la Scrittura non è immune d'errori. La Chiesa, conformemente alla Tradizione, sostiene invece che è senza errori. La spiegazione del come e del grado spetta, come sempre, ai teologi. È pure inteso che bisogna tener conto delle differenze tra l'originale e le versioni; quest'ultime possono contenere errori, come già notava S. Agostino e come la Chiesa riconosce in teoria e in pratica.

III. L'uso della Scrittura

1. Interpretazione. - Il Concilio Vaticano esige che per l'interpretazione « in materia di fede e di morale ognuno si attenga al vero senso della Scrittura, quello che tenne e tiene la Chiesa a cui spetta giudicare del vero senso e della vera interpretazione delle Scritture, e che perciò a nessuno sia lecito interpretare la Scrittura contro quel senso o anche contro l'unanime consenso dei Padri » (s. 3, c. 2, Denz. 1788) (1). Secondo Pio X le regole dell'interpretazione devono essere « Ecclesiae traditio, analogia fidei, et normae Apostolicae Sedis » (Denz. 2146). Queste ultime son sempre decisive. - Per « analogia della fede » s'intende la mutua armonia delle verità rivelate, in virtù della quale esse si illustrano a vicenda e l'una non può contraddire l'altra.

Poichè la Scrittura è una rivelazione soprannaturale che sovente è espressa in modo difficile, necessita di una spiegazione, e, di fatto, fin da principio si cercò di interpretarla. Gesù Cristo e S. Paolo interpretarono il Vecchio Testamento; il primo nel discorso della montagna, e occasionalmente, varie altre volte; il secondo in numerosi passi delle sue lettere, particolarmente

(1) « In questi due termini "controllo della Chiesa e consenso dei Padri" sta la speciale "regola cattolica" d'interpretazione biblica. Il primo, con quella limitazione al dogma e alla morale, è bisogno vitale d'un organismo sociale religioso, che fu sentito anche dai Protestanti separatisi dalla Chiesa romana (Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, p. 248). Il secondo (consenso dei Padri), quanta larghezza lasci ancora all'esegeta cattolico, può raccogliersi da quanto sopra esponemmo dell'esegesi patristica. Infatti non ci fu mai nella Chiesa cattolica tanta opposizione di scuole esegetiche quanto al tempo dei Padri, e con princìpi ermeneutici così diversi non ci possiamo aspettare che nell'interpretazione del testo i Padri siano sovente d'accordo. Solo convengono nei princìpi generali, nei punti dogmatici o col dogma strettamente connessi, come nell'ispirazione e nell'inerranza, ed a questi dà tanto più peso la loro divergenza nel resto. Inoltre i libri storici dell'Antico Testamento non furono quasi punto commentati dai Padri e quindi nella loro interpretazione l'esegeta cattolico si può dire abbia tutta la libertà desiderabile. Nel resto quella restrizione al dogma ed alla morale, che è costante in questi princìpi cattolici, riduce d'assai il terreno su cui si è tenuti a seguire una guida superiore. Inoltre pochissimi sono i testi di cui fu definito dalla Chiesa il senso particolare ». *A. Vaccari*, Enc. it. Trecc. vol. VI, p. 916.

parlando dei rapporti tra Legge e Vangelo (grazia). La teologia dei Padri non è che una esegesi della Scrittura. La profondità stessa della verità da una parte, e dall'altra l'influsso di Filone e di Platone col suo duplice mondo, quello della realtà apparente e materiale e quello della realtà vera e spirituale, determinarono ben presto i Padri (Barnaba, Giustino, Clemente Aless.) a riconoscere accanto al senso storico o letterale il senso tipico, spirituale o mistico, ed anche a cercare in questo la verità propriamente detta. *S. Paolo* aveva già aperto la via a questo metodo esegetico con esempi celebri, come quello della storia di Ismaele e di Isacco, nella quale, servendosi di siffatta interpretazione (haec autem per allegoriam dicta sunt), vede la figura dei due Testamenti (Gal. 4, 22-31; cfr. Rom. 5, 14; I Cor. 10, 1-11; Ebr. 9, 24, ecc.). *Origene,* pur non trascurando il senso letterale, abusò del metodo spirituale-allegorico. * Significativo è il principio che egli formula nel suo Commento a S. Giovanni (10, 13, Migne 11, 337): « Non bisogna credere che le realtà storiche siano figure di realtà storiche, nè le cose corporali di altre corporali; ma sì le corporali sono figure delle spirituali, e le storiche delle ideali ». * La scuola *Alessandrina* segue Origene. Ad essa si oppone la scuola di *Antiochia* che insiste sul senso letterale.

Il desiderio di trovare nell'argomento delle profezie una prova del cristianesimo ricca il più possibile, spinse molti Padri a una allegoresi molto accentuata. Ci si compiacque, conformemente a Giovanni (5, 39), di applicare i Salmi ed anche tutto l'Antico Testamento a Cristo. *S. Agostino* stesso conosce il duplice senso, ma si sforza di evitare la strettezza dei diversi punti di vista, cercando una via media con l'unione dei due metodi (Civ. 17, 3, 2). Per lui la profezia si riduce sempre direttamente a Cristo: « Omnia de Domino Jesu intelliguntur, quando recte intelliguntur » (Civ. 17, 9, 3). * Si veda *E. De Lubac,* Cattolicismo, c. VI, Roma 1948. *

Gli *Scolastici* parlano pur essi di un senso molteplice, ordinariamente *quadruplice*. Tuttavia S. Tommaso, riferendosi a S. Agostino, fa questa restrizione di buon senso: il dogma non può essere provato che dal senso letterale (ex quo *solo* potest trahi argumentum, S. th. I, 1, 10 ad 1). Si mantenne questa posizione anche dopo la scolastica, nonostante il trionfare del senso spirituale a scopo di edificazione. Cfr. *Bellarmino,* De Verbo Dei, 2, 3. * L'enciclica *Divino afflante Spiritu* richiama con insistenza al senso letterale: « Gli interpreti abbiano ben presente che la loro massima cura dev'essere quella di giungere a discernere e precisare quale sia il senso *letterale,* come suol chiamarsi, delle parole bibliche, il solo, che, secondo l'ottima osservazione di S. Tommaso, ha forza probativa ». Ma poi soggiunge: « L'esegeta, com'è tenuto a ricercare ed esporre il significato letterale delle parole inteso ed espresso dal Sacro Autore, così la stessa cura deve avere nella ricerca del significato spirituale, purchè realmente risulti che Dio ve lo ha posto » (Acta Apost. Sedis, 1943, pp. 338 e 339). *

Il *Concilio di Trento,* a motivo delle discordie religiose di quell'epoca, per la prima volta ha deciso ufficialmente come si debba interpretare la Scrittura. L'interpretazione non deve essere contro il senso « quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia », nè « contra unanimem consensum Patrum » (Denz. 786). Ma perchè alcuni teologi, per via di questa redazione negativa, trovavano il mezzo di sottrarsi alle vere intenzioni del Concilio, il Vaticano diede la formula positiva che abbiamo riportato sopra. Con questo non fu deciso

nulla di nuovo. Infatti fin dai primordi della sua esistenza, nonostante la libertà di movimento dell'epoca patristica, la Chiesa si è sempre arrogata il diritto di interpretare la Scrittura in modo definitivo e decisivo; ha voluto che, nella interpretazione scritturale, ci si attenga alla *Regula fidei,* ai simboli della fede, agli insegnamenti della Chiesa. Già S. Paolo vuole che il « profeta » emetta le sue dichiarazioni secondo l'analogia della fede (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, Rom. 12, 6). Per S. Ireneo, solo i Vescovi apostolici hanno il « carisma della verità »; essi proteggono la fede, aumentano la carità « et Scripturas sine periculo exponunt » (Adv. h. 4, 26, 5). Risuona come un canone della Chiesa quanto scrive Vincenzo di Lerino: « Necesse est ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur » (Commonitorium, 2, 2). Analoghe espressioni si trovano in S. Epifanio (Haer. 45, 3). Il fatto che la Bibbia va interpretata secondo la « Regula fidei » non sminuisce nè il lavorìo dell'esegesi *privata,* nè la sua importanza; lo riconoscono gli stessi Protestanti. A questa rimane ancora un duplice compito: 1. L'interpretazione dei numerosi testi che non sono strettamente dogmatici; 2. la difesa di tutta l'esegesi ecclesiastica.

2. Autenticità della Volgata. - Il Concilio Tridentino ha vincolato l'interpretazione della Scrittura, non solo al senso tradizionale, che tenne e tiene la Chiesa, ma anche a una particolare edizione della Bibbia, la Volgata latina. Stabilì « che questa vecchia e volgata versione (vetus et vulgata editio) provata con l'uso di tanti secoli nella Chiesa, nelle pubbliche lezioni, dispute, prediche, ritengasi per autentica (pro authentica habeatur) e nessuno ardisca o presuma per qualunque pretesto rigettarla » (Denz. 785). Il Concilio si fonda sulla *Tradizione* e sull'*uso liturgico,* non sulla rivelazione. La sua decisione costituisce un « fatto dogmatico » e l'assenso che le si deve prestare è un assenso di fede ecclesiastica (fides ecclesiastica).

La Volgata risale a S. Gerolamo che ebbe a sua disposizione manoscritti certamente migliori di quelli che abbiamo noi oggi. Anche gli avversari riconoscono i vantaggi di questa traduzione. Tuttavia essa, anche nell'edizione ordinata dal Concilio, contiene un certo numero di errori. La Chiesa lo riconosce e Pio X ha incaricato una Commissione di Benedettini di preparare una nuova edizione, che dovrà attenersi il più possibile al testo di S. Gerolamo.

L'elemento essenziale della decisione conciliare è da ricercarsi nel senso della parola « autentica ». In sè non significa conformità col testo originale della Bibbia, ma riconoscimento da parte della Chiesa. * Scrive Pio XII nella *Divino afflante Spiritu:* « Se il Concilio di Trento volle che la Volgata fosse quella versione latina di cui tutti dovessero valersi come autentica, anzitutto ciò riguarda solo, come tutti sanno, la Chiesa latina e l'uso che in essa si ha da fare della Scrittura, e del resto non vi è dubbio che non diminuisce punto l'autorità ed il valore dei testi originali della Bibbia, ma delle traduzioni latine, che a quel tempo circolavano, e fra queste giustamente il medesimo Concilio stabilì doversi preferire quella che "per il diuturno uso di tanti secoli nella Chiesa stessa aveva ricevuto l'approvazione". Questa preminente autorità, ovvero, come suol dirsi, *autenticità* della Volgata fu dal Concilio decretata non già principalmente per motivi di critica, ma piuttosto per l'uso

legittimo che se ne fece nella Chiesa lungo il corso dei secoli, il quale uso dimostra che essa, nel senso in cui la intese e la intende la Chiesa, va affatto immune da errore per tutto ciò che tocca la fede ed i costumi. Da questa immunità, di cui la Chiesa fa testimonianza e dà conferma, proviene che nelle dispute, lezioni e prediche si possa citare la Volgata con tanta sicurezza e senza pericolo di sbagliare. Perciò quell'autenticità va detta non *critica,* in prima linea, ma piuttosto *giuridica.* Quindi l'autorità, che ha la Volgata in materia di dottrina, non impedisce — anzi ai nostri giorni quasi esige — che quella medesima dottrina venga approvata e confermata per mezzo dei testi originali, e che inoltre ai medesimi testi si ricorra per dischiudere e dichiarare ogni dì meglio il vero senso delle Divine Scritture. Anzi neppure vieta il decreto di Trento, che per uso e profitto dei fedeli e per facilitare l'intelligenza della divina parola, si facciano traduzioni nelle lingue volgari, e precisamente anche dai testi originali, come sappiamo che in molti paesi lodevolmente si è fatto con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica » (A.A.S. 1943, pp. 337-338). Poco prima parlando del testo originale aveva detto « che per essere immediato prodotto del sacro autore, ha maggiore autorità e maggior peso di *qualunque traduzione, antica o moderna che sia,* per quanto ottima » (ivi pp. 335-336). *

La Chiesa potrebbe, in ogni momento, sostituire alla Volgata un altro testo biblico; ciò facendo constaterebbe un nuovo « factum dogmaticum », che non toglierebbe nulla di verità al primo. Allo stesso Concilio tridentino fu manifestato il desiderio di dichiarare autentici un testo ebraico e uno greco.

Per la vita spirituale. - S. Gerolamo narra (Ep. ad Eustoch. 30) come un sogno lo distolse dalle letture pagane e lo innamorò della Sacra Scrittura. Gli parve d'essere morto e di comparire al giudizio di Dio: « Interrogato chi io fossi, risposi di essere un cristiano. Ma il giudice mi disse: Tu mentisci, sei un ciceroniano non un cristiano, poichè ov'è il tuo tesoro ivi è il tuo cuore ». La severa ammonizione lo convertì, sicchè, svegliatosi dal sogno, divenne un fervente lettore della Bibbia. Nè si contentò di tradurre il suo amore in uno studio indefesso, ma di esso accese altre persone, uomini e donne. Ogni sacerdote è tenuto per dovere di stato ad amare la Sacra Scrittura ch'egli deve insegnare ai fedeli. Certamente i primi cristiani conoscevano la Scrittura meglio di noi poichè era per essi sostanza di vita. Bisognerebbe leggere più la Bibbia e meno libri sulla Bibbia. Oltre i Profeti e i Salmi — quest'ultimi li dovremmo leggere non foss'altro perchè mirabilmente adatti per tutti i nostri bisogni religiosi personali e il loro uso nella nostra quotidiana preghiera — dovremmo avere sempre sul nostro tavolo uno dei Sinottici, S. Giovanni o una delle quattro grandi Lettere paoline e farne oggetto di continua lettura e meditazione. « Beatus quem tu erudieris » (Salmo 93, 12). « È da un pezzo che ardo dal desiderio di meditare la tua legge e di confessarti quello che so e quello che non so in questa materia, i primi barlumi della tua luce e le tenebre che ancora rimangono in me, fino a tanto che la mia impotenza venga divorata dalla tua forza. Non voglio sperdere in altra occupazione le ore che ho libere dalla necessità di ristorare il corpo e di applicare il mio spirito ad altro, e dalla servitù che debbo agli uomini, ed anche da quella che non debbo e pur presto loro » (S. Agost., Conf. 11, 2). *Origene* esige che anche ogni fedele dedichi una o due ore del giorno alla lettura della Bibbia accompagnata da preghiere (Hom. 2 in Num.).

Leone XIII chiama la Sacra Scrittura « l'anima di tutta la teologia e di tutta la predicazione cristiana ». * Sull'uso della Scrittura nell'istruzione dei fedeli si veda il § 5 della Divino Afflante Spiritu (A.A.S. 1943, pp. 346-348). *

§ 6. - La Tradizione.

I. Realtà della Tradizione

Oltre la Scrittura anche la Tradizione va accolta come una fonte propria della fede. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il Concilio di Trento insegna che la Rivelazione è contenuta non solo nella Scrittura, ma anche nelle tradizioni non scritte (sine scripto traditionibus). Parla al plurale di tradizioni intendendo con ciò gli insegnamenti e le istituzioni. Perciò descrive la Tradizione come il complesso delle « tradizioni che, ricevute dalla bocca stessa di Cristo dagli Apostoli, o dai medesimi Apostoli a cui lo Spirito Santo le aveva dettate (rivelate), trasmesse quasi di mano in mano, pervennero fino a noi » (traditiones, quae ex ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt). Ma poi ne limita l'estensione alla fede e alla morale dicendo che dobbiamo accettare oltre le Scritture « le tradizioni stesse, sia spettanti alla fede sia spettanti alla morale, siccome dettate da Cristo a voce, o dallo Spirito Santo suggerite (agli Apostoli), e conservate per continua successione dalla Chiesa cattolica » (necnon traditiones ipsas, tum ad *fidem* tum ad *mores* pertinentes, tamquam *vel* oretenus a Christo *vel* a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, s. 4, Denz. 783).

Nonostante si fossero fatte varie proposte, il Concilio non volle precisare maggiormente la tradizione *dogmatica* per distinguerla dalle molte altre tradizioni che esistono nella Chiesa. I teologi cercano di scrutare questa difficile nozione. Distinguono la « traditio divina » e la « traditio ecclesiastica ». Evidentemente la sola tradizione divina è fonte dogmatica, mentre tutte quelle che hanno origine umana, sia che risalgano agli stessi Apostoli in quanto organizzatori della Chiesa (trad. mere apostolica), sia che risalgano ai capi posteriori della medesima (trad. ecclesiastica) non servono allo scopo, per quanto grande sia l'importanza di esse per la disciplina, il culto, la liturgia e il diritto ecclesiastico. La Tradizione divina è quella che risale o alla « bocca di Cristo » (trad. dominica) o alle « comunicazioni dello Spirito Santo » fatte agli Apostoli dopo l'Ascensione del Signore (trad. divino-apostolica). Sicchè col nome di *tradizione dogmatica* comprendiamo *le verità rivelate che gli Apostoli han ricevute da Cristo o dallo Spirito Santo e che la Chiesa d'allora ha trasmesso senza alterazioni* (1).

(1) Circa la storia del concetto di Tradizione ecco quanto scrive Congar: « Quando il trattato *De divina Traditione* si è costituito come un trattato speciale, nel XVI secolo, si è orientato, in funzione della polemica protestante, nel senso di una distinzione, negli oggetti della fede o dogmi, tra dogmi contenuti nella Scrittura e

Prova. - Il Giudaismo riconosceva a lato della Legge scritta (Thora) una tradizione orale (Massora) che ne costituiva l'interpretazione. Cristo la respinse come « istituzione umana » (Mt. 15; Mc. 7). Il cristianesimo, invece, fin da principio poggiò unicamente sull'insegnamento orale; non era e non fu mai una religione « del libro ». È incontestabile che Cristo insegnò solo a viva voce e non lasciò alcuno scritto. La « lettera ad Abgar » è apocrifa come i ritratti di Cristo. Ai suoi discepoli Gesù diede il mandato di predicare, non di scrivere (Mt. 28, 18 ss.; Mc. 16, 15; Lc. 24, 47; Giov. 17, 14, 17-19). Se più tardi, dopo trenta o quarant'anni venne loro l'idea di porre in iscritto gli insegnamenti e le azioni del Signore, lo fecero certamente per provvidenziale disposizione, al fine di edificare i fedeli e di dimostrare la Divinità di Cristo e della sua parola (Giov. 20, 31); ma non per ordine di Gesù. Inoltre con i loro scritti non intesero descrivere tutto l'insegnamento e tutta la vita del Signore, ma solo metterne in luce i punti principali.

S. Paolo, colui che scrisse di più, afferma che la fede nasce dalla parola: « Fides ex auditu » (Rom. 10, 17). « Itaque, fratres, state et tenete traditiones (παραδόσεις), quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram = Dunque, fratelli, state saldi e tenete ben fermi quegli insegnamenti che avete ricevuti, tanto dalla nostra viva voce, quanto per mezzo della nostra lettera » (II Tess. 2, 15; cfr. 3, 6). Qui « sermo » ed « epistola » sono sul medesimo piano e l'insieme si chiama ancora « tradizione ». Egli stesso, chiamato per ultimo all'apostolato, si sente vincolato alla tradizione che risale ai primi Apostoli: « Tradidi enim vobis in primis *quod et accepi* = Fra le prime cose dunque, vi ho trasmesso ciò che io stesso ricevetti » (I Cor. 15, 3) e questo nella dottrina di fede e di morale. Tutte le comunità che egli organizza le fonda su questa tradizione (I Cor. 4, 17; 7, 17; 11, 2, 16, 17; Rom. 6, 17; Col. 2, 6 ss.; I Tim. 3, 15; 4, 6, 11; 6, 3; II Tim. 1, 13; 2, 2).

S. Giovanni: « Plura habens vobis scribere nolui per chartam et atramentum; spero enim me futurum apud vos et *os ad os* loqui ut

dogmi contenuti nella "tradizione", e nel senso d'una giustificazione della tradizione così intesa. Sicchè si era portati a concepire la Tradizione stessa: 1. come designante un certo gruppo di oggetti, 2. come distinta dalla Scrittura e 3. come costituita da testi e documenti antichi. Ora, recenti monografie hanno fatto vedere che la concezione antica e autentica della tradizione era alquanto differente. Il senso primo della parola "tradizione" è quello di insegnamento o di predicazione dottrinale, sia in senso oggettivo, ciò che è insegnato e trasmesso, sia in senso attivo di azione di trasmettere o d'insegnare. Ma il senso piu antico, fino a S. Ireneo incluso, è il senso oggettivo: la tradizione è l'insegnamento, l'oggetto trasmesso da Cristo e dagli Apostoli, poi di età in età dalla Chiesa. Cfr. *B. Reynders,* Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à Irénée, Recherches de théol. ancienne et médiévale, t. v, pp. 155-191, 1933; *D. van den Eynde,* Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premièrs siècles, Paris 1933. Questo insegnamento comprende e la Scrittura col suo contenuto e le verità non contenute nella Scrittura, le quali si possono chiamare "tradizioni" nel senso stretto della parola. In un senso secondario si designeranno col nome di tradizione i monumenti o testimonianze che la Chiesa costituisce e lascia del suo insegnamento nel corso delle età e che ci restano in certi documenti scritti dei Papi, dei Padri, dei teologi, testi di Concili, liturgia, iscrizioni, ecc. ». *Congar,* Théologie, Dict. de théol. cath. t. xv, col. 464.

gaudium vestrum plenum sit = Avrei tante cose da scrivervi, e non voglio farlo su carta e con inchiostro; ma spero di recarmi da voi e di parlarvi a viva voce, onde la vostra gioia sia completa » (II Giov. 12; cfr. III Giov. 13 ss.).

E come gli Apostoli hanno ricevuto il mandato di predicare, così lo trasmettono ai loro discepoli. S. Paolo esorta Timoteo: « Praedica verbum, insta opportune, importune: argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina... opus fac evangelistae = Predica la parola, insisti a tempo e fuori tempo, rimprovera, supplica, esorta, con ogni paziente insegnamento... compi l'ufficio di predicare il Vangelo » (II Tim. 4, 2-5). « Et quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere = Gli insegnamenti poi che hai uditi da me alla presenza di molti testimoni, trasmettili a uomini fedeli, capaci di insegnarli anche ad altri » (II Tim. 2, 2).

La Scrittura non dice mai di essere l'unica fonte di fede o che lo debba essere dopo la morte dei discepoli del Signore. Siffatta idea è assolutamente estranea al primitivo cristianesimo. Del resto, date le condizioni di lettura e di scrittura di quel tempo, non era neppur in grado di concepirla.

I Padri. - La controversia con i Protestanti circa l'età della tradizione può considerarsi ormai chiusa. Cattolici e Protestanti sono d'accordo nell'affermare che nella Chiesa nascente la dottrina cristiana fu un insegnamento vivo che si manteneva soprattutto con la tradizione orale. *Harnack* dice: « L'idea della tradizione apostolica, in sè antichissima e non priva di un nucleo storico, fu dapprima condensata e sistemata a Roma » (Die Mission und Ausbreitung des Christentums ecc. II, ed. 2, pp. 293 ss.). « Esisteva già una fede cristiana e una Chiesa cristiana avanti che vi fosse un Nuovo Testamento », opina il medesimo autore con Lessing (Ueber den privaten Gebrauch der hl. Schriften, p. 9, 1912). *R. Seeberg* scrive del periodo 90-140: « Avevasi in quel tempo una tradizione non scritta, una dottrina ecclesiastica che si faceva risalire fino agli Apostoli e a Cristo. Questa tradizione offriva la base dell'insegnamento e della predicazione, come anche del governo pastorale delle comunità ». Egli chiama l'insegnamento orale di Cristo risuscitato « Evangelium quadraginta dierum » (Dogmengeschichte, I, pp. 60-63). Questa tradizione secondo Harnack (op. cit. I, pp. 169 ss.) aveva per oggetto non solo le idee comuni di perdono, pace, salvezza, giustizia, ma dottrine dogmatiche e morali formulate concretamente. Alfredo Seeberg ha persino composto un « catechismo del cristianesimo primitivo » (1903), approvato anche da cattolici.

Papia afferma: « Non sono andato cercando novatori di idee peregrine, ma il divino codice della fede promulgato dalla Verità stessa. Se mi imbattevo in chi avesse avuto consuetudine coi presbiteri, cercavo di conoscere le loro sentenze, ciò che avevano detto Andrea o Pietro o Filippo o Giacomo o Giovanni o Matteo o qualche altro dei discepoli del Signore; ciò che dicevano Aristione e il presbitero Giovanni, discepoli del Signore. Io ero persuaso che il profitto tratto dalle letture non poteva stare a confronto con quello che ottenevo dalla parola viva e sonante » (Euseb., Hist. eccl. 3, 39, Migne 20, 297). - La *Didachè* dopo aver insistito sulle posizioni dottrinali stabili aggiunge: « Se alcuno dunque, venuto fra voi, vi insegnerà tutto quello che

è detto sopra, accoglietelo; ma se il maestro stesso, pervertito, v'insegnasse un'altra dottrina, mirando a distruggere, non dategli ascolto; se invece (il suo insegnamento) mira ad accrescere la giustizia e la conoscenza del Signore, accoglietelo come il Signore » (XI, 1 ss.). - *S. Ignazio* loda i cristiani di Efeso per il fatto che « venuti fra voi quei che insegnano una dottrina perversa, non permetteste che gettassero il loro seme, nè voleste ascoltarli per non accogliere ciò che seminavano » (Ef. 9, 1; cfr. Smirn. 5). Indica quali sono le fonti della dottrina, ma vuole che siano garantite dall'*episcopato;* esorta i Magnesii a stare tenacemente attaccati « ai dogmi del Signore e degli Apostoli » (13, 1) e i Tralliani a « non distaccarsi dal Vescovo e dai precetti degli Apostoli » (7, 1). - *S. Barnaba* ricorda come punti dell'insegnamento di Cristo « la sua parola oggetto della nostra fede, la chiamata della sua promessa, la saggezza dei suoi voleri, i precetti della sua dottrina » (16, 9). - *S. Clemente* scrive: « Seguiamo la gloriosa e veneranda norma della nostra tradizione » (ἐπὶ τὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα, I Cor. 7, 3). - *S. Policarpo* ha una netta testimonianza in favore della tradizione che chiama « la parola che ci fu trasmessa dall'inizio » (Filip. 7, 2; cfr. 3, 2; 4, 2). - Nell'undecimo capitolo, contestato però, della *Lettera a Diogneto* si legge: « Dacchè son divenuto discepolo degli Apostoli, io sono dottore del popolo. Ciò che mi fu trasmesso l'offro ai discepoli che sono degni della verità » (Ippolito?).

Pertanto l'idea della tradizione non nacque per la prima volta nella polemica di S. Ireneo contro la *tradizione segreta* degli Gnostici, ma è un articolo di fede della prima epoca apostolica. È vero, però, che *S. Ireneo* distingue, con maggior precisione che non si fosse fatto dianzi, i singoli elementi: Scrittura, tradizione, episcopato, e, per primo, si richiama formalmente alla tradizione dogmatica: « Che ne sarebbe se gli Apostoli non ci avesser lasciato alcun scritto? Non si dovrebbe seguire la norma della tradizione ch'essi han trasmessa a quelli cui affidarono la Chiesa? Questa norma è seguita da molti popoli barbari che credono in Cristo senza carta e senza inchiostro, in quanto possiedono il messaggio della salvezza scritto nel loro cuore dallo Spirito Santo e gelosamente conservano l'antica tradizione » (Adv. h. 3, 4, 2). E questa tradizione (trad. apostolica) non è punto una tradizione segreta, ma è proclamata pubblicamente in tutte le Chiese (ivi 3, 1-4; Epid. 3).

Tertulliano nel *De praescriptione,* che è il primo trattato sulla tradizione, scrive: « Chi è il detentore di un vero ed infallibile principio di fede? Le Scritture a chi appartengono veramente? Questa norma di vita, questa disciplina, per la quale e dalla quale sorgono i fedeli in Cristo, da chi ci è stata data? quali uomini ne sono stati i diffusori? quando e a chi è stata essa affidata? Là dunque, dove si dimostreranno essere i possessori e i seguaci della disciplina e della più pura e sincera fede cristiana, ivi si potrà dire che si riscontri la luce di verità delle Scritture, la comprensione esatta di esse, la retta intelligenza, insomma, di ogni cristiana tradizione » (De praescr. 19; cfr. 37). Continuando la sua argomentazione dimostra che solo le Chiese fondate dagli Apostoli o derivate da quelle detengono il principio vero e infallibile della fede.

La Scrittura, la Tradizione e la Chiesa dunque, secondo Ireneo e Tertulliano, concorrono normalmente a formare il fondamento della fede. Come contenuto della tradizione Tertulliano ricorda le cerimonie del Battesimo, della Messa, della Comunione e la prassi del digiuno (De cor. mil. 3 e 4).

Origene stabilisce come principio « che non bisogna credere se non quella verità che si attiene strettamente alla tradizione ecclesiastica e apostolica » (De princ. praef. 2). - *S. Epifanio* presenta la Tradizione come un complemento della Bibbia: « Anche la Tradizione è necessaria poichè non si può cavare tutto dalla Scrittura; gli Apostoli ci lasciarono una parte del loro insegnamento nelle Scritture, il resto nelle tradizioni » (Haer. 41, 6, Migne 41, 1047).

Un energico campione della tradizione è *S. Basilio* nei due scritti *Contro Eunomio* (1, 1-3) e *Sullo Spirito Santo* (29, 71): « Ritengo apostolica la ferma adesione alle tradizioni che non sono contenute nella Scrittura » (cfr. 27, 66, Migne 32, 188). - *S. Agostino* scrive: « Vi son molte cose alle quali la Chiesa aderisce fermamente e che per conseguenza possiamo considerare come ordinate dagli Apostoli, benchè non ci siano state trasmesse per iscritto » (De Bapt. 5, 23, 31; cfr. 2, 7, 12; 4, 24, 31). Analoghe testimonianze in *S. Atanasio* (Ep. 1 ad Serap. 28), *S. Ilario* (Ad Const. 2, 9), *S. Gerolamo* (C. Lucif., Migne 23, 168), *S. Gregorio Nisseno* (C. Eunom. 4, Migne 45, 653), *S. Giovanni Crisost.* (In Ep. Thess. Hom. 4, 2, Migne 62, 488), *S. Giovanni Damasceno* (Homil. in Dorm. B. V. Mariae 2, 18, Migne 96, 748). * Si veda la sintesi della dottrina patristica in *Michel,* Tradition, Dict. de théol. cath. t. xv, coll. 1298-1300. *

La Scolastica conosce naturalmente la Tradizione, ma su questo punto come a proposito della Scrittura e della Chiesa non presenta sviluppi particolari. Il termine « tradizione » non ha nessuna importanza; S. Tommaso appena l'adopera (cfr. tuttavia S. th. III, 64, 2 ad 1). Ma se ne conosce la realtà e nella esposizione dogmatica si fa anche appello all'argomento patristico, però non come si ricorre agli argomenti tratti dalle Scritture canoniche (S. th. I, 1, 8). Una trattazione teologica del concetto di Tradizione e della sua importanza si ha solo a cominciare dal Concilio di Trento. Allora, nella polemica antiprotestantica di S. R. Bellarmino († 1621), di Stapleton († 1598), di Melchior Cano († 1560), ecc., emerse un complesso di questioni nuove concernenti particolarmente l'autenticità della Tradizione « apostolica » e la possibilità di individuarla. Si stabilirono « criteri », « caratteristiche », « segni » per riconoscerla, e se ne studiò attentamente la natura, e il modo della sua trasmissione senza alterazioni. Ne riparleremo ben presto. Cfr. *Lang,* Die Loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, 1925, pp. 111 ss. e *Michel,* art. cit. coll. 1321-1329.

Obiezioni. - I Protestanti ne hanno sempre sollevate parecchie.

1. Combattono la tradizione completiva, mentre ammettono quella esplicativa. Però hanno conservato anche la prima fino all'avvento del Neoprotestantesimo con l'accettazione dei tre simboli e dei primi concili ecumenici.

2. Dicono che Cipriano, Tertulliano, Agostino, divennero avversari della tradizione da essi sostenuta. Ma Tertulliano l'è divenuto come montanista e non come cattolico. Quanto a Cipriano alcuni cattolici lo concedono, altri invece lo negano nonostante l'irreverente questione che egli poneva al papa Stefano: « Quid est consuetudo (traditio)? » Agostino respinge le tradizioni che pullulavano sull'impuro terreno della superstizione popolare, non quelle universalmente riconosciute dalla Chiesa.

3. Dicono che vi sono molte tradizioni pseudo-apostoliche (Const. apost.,

Doctrina apost., ecc.). È vero che il grande prestigio di cui godevano gli Apostoli nei primi tempi della Chiesa spinse a questa « fraus pia » e anche « impia ». Ma tali cosiddette tradizioni apostoliche non sono state fonte di dogma e di morale.

4. Nessuno conoscerebbe il contenuto della Tradizione poichè solo il futuro lo svelerebbe; ma parlare di « tradizione futura » equivale a distruggere l'idea stessa di Tradizione. Rispondiamo: La Chiesa non conosce le forme che assumerà l'errore futuro, ma in ogni momento della sua storia si sente in grado di respingerlo fondandosi sulla Scrittura e sulla Tradizione. Del resto il suo sguardo non si protende solo verso l'avvenire; al contrario ha coscienza che la Tradizione apostolica s'è chiusa con la morte degli Apostoli e che il suo tesoro tradizionale è nel passato. Dall'avvenire non attende che sempre nuove possibilità di utilizzare sotto nuovi aspetti e di applicare ai veri bisogni dei fedeli le sue verità immutabili e il suo tesoro spirituale sempre vivo. Tocca alla Chiesa decidere in modo definitivo del senso della Tradizione come di quello della Scrittura. Il che non vuol dire che la Chiesa oppure il Papa siano la Tradizione stessa, come venne rimproverato a Pio IX, attribuendogli a torto la frase: « La tradizione sono io ».

Presso i *Greci* la Tradizione ha un'importanza ancor più grande di quella della Scrittura. Per essi sorpassa lo stretto ambito della Tradizione dogmatica ed abbraccia, come già nella patristica, tutto ciò che riguarda la liturgia, le cerimonie, l'uso della preghiera, ecc. « La prova tratta dalle *consuetudini* ecclesiastiche fu allora, generalmente parlando, molto accentuata » dice *A. Lang,* op. cit. p. 117. Il Concilio Vaticano apportò chiarezza. * Si veda *Michel,* ar. cit. col. 1318. *

II. Fonti della Tradizione

1. Le fonti. - Sembra che sia contraddittorio parlare di fonti della Tradizione dato che questa è per definizione una trasmissione di verità fatta a viva voce. Ma non è così. Infatti la Tradizione puramente orale si ha solo nelle prime decadi del cristianesimo, e ancor oggi in qualche paese di missione; in tutti gli altri casi si traduce in uno scritto o si esprime in qualche altro documento, che sono appunto le fonti onde possiamo conoscerla.

Senza una precisa distinzione tra verità di Scrittura e verità di Tradizione, la Chiesa apostolica, e in modo particolare, sub-apostolica stabilì una « regola di fede » generale (regula fidei, κανὼν τῆς πίστεως), che, come breve riassunto delle verità e dei fatti concernenti la salvezza, aveva una duplice importanza: serviva all'esterno come barriera contro i maestri di false dottrine; e all'interno costituiva il fondamento della fede e della vita dei fedeli; in quest'ultimo senso più tardi assunse nel *simbolo* la forma di un compendio dottrinale. Il simbolo veniva prima trasmesso oralmente ai candidati al Battesimo (traditio symboli), i quali dovevano impararlo a memoria e poi recitarlo in pubblica adunanza liturgica, generalmente nel Sabato Santo (redditio symboli).

I Vescovi, o i loro rappresentanti, spiegavano i singoli punti di questo simbolo oralmente nella *catechesi* fatta nello spirito della Tradizione. Non conosciamo queste catechesi dei Vescovi; la loro viva parola s'è spenta, ma lo spirito che le dettò e le diffuse non è spento e vive sempre. Per fortuna alcune ci sono state trasmesse per iscritto. Esse contengono, come la regola di fede con la quale obiettivamente si identificano, verità tratte dalla Scrittura e dalla Tradizione. Pertanto la Tradizione ha qui, nel simbolo e nella catechesi, la prima e chiara fonte scritta. Sono celebri le catechesi di *S. Ireneo,* Epideixis; di *S. Cirillo di Ger.*, Catechesi; di *S. Ambrogio,* De mysteriis; dello *Pseudo-Ambrogio,* De Sacramentis; di *S. Agostino,* De symbolo ad catechumenos, Migne 40, 181 ss.; De symbolo (ed. Morin, 1 ss.).

Assai presto al simbolo ed alla catechesi si aggiunsero le *liturgie della Messa,* che erano alquanto diverse secondo le singole Chiese (Alessandria, Gerusalemme, Costantinopoli, Roma, ecc.). Studiandole nella loro origine e nel loro sviluppo storico, si ricavano spesso interessantissime testimonianze circa la fede, la speranza, la vita cristiana. Dapprima anche le liturgie erano per lo più orali, ma a partire dalla Didachè (prima metà del II sec.) ebbero una formulazione scritta continuamente accresciuta. Anch'esse costituiscono preziose fonti scritte della Tradizione.

Non meno interessanti e insieme di grande valore educativo sono gli *Atti dei martiri* (Martyrologium). Essi compaiono assai presto (Martyrium Policarpi, verso la seconda metà del II sec.) e furono redatti per ragioni storiche e di edificazione. Le professioni di fede che i martiri emettevano davanti ai loro giudici gettano sovente una vivida luce sul dogma.

Estremamente importanti quali documenti della Tradizione sono i Concili e i loro dibattiti teologici (Trento, Vaticano), come è di una grande ricchezza l'insegnamento dei *Padri,* a cui nessun'altra fonte può essere paragonata. Infatti per stabilire la Tradizione si utilizza particolarmente il loro insegnamento. Citiamo ancora i *decreti dei Papi,* i *concili provinciali;* i catechismi, le formule di preghiera, i breviari, le pitture, le statue, l'architettura cristiana e soprattutto le iscrizioni cristiane la cui importanza cresce sempre più. Si veda Dict. de théol. t. v, coll. 300-358 s. v. Epigraphie chrétienne.

2. Criteri della Tradizione. - Per distinguere la Tradizione dogmatica da tutte le altre tradizioni è necessario qualche criterio. *S. Vincenzo di Lerino* (434) ne presenta tre: « In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, quod *ubique,* quod *semper,* quod *ab omnibus* creditum est; hoc est vere proprieque catholicum = Nella Chiesa cattolica si deve avere somma cura di attenersi a quello che venne dappertutto e in ogni tempo e da tutti creduto, chè quello è veramente e propriamente cattolico » (Comm. 2).

Quando sorgono controversie nella fede dobbiamo decidere secondo l'*universalità* (universitas = ubique), l'*antichità* (antiquitas = semper), il *consenso* generale (consensio = ab omnibus). Una verità, sulla quale tutti i fedeli, in ogni tempo, in ogni luogo, sono d'accordo è una dottrina veramente cattolica. Questa regola non è tuttavia completamente chiara. Non dice se questi tre criteri hanno valore presi insieme o separatamente, se è necessario un consenso assoluto o morale, se l'antichità va intesa della dottrina implicita o

esplicita. In ultima analisi poi occorre ancora che la Chiesa col suo giudizio decida se tutti gli elementi si trovano in un caso determinato. Questa regola è stata formulata per l'*uso privato* in un'epoca in cui non era facile consultare la suprema autorità magisteriale (il Papa) circa le novità dottrinali. * Si veda Dict. de théol. cath. t. xv, coll. 3049-3051 s. v. Vincent de Lérins. *

Dei simboli tre godono di una grande considerazione (1). Il più celebre è quello apostolico che nella sua sostanza, non nella sua forma nè nei suoi « articoli », risale agli Apostoli. Ha due forme, una più antica e più breve (textus brevior, Denz. 1-4), l'altra, quella attuale, che rimonta al 350-400 (textus receptus). È costruito sulla formula trinitaria del Battesimo (Mt. 28, 20) e parla soprattutto del Figlio, passando immediatamente dall'Incarnazione (lascia da parte la vita e la dottrina del Signore) alla Passione senza però mettere in luce il suo carattere salutare; connette allo Spirito Santo la Chiesa e il Battesimo senza ricordare gli altri Sacramenti (Eucaristia) e termina con un cenno all'escatologia. Il simbolo battesimale romano è, secondo le ricerche più recenti, una composizione d'uno schema monarchico-cristologico (ove i punti più salienti della Redenzione son segnalati) e d'uno schema trinitario che appare già verso il 150, ma si presenta ancora in forma separata. * Si veda *I. De Ghellinck,* Patristique et moyen âge: I, Les recherches sur l'origine du Symbole des Apôtres, Bruxelles 1946. *

Il simbolo *niceno-costantinopolitano* sembra derivato dai due Concili dai quali desume il nome (Nicea, 325 e Costantinopoli, 381). Fu confermato al Concilio di Efeso (431) e nel secolo decimo ebbe la formulazione definitiva con l'aggiunta del « Filioque » (Denz. 54, 86). È il simbolo ufficiale dei Greci, però senza la detta aggiunta.

Quello detto *di Atanasio* è di autore ignoto (S. Ambrogio?). Segnalato per la prima volta nel quarto Concilio di Toledo (633) non potè, a ragione dei suoi sviluppi dottrinali sulla Trinità e l'Incarnazione, essere composto prima del Concilio di Calcedonia (451). Probabilmente nacque in Spagna o nella Gallia; penetrò nella liturgia e nel breviario, e, tra i secoli nono e dodicesimo, ebbe la tacita approvazione della Chiesa romana. Harnack fa osservare che così i tre simboli sono d'incerta origine, ma ciò non toglie nulla alla

(1) Chi giudica della Tradizione è « il magistero vivente della Chiesa, che conserva, trasmette, sviluppa il deposito ricevuto da Cristo e dagli Apostoli; ma questo magistero vivente si serve del simbolo per esprimere la sua fede, per darle la formula ufficiale che ne mantiene tutta la forza, che l'oppone all'errore, che determina attraverso tutti i popoli e per tutti i tempi il suo dogma immutabile. Quando sorgerà l'eresia ariana, la Chiesa, riunita nel Concilio di Nicea, definirà la sua fede in un simbolo, essa non lo creerà da capo a fondo, ma si baserà sul simbolo battesimale, accontentandosi di aggiungervi alcune precisazioni nuove per colpire l'eresia nascente.

Nei primi tre secoli che precedono Nicea non ebbe luogo nessun concilio universale, e la Chiesa dovette vincere molte eresie: gnosi, marcionismo, monarchianismo, modalismo, a cui non oppose definizioni di Concili, ma il simbolo battesimale, espressione solenne della fede apostolica. Questa fede, giurata dal cristiano al Battesimo è il suo tesoro più prezioso e, nello stesso tempo, la sua parola d'ordine, la *tessera* che lo fa riconoscere dappertutto come un figlio della Chiesa cattolica, come un fedele di Cristo. Egli può, come S. Ireneo, nascere e crescere a Smirne, vivere a Roma, evangelizzare le Gallie, e troverà in ogni luogo la stessa fede, sarà dappertutto illuminato dallo stesso sole di Dio ». *G. Lebreton,* in Storia della Chiesa di Fliche e Martin, vol. I, p. 369, Torino 1937.

loro importanza dogmatica. Di fatto non hanno ricevuto l'approvazione *solenne* della Chiesa, bensì quella *ordinaria,* con l'uso pratico.

Le *professioni di fede* sono simboli di fede che sviluppano particolari « articoli » messi in dubbio o negati dagli eretici. Tra esse la più nota e più usitata è la « professio fidei Tridentina » prescritta da Pio IV e accresciuta con qualche aggiunta di Pio IX (Denz. 994-1000). Altre professioni di fede in Denz. 1083-1085, 1459-1473, 2145-2147.

3. Circa i Padri come fonte di Tradizione la Chiesa si è pronunciata in forma solenne, dichiarando espressamente che non solo non si deve interpretare la Scrittura contro l'unanime consenso dei Padri, ma anche che dev'essere interpretata secondo questo consenso (unanimis consensus Patrum). Pertanto il loro consenso nelle verità soprannaturali è un criterio di divina Tradizione.

Col nome di *Padri della Chiesa* (Patres) in stretto senso (auctoritas Patrum) si intendono gli scrittori della Chiesa antica, che si distinguono per la loro antichità, la santità della vita, la purezza della dottrina e l'approvazione della Chiesa. Gli *scrittori ecclesiastici,* come Tertulliano, Origene, Lattanzio, ecc., hanno la sola nota dell'antichità. Il nome di *dottore della Chiesa* è un titolo d'onore che i Papi hanno conferito a partire dal 1300 circa (Bonifacio VIII) a santi notevoli per la loro scienza, di cui molti non sono Padri. Tra i Padri sono dottori maggiori quattro della Chiesa occidentale, Ambrogio, Gerolamo, Agostino, Gregorio Magno, e quattro dell'orientale, Atanasio, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Crisostomo. Inoltre: Efrem (1921), Leone Magno, Ilario, Cirillo Aless., Cirillo di Gerusalemme, Pietro Crisologo, Giovanni Damasceno, Isidoro di Siviglia. Dopo l'epoca patristica: Beda Venerabile (1899), Bernardo (1830), Pier Damiani (1821), Tommaso d'Aquino (1567), Bonaventura (1588), Anselmo (1720), Alfonso de' Liguori (1871), Francesco di Sales (1899), Pietro Canisio (1925), Giovanni della Croce (1926), Bellarmino (1931), Alberto Magno (1931), Antonio di Padova (1946).

Per giudicare convenientemente i Padri come testimoni della Tradizione occorre tener presente che i loro talenti intellettuali sono assai diversi e che secondo il detto di Agostino « bisogna pesare le loro voci e non contarle » (C. Jul. 2, 35); che sono anelli nella trasmissione della dottrina, ma non il termine; che non sono ispirati ed esenti da errori (S. th. II-II, 11, 2); che prima della controversia parlano spesso « senza precauzione » e per conseguenza fa d'uopo interpretarli « in partem meliorem ». A tutti è nota l'interpretazione-correzione dogmatica di S. Agostino fatta da S. Tommaso a norma della dottrina ecclesiastica del suo tempo. *Hertling,* Augustinus-Zitate bei Thomas, 1905. Su l'autorità di S. Tommaso si veda *Schultes,* De Ecclesia, pp. 692-704; *Pio X,* Motu proprio « Doctoris Angelici » (1914).

III. Rapporti tra Scrittura e Tradizione

1. Scrittura e Tradizione sono due fonti distinte della fede e vanno accolte col medesimo rispetto.

Ciò non va inteso nel senso che abbiano un contenuto opposto: si vuole solo affermare la loro distinta esistenza e la loro propria infallibilità. Una

non ha bisogno dell'altra per stabilire il suo carattere di rivelazione. Ne consegue che ambedue devono essere accolte col medesimo rispetto e con la stessa stima; inoltre su ognuna di queste fonti può fondarsi una dottrina cattolica di fede (II Tess. 2, 14).

2. Tuttavia la Scrittura nel contenuto e nella forma ha un vantaggio sulla Tradizione.

Il contenuto della Scrittura è più ricco, più determinato, più accessibile di quello della Tradizione, che è più spirituale, più generale ed estensibile. Quanto alla forma, la Scrittura è stata trasmessa alla Chiesa da organi ispirati e conserva la nota permanente dell'ispirazione; la Tradizione, invece, benchè abbia avuto origine da rivelatori ispirati, fu trasmessa solo con l'assistenza dello Spirito Santo.

3. Poichè ambedue contengono una rivelazione divina, nel far valere e nell'attestare le verità rivelate si prestano vicendevole aiuto. In questo senso si parla della tradizione *dichiarativa* (trad. declarativa, inhaesiva) e della tradizione *completiva* o costitutiva (trad. constitutiva).

Quando la tradizione serve a chiarire la Scrittura si dice dichiarativa, quando l'arricchisce di verità nuove ossia non contenute in essa, si dice completiva. Tra queste verità si citano: il Canone, l'ispirazione, il Battesimo dei bambini, il numero settenario dei Sacramenti; per le dottrine dell'angelo custode, del purgatorio, dell'Immacolata, che talvolta si classificano anche tra quelle, si vedano le rispettive trattazioni. La tradizione completiva è pertanto poco ricca.

4. Qui nasce la controversia con i Protestanti i quali ammettono una tradizione dichiarativa, ma non quella costitutiva. S'oppongono alla dottrina cattolica perchè affermano la *chiarezza*, la *completezza* e l'*efficacia* della Scrittura. Per confutarli la teologia cattolica deve seguire una via media.

a) Alla dottrina protestante della *chiarezza* della Scrittura non opponiamo, come dottrina cattolica, quella della sua oscurità, come non intendiamo affatto affermare che la Tradizione sia completamente chiara. La Scrittura e la Tradizione contengono entrambe misteri soprannaturali (I Cor. 2, 7; Vatic. ss. 3-4), e ciò comporta una oscurità relativa in ambedue. Tuttavia lo spirito vivente della Tradizione, la viva coscienza, che ne fu trasmessa a partire dagli Apostoli, indicano i punti fermi ai quali si riferiscono i testi della Scrittura per la spiegazione di questi misteri (Trinità, Incarnazione, Redenzione, ecc.). Parecchi testi dei libri ispirati non sono talmente chiari che non si possa, con una parvenza di ragione, dare loro un'altra interpretazione. Questo è il motivo per cui i Padri, dopo Ireneo e Tertulliano, esigono che vengano interpretati secondo lo spirito vivo della « regula fidei ». Essi non fanno che insistere su ciò che oggi i teologi chiamano « traditio declarativa ». D'altra parte se la Bibbia fosse un libro chiuso con sette sigilli non se ne potrebbe approvare nè la lettura privata, che fu sempre in vigore, nè l'uso

pratico nella scuola, e non si potrebbe parlare di carattere pedagogico della rivelazione. S. Agostino dice che « alcuni luoghi nella Scrittura son sì chiari che richiedono piuttosto un uditore che un commentatore » (In Jo. 50, 1).

b) Con ciò che abbiamo detto è strettamente legata la questione della *completezza* della Scrittura. A partire dal Concilio di Trento s'è accentuata con tono polemico la tradizione completiva, per la semplice ragione che alcuni teologi non ritenevano ammissibile la pretesa dei Protestanti di voler provare tutte le verità con la Bibbia. Ancor oggi c'è chi la pensa così; ma, di fatto, i dogmatici seguono il metodo di rifarsi anzitutto alla Scrittura per cercarvi i germi della dottrina, quand'anche il termine dello sviluppo si trovi nella Tradizione. Perciò i Padri insistevano sulla « traditio declarativa » e si possono trovare in essi, anche nei più grandi rappresentanti della tradizione, non rare affermazioni della sufficienza della Scrittura. *S. Vincenzo di Lerino* si chiede: « Cum sit perfectus Scripturarum canon, sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae iungatur auctoritas? » E risponde: « Quia videlicet Scripturam Sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed eiusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur; ut paene quot homines sunt tot illinc sententiae erui posse videantur » (Comm. 2). La questione principale non era già di sapere se la Scrittura fosse materialmente completa — lo era « satis superque » — ma come opporsi ad una falsa interpretazione di essa.

Anche S. R. Bellarmino, nonostante Lutero, afferma che la Bibbia contiene tutti i dogmi, « quae necessaria sunt omnibus simpliciter, qualia sunt quae habentur in symbolo Apostolico » (De Verbo Dei, 4, 11, obiectio 1, 14). Ma l'affermazione della sufficienza della Scrittura tanto nei Padri quanto negli Scolastici ha un senso positivo e non esclusivo: non nega cioè la Chiesa e la Tradizione. Non si può parlare di una sufficienza assoluta ed esclusiva della Scrittura. Infatti essa è una lettera morta ed ha bisogno di una esatta interpretazione; contiene la dottrina cristiana, non però nella sua forma perfetta; non risolve di per se stessa le controversie che nascono circa il suo testo; Dio ci ha legati a due fonti, nè possiamo chiederci se una sola basti. La Rivelazione ci fu data secondo la libera volontà divina e non secondo i nostri soggettivi bisogni di conoscenza (Es. 33, 12-23; Is. 45, 15; I Tim. 6, 16): è sufficiente al nostro pellegrinare nella fede e il « satis superque » non si attuerà pienamente se non quando il Signore ci svelerà il suo volto (Es. 33). Sul tema della completezza aggiungiamo che documenti della Scrittura e della Tradizione concernenti la rivelazione sono andati interamente perduti, come lamentano i patrologi e la Scrittura stessa lascia capire (per es.: I Par. 29, 29; II Macc. 2, 1; I Cor. 5, 9 e 15,7; Col. 4, 16 ecc.).

c) Così l'*efficacia* interna della Scrittura (efficacia Scripturae) può essere intesa in modo giusto e in modo falso. La Scrittura in quanto realtà obiettiva ha come ogni altro scritto una certa efficacia; in quanto parola di Dio quest'efficacia aumenta grandemente. La parola di Dio « è viva, è efficace. È più affilata di qualunque spada a due tagli; penetra fino a dividere l'anima, cioè lo spirito, le giunture e le midolla » (Ebr. 4, 12). È cosa facile moltiplicare questi testi e ricavarne molti simiglianti dai Padri. Come non è difficile stabilire secondo i Padri medesimi la teoria di un certo « spiritus privatus » che rende più facile l'interpretazione della Scrittura. Quasi tutti richiedono, conformemente a Mt. 5, 8, un cuore puro per intendere e vedere

Dio nella Scrittura e S. *Agostino* afferma energicamente l'esistenza di un maestro interiore a lato di quello esteriore (In Jo. 16, 7).

Ma S. Agostino non pensa affatto d'interpretare il Vangelo secondo il suo giudizio privato. Con lui tutti i Padri intendono il « testimonium divinum » della Scrittura in modo positivo, cattolico, non, come i Protestanti, in opposizione all'autorità della Chiesa. Inoltre non bisogna generalizzare troppo il « testimonium divinum », nè esagerarlo. È facile riconoscerlo nei Vangeli e nelle lettere di S. Paolo, ma già a proposito dello stesso S. Paolo, S. Pietro riconosce che talvolta è di difficile comprensione. Che dire dunque del « testimonium divinum » nei libri storici dell'Antico Testamento, nell'Apocalissi, nell'Ecclesiaste, nell'Ecclesiastico, ecc.? Indubbiamente l'efficacia religiosa dei libri sacri è molto ineguale: ed anche quando questa ineguaglianza fosse minore, come potremmo senza la Chiesa essere certi della divinità della Bibbia e dei suoi libri? E di fatto che cosa è questo « testimonium »? Dovrebbe essere uno spirito di unione (I Cor. 6, 17; Ef. 4, 4; Filip. 1, 27, ecc.), ma in realtà è uno spirito di separazione e di divisione (I Cor. 12, 25). E non sarà spesso proprio lo spirito dell'uomo, uno spirito di errore? (I Tim. 4, 1). Non dobbiamo tuttavia negare che il solo uso privato della Scrittura possa di per se stesso condurre a Dio, allorquando chi cerca è in buona fede; tra i mezzi straordinari questo è certo il migliore ed è giusto sperare che molti lo trovino. Ma non riconosciamo con ciò il principio della « Scrittura sola ». Anche nei casi di buona fede, se questa buona fede è religiosa, avverrà che il cercatore sarà spinto a trarre la conseguenza di sottomettersi alla Chiesa, « poichè è impossibile che coloro che amano Dio ignorino la Chiesa per quel tanto ch'è conosciuta » (Pascal).

Per la vita spirituale. - La Tradizione ha il suo nucleo essenziale nella « regula fidei »; il suo aspetto esteriore è mutevole. Goethe dice che la natura è come il « vivente vestito della divinità ». In modo analogo possiam dire che la Tradizione è il vivo vestimento dello spirito cristiano di fede. Alcune sue forme sono essenziali e necessarie; altre accidentali e libere, diverse secondo i paesi ed i tempi, i popoli e gli individui. Queste ultime non vengono imposte a nessuno, ma quando lo spirito di fede della Chiesa introduce alcune forme negli usi, nella pietà e nelle sue pratiche è bene che ciascuno, nella misura in cui la sua pietà personale lo consente, si unisca con sincerità e fervore a questo spirito vivente ed operante. Così pensa S. Paolo (Rom. 1, 11-12) quando dice che la vita cristiana consiste nell'« incoraggiarci a vicenda, mediante la fede che voi ed io abbiamo in comune ». Chi sta tutto solo conduce una vita meschina e stentata. Sembra che oggi per deficienza di *integrale* adesione alla Tradizione, il cristianesimo di molti cristiani, anche colti, cammini verso la decadenza. La vita religiosa cristiana fu sempre assai individuale (Dio e l'anima), ma anche e fin dall'origine fortemente comunitaria (Chiesa, edificazione vicendevole, Sacramenti). L'uomo non deve separare ciò che Dio ha unito. La Tradizione inoltre ci unisce a tutto il passato della vita della Chiesa. Per essa diveniamo contemporanei di tutti i secoli cristiani, della loro fede, dei loro genii, dei loro santi. La Tradizione « preserva il cristiano dalla disonorante schiavitù di esser figlio del suo tempo » (Chesterton).

§ 7. - Il magistero ecclesiastico: propositio Ecclesiae.

1. Il magistero della Chiesa regola di fede. - Il Concilio Vaticano insegna che la fede deve attingere le sue verità alle due fonti della Rivelazione, Scrittura e Tradizione; non però direttamente e immediatamente, ma mediante una istituzione ch'è la Chiesa (s. 3, c. 3). La Scrittura e la Tradizione sono la regola *remota* (regula fidei remota), il vivente magistero della Chiesa è la regola *prossima* (r. f. proxima).

La prova di questo dogma verrà esposta più avanti nel *trattato della Chiesa;* per il momento ci limitiamo a ricordare i seguenti passi biblici sui quali si fonda: Mt. 28, 19; Mc. 16, 15; Lc. 24, 47; Giov. 21, 15 ss. Certo, la parola di Dio contenuta nella Scrittura e nella Tradizione è immune da errori, ma non noi; e non possiamo essere sicuri dal cadere in errore se non riceviamo la parola di Dio senza alterazioni (*Moehler,* La Simbolica, § 38). Ora comunicarci la parola di Dio nella sua integrità e purezza è appunto il compito della Chiesa, la quale per parte sua è legata alla rivelazione come « regula fidei ».

Scrittura e Chiesa. - Lutero rinfacciò alla Chiesa di arrogarsi il potere assoluto sulla Scrittura: « Si vantano che il Papa e la sua Chiesa sono al di sopra della Sacra Scrittura. Il Papa avrebbe la facoltà di cambiarla, sopprimerla, proibirla, interpretarla a suo piacimento ». Questa accusa non ha fondamento. Solo S. Bernardo scrisse una volta che la Chiesa, come Sposa di Cristo, ha lo Spirito Santo e può infondere nello scritto un senso nuovo (Migne 183, 94). Ma la Chiesa non s'è mai arrogata questa autorità e quella di S. Bernardo rimase una voce isolata.

Il rapporto è piuttosto questo: La Chiesa ha ricevuto da Dio la Scrittura mediante gli Apostoli, la trasmette, e, in forza del carisma dell'infallibilità « in rebus fidei et morum », l'interpreta in modo decisivo. Non ha il diritto di trascurarla e tanto meno di staccarsene. La Chiesa non dona alcuna autorità alla Scrittura la quale l'ha di per sè perchè ispirata, ma rappresenta l'autorità della Scrittura presso i fedeli. S. R. Bellarmino scrive che dalla Chiesa dipende solo la sua « auctoritas quoad nos » e non la sua « auctoritas in se ». È in questo senso che dobbiamo comprendere S. Agostino: « Ego evangelio non crederem nisi me commoveret Ecclesiae catholicae auctoritas ». E quando Calvino insegna (Inst. 1, 7), appoggiandosi su S. Paolo (Ef. 2, 20), che la Chiesa è fondata sulla Scrittura, la sua affermazione va intesa nel senso della « auctoritas in se », in quanto la Chiesa non può fare a meno della testimonianza della Scrittura. Tuttavia dobbiamo osservare che quando si parla dei rapporti tra Scrittura e Chiesa, si pensa particolarmente alla Chiesa perchè essa stabilisce la « regula fidei ». È mediante la Chiesa che noi crediamo alla Scrittura (fides ex auditu) ed è mediante la Scrittura che ci possiamo persuadere della divinità della Chiesa. Il punto di vista dell'apologetica è opposto perchè essa parte dalla Scrittura e dalla Chiesa studiate razionalmente. L'apologetica prova che la dogmatica ha ragione nella sua esigenza della fede.

2. Chi esercita il magistero? - L'apostolato, fondato da Cristo, nella sua organica unione col primato di Pietro, o, in altre parole, l'insieme dei Vescovi in quanto successori degli Apostoli in unione col Papa successore di Pietro, costituisce il magistero ecclesiastico. Questa tesi che si può stabilire anche in sede storica è dogmaticamente di fede. La prova verrà data nel *trattato della Chiesa* (cfr. Vatic. s. 4, cc. 1-4).

Il potere d'insegnamento culmina nel Papa ma non si confonde col Primato. Anche i Vescovi nella loro organica unione col Papa sono veri depositari, benchè subordinati, di questo potere. Come dottori inviati da Dio (iure divino) hanno il diritto e il dovere di prendere parte al compito del magistero, di conservare il « depositum fidei », di trasmetterlo e di valorizzarlo. « Episcopi sub auctoritate Romani Pontificis veri doctores seu magistri sunt » (C.I.C. 1326). Per mezzo del Primato viene fondata e garantita l'*unità* dell'organismo insegnante, unità che corrisponde a sua volta all'unità della verità e del suo fine che è quello di riunire tutti in uno (Giov. 10 e 17). Ne consegue per i membri dell'episcopato la necessità di avere un'intima e viva unione col loro capo.

I *semplici preti* non partecipano a questo potere d'insegnamento e alla sua infallibilità attiva. L'opinione contraria sostenuta dal sinodo di Pistoia fu respinta (Denz. 1510). Il Concilio di Trento chiama « successori degli Apostoli » i soli Vescovi (Denz. 960). Tuttavia oggi i Vescovi esercitano il loro ministero di insegnamento soprattutto per mezzo di sacerdoti a cui dànno la missione. Grande dignità e grave responsabilità dei sacerdoti! Si può anche ammettere che essi nell'ordinazione hanno ricevuto una grazia speciale con un certo potere di esercitare questo ministero. L'obiezione dei Protestanti tratta da Eusebio (Hist. eccl. 4, 19), il quale narra che laici insegnavano anche alla presenza del Vescovo, non prova nulla. Il fatto avviene ancor oggi e vediamo un gran numero di laici che insegnano la religione (catechisti nelle missioni, maestri e maestre nella scuola, ecc.). La predicazione che nel Medio Evo era permessa ai monaci laici era una predicazione morale, una « predicazione di penitenza » e non un insegnamento della fede. Si veda § 145, *Lettura.*

3. L'infallibilità. - È la prerogativa principale del magistero ecclesiastico. Appartiene a tutto il corpo insegnante, ma non a tutti i suoi membri nel medesimo modo: l'insieme dei Vescovi la possiede in unione col Papa, ma ognuno di essi non ne usufruisce per proprio conto; invece il Papa l'ha da solo, come carisma personale della sua funzione, allorchè, come dottore supremo della cristianità, pronuncia *ex cathedra* una decisione obbligatoria per tutta la Chiesa circa la dottrina di fede e di morale.

L'infallibilità del corpo episcopale è stata sempre fede universale della Chiesa, quella del Papa fu particolarmente definita. A proposito dell'infallibilità del Papa è bene ricordare che essa non significa integrità morale, nè fermezza personale nella fede; inoltre non si riferisce se non agli atti d'insegnamento *ex cathedra* e limitati alla materia di fede e di costumi; non va estesa a tutto il suo insegnamento, tanto meno a quello privato; infine non si fonda su una ispirazione positiva ma solo su una assistenza negativa, la quale,

come l'indica la parola (ad-sistere) suppone l'attività umana dello studio e della ricerca nelle fonti della rivelazione. Lo dice chiaramente lo stesso Concilio Vaticano: « Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed, ut eo assistente, traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent » (Denz. 1836). Il necessario studio delle fonti della fede non viene trascurato: ne abbiamo la prova nella storia dei Concili e la garanzia nello Spirito Santo promesso alla Chiesa. Possibili imperfezioni di un Concilio vengono corrette in uno posteriore. Queste imperfezioni non pregiudicano l'infallibilità delle dottrine realmente definite, le quali saranno solo completate. Infine facciamo notare che c'è un'*unica* infallibilità, benchè si manifesti in diversi modi: il che è per lo meno indicato dal Concilio Vaticano (ea infallibilitate pollere, Denz. 1839).

4. **Le forme** d'insegnamento sono due: la *solenne* (solemni iudicio) e l'*ordinaria e universale* (ordinario et universali magisterio, Denz. 1792). La forma solenne è usata nei concili generali in occasione di grandi controversie sulla fede; qui il magistero decide per via di giudizio e i suoi membri sono giudici in materia di fede (iudices fidei, iudices controversiarum). È questo l'esercizio più solenne del potere d'insegnamento e non consente delegazioni. La seconda forma solenne è quella delle definizioni *ex cathedra* del Papa.

L'insegnamento *ordinario* è quello dei Vescovi nelle loro diocesi ed assume varie forme: istruzioni scritte od orali indirizzate ai diocesani, sinodi, composizioni ed approvazioni di catechismi e di libri di religione, sorveglianza dell'insegnamento religioso. Inoltre si manifesta nella pratica e nella sorveglianza dell'attività ecclesiastica, particolarmente di quella liturgica (Messa, Sacramenti, preghiera liturgica).

I *Concili* ebbero sempre il prestigio d'un'autorità infallibile; il Papa S. Gelasio li colloca subito dopo la Scrittura (Denz. 164). A. Harnack, nonostante la sua critica, non può negare questo loro prestigio: « Era fermamente stabilito a partire dal secolo terzo (e perchè, ci chiediamo noi, non già dagli Apostoli, da Clemente ed Ignazio?) che la Chiesa era rappresentata dall'episcopato... che i Vescovi, successori degli Apostoli, erano considerati garanti della legittimità della Chiesa. L'idea dell'infallibilità del Vescovo singolo non si trova mai, invece si attribuiva già ai concili provinciali una certa ispirazione (?)... L'idea di un concilio generale è propria di Costantino (?) il quale ha pure attribuito a tale concilio la direzione dello Spirito Santo e quindi l'inerranza » (Dogmengeschichte, ed. 4, II, p. 93). Quanto all'origine dei concili generali i cattolici a buon diritto si rifanno al « Concilio degli Apostoli » (Atti 15) e Harnack medesimo fa osservare come i concili che precedettero Nicea avessero « preparato » l'idea di un concilio generale. Non occorreva dunque che il laico Costantino comunicasse quest'idea alla Chiesa, la quale già la conosceva, poichè conosceva se stessa ed il proprio insegnamento.

Se S. Gregorio Nazianzeno parla con « disprezzo » dei concili, ciò non diminuisce affatto la considerazione in cui erano tenuti i concili generali: egli manifesta semplicemente il suo malumore contro le eterne discussioni di certi concili a proposito dell'ὁμοούσιος. E quando Agostino dice che un

concilio può perfezionarne uno anteriore (ipsaque [concilia] plenaria saepe priora posterioribus *emendari* cum aliquo experimento rerum aperitur quod latebat, De Bapt. c. Donat. 2, 3, 4) i cattolici non hanno bisogno, come crede Harnack (ivi p. 94), di attenuare il senso di questa parola. Al contrario, ancor oggi insegnano la stessa tesi, pensando che i concili non ricevono nessuna ispirazione, ma si fondano sull'attività razionale di ricerca e che la loro intelligenza può aumentare, come dice Agostino, con « l'esperienza ». Così il Concilio di Trento può definire una verità che quello di Vienna aveva presentata solo come probabile (Denz. 483 e 800). È questo il progresso dogmatico che gli stessi avversari dovrebbero conoscere. Per le questioni di diritto canonico si veda C.I.C. can. 222-229.

I *concili particolari* non sono nè furono mai considerati infallibili. Possono però ricevere totalmente o parzialmente il carattere dell'infallibilità, quando il magistero li riceva, praticamente o di fatto, oppure formalmente, nella fede generale della Chiesa e li faccia così rientrare in qualche modo nell'insegnamento solenne. Esempi: il II di Milevi ed il II di Orange. La sola approvazione ordinaria del Papa non sarebbe sufficiente per questo.

Le *decisioni delle Congregazioni* romane hanno come tali un'autorità ma non sono infallibili: dobbiamo sottometterci ad esse interiormente; il che non impedisce di far *riserve* ed anche *obiezioni* come ne fece con successo il Card. Vaughan a proposito del « comma johanneum » dichiarato autentico dalla Congregazione dell'Inquisizione (13 gennaio 1897). Delle congregazioni la più importante è quella del *S. Ufficio* (tutatur doctrinam fidei et morum, C.I.C. can. 241, 1). Le sue decisioni dottrinali non possono, secondo la sua natura, essere infallibili, come non lo sono quelle della *Commissione biblica,* poichè concernono non tanto la verità speculativa in sè, quanto piuttosto il suo carattere di sicurezza (sententia tuta, non tuta): tant'è vero che l'interdizione di una opinione dice solamente: « Questa dottrina non può, nello stato attuale della questione, essere professata senza pericolo per la fede ». Pertanto può darsi che una decisione sia abrogata quando i motivi e le ragioni opposte appaiono più forti (Galileo), come può avvenire che « per l'intervento di nuovi incontestabili motivi probanti in favore di una opinione dichiarata non sicura dalla Congregazione, l'assenso interno richiesto si riduca per un sapiente specialista ad un rispettoso silenzio esterno; più tardi un nuovo esame dei motivi da parte della Congregazione deciderà » (Braun, Handlexikon der Dogmatik, pp. 178 e 272). Cfr. anche Lamentabili, Denz. 2007.

I Vescovi nel loro magistero ordinario non sono infallibili, ma il corpo episcopale unito al suo capo è infallibile. Col Papa i Vescovi sono i testimoni (testes non iudices) che trasmettono la verità cristiana « in rebus fidei et morum ». Il loro insegnamento personale e privato è, invece, fallibile.

Concludendo, si noti che si può distinguere una duplice infallibilità: quella attiva del magistero e quella passiva dei fedeli che nasce dalla prima. Sicchè normalmente tutta la Chiesa, Corpo mistico di Cristo, è infallibile poichè illuminata, vivificata e unita da un *unico* spirito di verità. L'unità formale interiore ed esteriore della fede, che non può essere realizzata dalla sola unità materiale della medesima professione, è la prima e la più celebre nota della Chiesa. - Sull'unione organica del corpo insegnante con la comunità dei fedeli si può vedere l'ottima trattazione di *Scheeben,* La Dogmatique, I, nn. 168-186.

5. Oggetto ed ambito dell'infallibilità. - L'oggetto e l'estensione dell'infallibilità devono essere determinati dal fine che Cristo assegnò alla sua Chiesa, che è quello di condurre tutti i popoli alla verità ch'egli ha annunciata e, per mezzo di essa, alla vita eterna. Oggetto dell'infallibilità sono dunque le verità soprannaturali di salvezza. Più precisamente si può distinguere un duplice oggetto dell'infallibilità: l'oggetto *diretto* propriamente detto (obiectum primarium seu directum) e l'oggetto *indiretto* (o. secundarium seu indirectum); in altre parole, i dogmi in senso proprio e le verità cattoliche. A riguardo dei dogmi questa tesi è di fede, a riguardo delle verità cattoliche è solo certa. I dogmi devono essere creduti di fede divina (fides divina), le verità cattoliche di fede ecclesiastica (f. ecclesiastica).

« Fides ecclesiastica » — il termine apparve a Parigi nel 1650 — è l'assenso col quale aderiamo al giudizio infallibile della Chiesa sulle verità che sono connesse con le rivelate. La « ragione formale » di quest'« assenso » è quindi l'infallibilità della Chiesa. Pertanto la « fede divina ed ecclesiastica » si distingue dalla « fede ecclesiastica » in quanto la prima ha per oggetto le verità « a Deo revelatae », la seconda le verità « cum revelatis connexae ». Queste due forme di fede si distinguono ancora per il fatto che la prima si basa su l'« auctoritas Dei revelantis » e la seconda su l'« auctoritas Ecclesiae ». Sono dunque materialmente e formalmente distinte. Per l'opinione più rigorosa che non vuole fare nessuna distinzione si veda *Schultes,* De Ecclesia, pp. 514 ss.

La Chiesa deve annunciare e difendere le verità soprannaturali e per essere in grado di compiere questa missione deve poter discernere tutto ciò che si oppone e tutto ciò che devia, quindi l'eresia e l'errore. Lo Spirito Santo deve guidarla in « tutta la verità » (Giov. 16, 13). Per quanto concerne la filosofia ciò è affermato nella Scrittura (I Tim. 6, 20; Col. 2, 8; Ef. 4, 14). Si veda anche Pio IX, Sillabus (Denz. 1722) e il Concilio Vaticano (s. 3, c. 4): « Ius et officium *divinitus* habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam »; inoltre il can. 2: « Si quis dixerit disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tamquam verae retineri neque ab Ecclesia proscribi possint, a. s. » (Denz. 1817; cfr. 1820).

Quanto all'*oggetto indiretto,* i teologi sono quasi tutti d'accordo nell'affermare l'infallibilità della Chiesa nella *canonizzazione* dei santi, nell'*approvazione degli ordini religiosi* e nelle *prescrizioni generali* di disciplina ecclesiastica.

Non è difficile dirimere la controversia sugli ultimi due punti. Poichè la Chiesa insegna in modo infallibile la morale cristiana, riconosce pure facilmente se le regole di un ordine religioso siano conformi ad essa o meno. Non è però infallibile nel giudicare l'opportunità esteriore di queste regole, sicchè potrebbe in seguito formulare un altro giudizio. Così la Chiesa non può sbagliare nelle decisioni circa il culto, le devozioni, i libri liturgici, i doveri particolari di certi stati (celibato, breviario) come nelle prescrizioni disciplinari generali (digiuno, riposo festivo, istituzione e soppressione di giorni festivi). Non è possibile che in questa materia la Chiesa ordini od approvi alcunchè di contrario alla legge morale. Non è però infallibile il suo giu-

dizio circa l'opportunità o meno di siffatte disposizioni. Nè può errare nelle *formule dogmatiche* delle sue decisioni solenni sulla fede. Il contenuto obiettivo di queste formule (sensus) è una verità immutabile. Può darsi invece che la Chiesa in altro tempo crei formule migliori, più comprensive e più efficaci per esprimere le medesime verità definite. È evidente che ogni decisione in proposito appartiene al magistero. Si dànno molti esempi di modificazioni di formule dogmatiche nei simboli e nelle definizioni dei concili: si paragonino le formule del Concilio di Calcedonia con quelle del Concilio di Efeso, il simbolo degli Apostoli con quello di Atanasio.

La questione dell'infallibilità nella *canonizzazione dei santi* va considerata storicamente e teologicamente. I primi santi furono, oltre gli Apostoli ed i Profeti, i martiri i cui nomi venivano scritti dai Vescovi nell'elenco ufficiale di quelli riconosciuti dalla Chiesa. L'iscrizione veniva fatta dopo maturo giudizio sulla vita anteriore del martire e non si accettava chiunque. A proposito dei primi tre secoli il protestante *H. Achelis* nota che i vescovi esercitavano un severo controllo e non accettavano i falsi martiri (Christentum in den ersten drei Jahrh. II, p. 356). Più tardi ai santi martiri si aggiunsero i santi «confessori»: dapprima Antonio, Paolo, Atanasio, Efrem, Martino di Tours. Era cosa più facile constatare la realtà del martirio che la santità dei confessori. Per questi ultimi il popolo prendeva parte al giudizio, ma al vescovo competeva in ultima istanza ammetterli nei dittici (*Rademacher,* Das Seelenleben der Heiligen, 1917, ed. 2, pp. 32 ss.).

Sulla «visio beata» dei non martiri fu pronunciato il primo giudizio definitivo da Benedetto XII nel 1336 (Denz. 530). Si veda il § 212. Il culto dei santi passava da una diocesi all'altra e così si propagava in tutta la Chiesa.

A cominciare dall'anno 1000 la Chiesa cercò, mediante formule fisse, di regolare a poco a poco il culto dei santi, ma non vi riuscì in modo definitivo che verso il 1600. Nell'epoca post-tridentina sorse la questione teologica. Al tempo del Concilio di Trento Tommaso Badia (1483-1547), Maestro dei Sacri Palazzi, sostenne contro Ambrogio Catarino che la Chiesa nell'onorare i santi poteva cadere in errore. Egli diceva che si doveva credere alla gloria dei santi in generale, ma non a quella di ogni santo in particolare, che bisognava distinguere tra «credere ex pietate» e «credere ex necessitate fidei» (*Schweizer;* Ambr. Catharinus Politus, p. 73, 1910; cfr. pp. 16-63, 144 ss., 220-223). Nelle canonizzazioni la Chiesa non può fondarsi sulla rivelazione, ma solo su testimonianze umane concernenti la vita e i miracoli, testimonianze che vengono esaminate con grande rigore (processus informativus super fama sanctitatis, virtutum et miraculorum). *La quasi-totalità dei teologi, oggi, considera questo giudizio della Chiesa come infallibile, ma la tesi stessa dell'infallibilità della Chiesa in questo caso è diversamente giudicata.* Pesch dice che secondo alcuni è una «pia sententia» mentre secondo altri, tra i quali Benedetto XIV, è «de fide». Egli stesso la qualifica come «theologice certa». È questa una via media che può essere adottata.

Le *difficoltà* da risolvere sono le seguenti: Anzitutto non è assolutamente chiaro se la Chiesa voglia *definire* il fatto che il santo in questione sia giunto alla visione di Dio. Inoltre il giudizio della Chiesa potrebbe riferirsi solo al piccolo numero dei santi canonizzati dal magistero e non al numero di coloro che, prima della prassi della canonizzazione solenne, furono dichiarati santi

dai vescovi, dagli ordini religiosi, e a poco a poco vennero generalmente accettati, senza aver rigorosamente esaminato le ragioni in favore della loro santità. Infine — la principale difficoltà — è impossibile senza una divina rivelazione pervenire ad una certezza *di fede* sullo stato di grazia di un uomo (Trid. S. 6, c. 12, Denz. 805). Si aggiunga che la Chiesa, dopo la morte degli Apostoli, non riceve più alcuna rivelazione pubblica. Certo, nella rivelazione chiusa con gli Apostoli troviamo la promessa *generale* della vita eterna per gli eletti, ma essa non è attribuita in modo *definitivo* a nessuna persona particolare onorata come santa dalla Chiesa. La *predestinazione* è un mistero imperscrutabile. La Chiesa nelle ricerche sulla vita dei santi non si basa su di una testimonianza *divina,* ma su informazioni *umane* ed elementi naturali, che possono sempre essere soggettivi. Dio può testimoniare in favore dei santi per mezzo dei miracoli, ma questi miracoli come la stessa canonizzazione, non hanno un rapporto intimo e diretto con le verità rivelate. S'aggiunga che tali miracoli non possono essere riconosciuti se non da coloro che vi credono, ma tale fede non è obbligatoria. La vecchia controversia se si possa provare un dogma con un miracolo divenuto notorio nella Chiesa, fu risolta negativamente. È ben difficile confutare tali argomenti quando siano *seriamente* esaminati. Quando Eusebio Amort scrive che « dubietas revelationis tollatur per indubitata miracula » non si attiene alla stretta nozione di rivelazione.

Pertanto non si dovrebbe qui parlare della *più alta* certezza dogmatica. Così pensa anche *Scheid,* il quale trattando della infallibilità del Papa nella canonizzazione dei santi (Zeitschrift f. katholische Theologie, 1890, p. 509), scrive: « La difficoltà del problema sta nel trovare una prova veramente soddisfacente di questa infallibilità di cui si afferma l'esistenza. La canonizzazione è propriamente l'estremo limite del campo delle decisioni infallibili. Non è pertanto facile stabilire in modo chiaro e probativo che la canonizzazione in tutta la sua estensione rientri ancora nell'ambito dell'infallibilità della Chiesa ». Il più delle volte, con Melchior Cano, si lasciano gli argomenti particolari e perentori per fondarsi sul « fascio d'argomenti », quasi che il numero debba in qualche modo supplire alla debolezza di ciascun argomento. Scheid stesso s'ingegna di mostrare che la Chiesa intende obbligare tutti i fedeli a credere alla canonizzazione. Certo, sarebbe più sicura una dichiarazione della Chiesa che affermasse che tale è la sua volontà.

Con tutto ciò il giudizio della Chiesa sulla santità di una persona morta merita, senza dubbio, una grande considerazione, tanto a motivo della sua autorità infallibile quanto per la severità e il rigore con cui esamina i titoli per la canonizzazione. Ma in ogni caso gli atti della canonizzazione non possono essere accettati che per fede generale ecclesiastica e non per fede divina. Il fedele non emette un atto di fede speciale nella canonizzazione, ma vi crede con un atto di fede generale, atto col quale accetta nel suo complesso il culto della Chiesa.

Se nel numero dei santi si trova qualche « falso » santo, come Barlaam e Josaphat, il culto relativo che gli è reso va a Dio. Come un re può essere onorato in un falso ambasciatore, così Dio in un falso santo.

6. Le fonti delle decisioni dottrinali della Chiesa sono costituite particolarmente dai simboli della fede e dalle collezioni delle definizioni dogmatiche della Chiesa.

I simboli della fede sono compendi delle verità da credersi. Le definizioni dogmatiche della Chiesa (concili, decisioni *ex cathedra*) mirano a spiegare le verità particolari. La Chiesa in tali definizioni non è legata ad una determinata formula e può emettere le sue decisioni mediante costituzioni, decreti, capitoli e canoni; deve però constare dalle espressioni usate (dogma catholicum, dogma fidei, doctrina de fide tenenda, doctrina revelata, doctrina in Sacra Scriptura contenta, ecc.) che è stata emessa una definizione concernente la fede. Le formule più chiare sono i *canoni;* le spiegazioni e le prove non fanno parte della stretta definizione dogmatica (sono solo *asserta* e non *inserta*). Occorre tuttavia tenerne conto, particolarmente delle prove, specie se sono inserite nella definizione, come s'è fatto più volte nel Concilio di Trento. Cfr. *M. Cano,* De locis theologicis, 5, 5, 4; *Straub,* De Ecclesia Christi, vol. II, p. 192.

Una raccolta di *Atti di Concili* fu pubblicata da *Hardouin* (Paris 1714 ss.); nuovi concili nella « Collectio Lacensis » (1870 ss.); una collezione più completa, anche se meno corretta, è quella del *Mansi* che giunge fino al 1439 e che fu continuata fino al 1900 da Martin. Nota è la *Storia dei Concili* (Konziliengeschichte) di *Hefele* continuata da Hergenroether e Knoepfler; è tradotta in francese con aggiunte e continuazioni da Leclercq. Per l'uso ordinario è indispensabile l'« Enchiridion Symbolorum et definitionum » di Denzinger, 20.a ed. di Umberg. Il « Cathechismus Romanus », di tendenza strettamente tomista, fu pubblicato per ordine del Concilio di Trento sotto la sorveglianza di S. Carlo Borromeo. Ha un grande valore, ma non è decisivo.

Per la vita spirituale. - L'infallibilità della Chiesa non è che la conseguenza logica del fatto ch'essa possiede la verità. Una verità che non generi certezza non è verità e non merita fiducia. Quando si pensa alla facilità con cui tutti gli uomini sbagliano, si resta colpiti dall'infallibilità della Chiesa, che pare un'eccezione incomprensibile. Ma appunto perchè gli uomini hanno la tendenza generale a sbagliare, Dio ha voluto garantire la sua rivelazione da ogni errore, tanto nel suo primo entrare nel mondo, quanto nella lunga via che la porta a ciascun fedele. Se Dio si rivela deve far sì che la sua verità rimanga verità. Perciò Cristo ha detto che il cielo e la terra passeranno, ma che le sue parole non passeranno; la stessa immutabilità l'ha promessa alla sua Chiesa. La parola di Dio e la Chiesa, la rivelazione e l'interpretazione che ne fa la Chiesa sono permanenti, immutabili, al sicuro da ogni errore. L'infallibilità è il faro brillante che attira a sè tutti i veri ricercatori della verità. Per la maggior parte dei convertiti essa è la porta luminosa che li ha condotti alla Chiesa di Dio. Ora comprendiamo S. Paolo: Essere nella Chiesa significa essere nella luce, esserne fuori significa brancolare nelle tenebre. Essere nella Chiesa significa per lui poggiare sulla colonna e sulla base della verità (I Tim. 3, 15); essere fuori della Chiesa invece significa « essere sbattuti qua e là da ogni vento di dottrina, raggirati dagli uomini e sedotti dalle astuzie dell'errore » (Ef. 4, 14). Ed ai cristiani raccomanda: « O fratelli,

state saldi e tenete ben fermi quegli insegnamenti che avete ricevuti » (II Tess. 2, 15): essi hanno un fondamento granitico.

§ 8. - Gradi di certezza teologica e censure.

1. Gradi di certezza teologica. - Confrontando i dogmi nel senso stretto con le verità cattoliche è facile constatare che non tutto ciò che ci insegna la Chiesa è del medesimo ordine, è garantito dalla medesima autorità, è creduto col medesimo assenso di fede. Vi sono diversi gradi. Cfr. §§ 2 e 3.

Il più alto grado di certezza è fornito dalle *verità rivelate*. Il fedele nell'accettarle si appoggia immediatamente sull'autorità di Dio. Che queste verità siano contenute nella rivelazione è garantito dalla Chiesa, la quale le propone a tutti i fedeli cosicchè tutti hanno una sola fede comune. Questa fede è la fede divina e cattolica (fides divina et catholica). I dogmi stessi sono « de fide » o « de fide catholica ». Quando sono proclamati in forma solenne, sono « de fide definita, propositiones de fide, veritates definitae ».

Le *verità cattoliche* sono accettate per l'autorità della sola Chiesa, la quale, nel proclamarle, si basa su motivi soprannaturali e naturali. Queste verità son credute con fede ecclesiastica, ma anche la loro sicurezza esclude ogni dubbio, è infallibile, onde va respinta l'opinione sorta nelle polemiche giansenistiche, secondo la quale per tali verità non si dovrebbe alla Chiesa che una sottomissione esteriore (silentium obsequiosum) e non già interiore. Quanto ai fatti dogmatici ciò è stato dichiarato espressamente da Clemente XI (Denz. 1350). Tuttavia nei due casi il motivo di certezza è differente, poichè le verità cattoliche sono garantite dall'infallibilità solo in forza di un motivo esterno, indirettamente e per partecipazione, mentre le verità rivelate lo sono interiormente e « principaliter ».

Pertanto non si può ammettere con Suarez e Lugo che le *conclusioni teologiche*, in forza della proclamazione formale da parte del magistero, ricevano la caratteristica di dogmi rivelati. La Chiesa non può creare il carattere obiettivo della verità, può solo dichiararlo. Il magistero è subordinato alla verità, non la verità al magistero. Così pensano i Tomisti.

Inoltre si parla di proposizioni teologiche che sono *prossime alla fede* (sententia fidei proxima), quando non sia ancora completamente stabilito che esse sono contenute nella rivelazione o proclamate universalmente dalla Chiesa. Delle *conclusioni teologiche*, che come dicemmo sono intimamente connesse con le verità di fede, si dice che sono garantite *nella* e *con* la fede (sententia ad fidem spectans, sententia fide certa, theologice certa).

Di natura assai soggettiva sono i giudizi teologici *privati* su tesi o proposizioni che vengono presentate come « probabili », come « opinioni teologiche » (sententia probabilis, opinio theologica), come punto di vista ben fondato (sententia bene fundata), come pie opinioni (sententia pia). Si parla anche di opinioni « libere » (sententia libera et disputationis), di proposizioni « tollerate » (sententia tolerata), poichè non vengono riprovate dalla Chiesa anche se gli argomenti sui quali si fondano sono deboli.

2. Censure teologiche. - a) Le affermazioni che non sono conformi al dogma o alla dottrina della Chiesa vengono colpite da parte del magistero con un giudizio di biasimo o di condanna, che si chiama censura teologica (nota seu censura theologica).

Se l'affermazione contraddice direttamente a un dogma propriamente detto, la censura la qualifica di *eresia* (propositio vel sententia haeretica). L'eresia può essere materiale o formale a seconda che si oppone materialmente o formalmente a un dogma (§ 3). La teologia morale intende questa distinzione in un altro senso. Quando l'opinione condannata concerne non un dogma ma una verità cattolica, la censura la qualifica d'*errore* (sententia erronea, error in fide, error catholicus). La « sententia haeresi proxima, haeresim sapiens » è quella contraria alla « sententia fidei proxima ». L'eresia ha la sua radice nella volontà perversa, l'errore nella debolezza dell'intelligenza.

È bene notare che la *censura dottrinale,* di cui si fa questione, non va confusa con la censura penale (censura disciplinaris) pronunciata contro chi viola le leggi ecclesiastiche, come la scomunica, la sospensione, l'interdetto (C.I.C. can. 2241 ss.).

Le altre censure sono di minore importanza e si comprendono facilmente: sententia temeraria, sententia falsa (storicamente falsa), sententia male sonans, sententia captiosa, s. piarum aurium offensiva, s. scandalosa, ecc. È decisivo che le censure vengano pronunciate dal magistero ecclesiastico. Quando fossero pronunciate da un istituto scientifico (università, scuole monastiche) vengono chiamate non censure teologiche, ma dottrinali (c. doctrinalis). Nel Medio Evo le censure della Sorbona di Parigi godevano di un certo prestigio, ma ciò era dovuto all'approvazione generale della Chiesa e non alle censure in sè e per sè.

Ma anche nelle *censure ufficiali* si possono dare più gradi. Possono essere emanate dallo stesso magistero infallibile, sia dal Papa, sia da un concilio generale. Nel qual caso abbiamo un *giudizio infallibile di fede:* prendendo la contraddittoria della proposizione condannata si ha l'esatta espressione della dottrina positiva. La proposizione censurata può essere espressa in forma di negazione o di affermazione; allora si trova la dottrina della Chiesa nel primo caso affermando e nel secondo negando la proposizione in questione.

Essenzialmente diverse sono le censure teologiche quando sono pronunciate non dal magistero infallibile, ma da organi che lo suppliscono, come dai concili provinciali, dai Vescovi, dalle Congregazioni romane (Congregatio S. Officii), oppure da commissioni create particolarmente per esaminare questioni teologiche. Queste decisioni non sono irrevocabili, e possono essere obiettivamente errate. Tuttavia hanno valore, almeno provvisorio, come regole disciplinari ecclesiastiche alle quali l'interessato deve sottomettersi. Le proposizioni censurate non si possono più insegnare e difendere. Perciò s'intende che l'autore censurato, « purchè l'*erroneità* del giudizio non sia *evidente* », deve prestare il suo assenso di fede interna. Quandò la contraddizione della sua opinione con la dottrina della Chiesa non può essere chiaramente stabilita l'autore può, umilmente e privatamente, far valere le sue ragioni presso l'autorità competente, ma dev'essere pronto a sottomettersi al giudizio definitivo.

b) La *forma* della censura non è sempre chiara allo stesso modo. Raggiunge la più grande chiarezza quando la proposizione condannata è riprodotta testualmente o in termini equivalenti ed è accompagnata dalla nota che si merita (damnatio categorica, specialis). Minore è la chiarezza quando più proposizioni sono riunite insieme e colpite da varie censure delle quali ciascuna deve riferirsi ad una delle proposizioni, senza però che si discerna quale proposizione meriti tale censura (damnatio in globo).

Storicamente troviamo le prime censure nella condanna delle erronee dottrine di Eckhart (1329). Delle 28 proposizioni incriminate, le prime 15 e le 2 ultime sono qualificate « articuli haeretici », le rimanenti dichiarate articoli « male sonantes, temerarii et suspecti de haeresi » (Denz. 501-529). Il Concilio di Costanza condannando le 45 proposizioni di Wiclef e le 30 di Huss aggiunse altre 7 censure (Denz. 581-625 e 627-656). Pio v (1567) nella condanna delle 79 proposizioni di Baio usa sei diverse censure (Denz. 1001 ss.; Dict. de théol. cath. t. II, coll. 64-110). Innocenzo x adopera 9 censure nella condanna di cinque proposizioni di Giansenio (Denz. 1092 ss.). Più tardi (1687) vengono le censure di 68 proposizioni di Molinos per opera di Alessandro VIII (Denz. 1221 ss.) e (1690) di 33 errori giansenisti e baianisti (Denz. 1289 ss.); finalmente (1794) Pio VI condanna 98 proposizioni del Sinodo di Pistoia (Denz. 1501 ss.). Sommando le diverse censure usate nei documenti citati si giunge a 28, ma le più importanti sono quelle summenzionate.

c) L'iscrizione all'*Index* è una misura puramente disciplinare che non comporta affatto un giudizio di fede. Al massimo se ne può trarre questa conclusione: il libro messo all'*Indice* è in qualche modo contrario alla fede ed ai costumi, oppure pericoloso per la fede o i costumi, o ancora lo potrebbe essere per le persone meno istruite. Il *diritto* della Chiesa di compilare un *Indice* dei libri proibiti emerge logicamente dal suo potere d'insegnamento; la *necessità*, dal pericolo che la diffusione di cattivi libri, in seguito all'invenzione della stampa, faceva e fa nascere per la fede ed i costumi.

Evidentemente può accadere che condannando un libro all'Indice si metta in luce il carattere antidogmatico e anticattolico di tutta l'opera o di qualche proposizione e lo si colpisca di censura. In questo caso abbiamo una censura espressa e un giudizio preciso della Chiesa circa la fede.

Può accadere che la Chiesa *protegga* la dottrina di persone determinate o di una intera scuola contro le censure private mediante una proibizione di quest'ultime. Non c'è qui un giudizio positivo sulla fede, ma un avviso che deve premunire contro lo zelo teologico troppo spinto e la mancanza di carità fraterna. La dottrina in questione è « liberae disputationis ».

I *Protestanti*, per il loro principio del libero esame ed il conseguente adogmatismo, non sono in grado di comprendere il modo d'agire della Chiesa nelle censure e nell'Indice; nè possono intendere perchè gli scritti teologici debbano portare l'*imprimatur* ossia il permesso di stampa. Tuttavia, come storici, sanno che già gli ebrei avevano la loro scomunica (kherem) e che S. Paolo usa l'anatema (I Cor. 12, 3; 16, 22; Gal. 1, 8 ss.; Rom. 9, 3). Conse-

guenza della libertà dottrinale da essi propugnata è l'attuale confusione della loro teologia che, a ben considerarla, è un'autentica Babele. La libertà di dottrina nella Chiesa cattolica è limitata dall'impegno, che assumono i Sacerdoti e gli insegnanti ecclesiastici con la « professio fidei », di mantenere intatta l'unità della fede e della vita della Chiesa.

3. Giudizio dell'eresia nel cristianesimo primitivo. - I Protestanti come Harnack (Dogmengeschichte, ed. 4, I, p. 439) amano ripetere che la Chiesa primitiva era assai tollerante verso le eresie, come se non avesse conosciuto un dogma propriamente detto, o come se ne fosse ancora priva. Si oppone a questa affermazione un complesso di testimonianze dalle quali emerge che la Chiesa insistentemente pone in guardia dalle eresie (gnosticismo, giudaismo). Per l'*epoca apostolica:* S. Paolo nella Col. 2, 4-23 esorta a guardarsi dalla filosofia; nella Ef. 4, 13 ss. parla del « vento di dottrina » contraria all'unità della Chiesa. Così I Tim. 1, 4, 7; 6, 20; II Tim. 2, 18; 4, 4; Tit. 1, 10, 14; 3, 9 ss.: ἄνθρωπος αἱρετικός = II Pietr. 2, 1: ψευδοδιδάσκαλοι. Ugualmente le due lettere di Pietro, quella di S. Giuda e tutti gli scritti di S. Giovanni (p. es. I Giov. 2, 26, ecc.). Nell'epoca *sub-apostolica* abbiamo la testimonianza di S. Ignazio (Smirn. 2; 4; 6, 2; Trall. 10; 11; Philad. 6, 1; 8, 2; Mag. 8, 1; 10, 3), di Barnaba (Ep. 19, 12: Schisma), della Didachè (11, 2: ἄλλην διδαχήν), di Erma (Vis. 3, 6, 9; 3, 7, 1; Sim. 8, 9, 4; 9, 1, 7; 9, 8, 1: Schisma), di Clemente (1 Cor. 2, 6; 46, 9; 49, 5: Schisma). Anche se la Chiesa antica, nei primi secoli, non era in grado di tenere concili generali per difendersi, tuttavia sapeva opporre alle eresie il « dogma » o Kerygma conservato ed annunciato con perfetta unità e completo accordo, Kerygma ben noto e familiare a quanti avevano ricevuto l'istruzione battesimale. E la forza di questo canone della fede era ancora a quel tempo una protezione efficace e sufficiente per assicurare e custodire gli uomini di buona volontà. Cfr. anche *Schermann,* Kirchliche Ueberlieferung, 1916, vol. III, p. 715.

II. Il principio soggettivo della scienza teologica: la fede

§ 9. - La ragione che prepara la via alla fede.

1. La giustificazione razionale della fede. - La rivelazione è la parola di Dio all'uomo, la fede è la risposta dell'uomo a Dio. La fede percepisce e afferma soggettivamente la verità che Dio ci presenta obiettivamente. Questa fede, come vedremo in seguito, è un atto soprannaturale. Ora come la soprannatura presuppone la natura, così la fede è preceduta da una attività della ragione naturale, ha alcuni « preamboli » (praeambula fidei). Prima della fede occorre una cognizione della esistenza di Dio e della sua rivelazione. Non si può credere a ciò che egli ha detto se prima non si è convinti, in un modo o nell'altro, che Dio esiste e che ha parlato. Il Concilio Vaticano dice che « l'assenso della fede non dev'essere un cieco movimento dell'animo » (fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus), ma invece « un ossequio conforme alla ragione » (obsequium rationi consentaneum; cfr. Rom. 12, 1). Il cristiano non può giungere alla fede con la ragione,

ma può convincersi che è *ragionevole credere* ai misteri. In questo *senso* il Vaticano asserisce che « la sana ragione dimostra i fondamenti della fede » (recta ratio fidei fundamenta demonstrat). Inoltre indica per quale *via* si debba giungere a questa convinzione: mediante l'esame razionale delle testimonianze e dei segni in favore del fatto dell'esistenza di Dio e della sua rivelazione. Questi segni la teologia li chiama « motiva credibilitatis » (Salmo 92, 5): *motivi di credibilità,* non motivi di fede. A proposito lo stesso Vaticano definisce: « Si quis dixerit revelationem divinam *externis* signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, a. s. = Se alcuno dirà che la rivelazione divina non può rendersi credibile per i segni esterni; e che perciò gli uomini si debbano muovere alla fede per la sola interna esperienza o ispirazione privata di ciascuno, sia scomunicato » (Denz. 1812). Il concilio proclama questi segni « signa certissima et omnium intelligentiae accommodata », segni certissimi e adattati alla capacità di ogni uomo. I motivi *interni* (le ragioni del cuore) dell'esperienza religiosa propria di ciascun individuo non sono negati, ma essendo diversi secondo l'età, la cultura, il sesso, i bisogni e l'esperienza non sono universalmente validi. Per questo il concilio si limita ai motivi esterni: i miracoli, le profezie, l'esistenza, la stabilità e l'azione della Chiesa (s. 3, c. 3).

Scienza o fede naturale dei « praeambula fidei »? - Non è necessario, e la Chiesa non lo richiede, che ciascun fedele giunga a convincersi dell'esistenza di Dio e della rivelazione con ragioni *personali;* al contrario, il cristiano *può* ricevere da altri (la Chiesa) queste due verità di ragione e passare quindi alla fede soprannaturale. Certamente avviene così per i fedeli più semplici e forse anche per la maggior parte degli altri. Possiamo quindi affermare che nessuno può credere prima di *sapere* in un modo o nell'altro che Dio ha parlato. La Chiesa non esige che ciascun convertito acquisti, prima della fede, questa conoscenza con una ragione personale; essa si accontenta dell'accettazione dei due fatti sui quali è fondata la sua fede, ma difende il principio della possibilità d'una prova razionale, lasciando poi che la realtà pratica segua la sua via (cfr. S. th. II-II, 1, 4, ad 2 et 5 c.).

Vi sono due giudizi di cui il fedele deve in qualche modo rendersi conto prima di emettere l'atto di fede: la verità divina è credibile (iudicium credibilitatis), la verità divina dev'essere creduta (iudicium credentitatis). Quale sarà la certezza di questi due giudizi? La risposta non è una sola. Gli uni parlano di una « evidentia credibilitatis » (che non va intesa come « evidentia fidei » o « mysterii », il che sarebbe pretto razionalismo); gli altri parlano d'una certezza morale. Mausbach cita *Newmann,* secondo il quale basterebbe « una somma di probabilità » e aggiunge: « L'intenzione espressa di Pio X fu solo quella di condannare la deformazione modernistica di questa opinione (Lament. 25). Secondo S. Tommaso (Quodl. 2 ad 6), Cristo stesso ha influito in modo decisivo sulla fede dei suoi ascoltatori, non solo coi miracoli, ma anche con l'impressione prodotta dalla sua predicazione, col fascino della sua persona, con la bontà e misericordia usate ai peccatori. Quante conversioni alla fede son dovute a motivi personali, all'eroismo d'un martire, all'impressione prodotta dal culto cattolico, alla parola ed all'esempio d'un solo mis-

sionario! » (Religion, Christentum, Kirche, I, 100). Tuttavia ogni teologo deve riconoscere che gli stessi cristiani già credenti vengono fortificati nella loro fede da una solida presentazione dei motivi di credibilità, particolarmente in questo nostro tempo in cui tanto si dice e si scrive contro il valore della fede. * Circa il pensiero di Newmann sopra citato si veda *Aubert,* Le problème de l'acte de foi, 1945, pp. 343-356 e specialmente *J. de Blic,* L'analyse de la foi chez Newmann, Eph. theol. Lov. 1948, pp. 136-145. *

2. Non solo l'intelligenza, ma anche la *volontà* ha un compito importante nell'esame dei motivi di credibilità.

Compito della volontà è di eliminare gli ostacoli naturali, la pigrizia e la leggerezza, l'orgoglio e lo spirito mondano, la passione e l'immoralità, che si oppongono alla serietà dell'impegno nell'inizio della fede. Anche nell'esame dei motivi la collaborazione della volontà è importantissima poichè l'intelligenza non porterà a termine il suo serio e penoso lavoro senza la decisione della volontà. Questo lavoro è già così importante che i teologi ordinariamente ritengono sia necessario il concorso d'una grazia medicinale (gratia medicinalis). È definito, invece, che « la pia inclinazione della volontà alla fede » (pius credibilitatis affectus), che vien da ultimo, non può essere prodotta se non con la grazia elevante (Denz. 178). * « Se l'intervento della volontà, scrive *Aubert,* op. cit. p. 764, si limitasse a dirigere gli sguardi nella buona direzione, la sua azione resterebbe estrinseca. Newmann, la scuola di Blondel, poi i discepoli di Rousselot, hanno messo in luce un'influenza molto più profonda delle nostre tendenze affettive sulla ricerca intellettuale concernente la verità religiosa. La stessa interpretazione dei segni di credibilità e i princìpi grazie ai quali essi assumono il loro valore probante, sono funzione dell'orientamento morale e religioso della personalità. Siccome il Vangelo è un messaggio di amore, i segni che l'accreditano non possono essere riconosciuti che in uno stato di amore almeno incoativo, che ci metta in consonanza con l'amore di Dio per noi. D'altra parte questi segni non assumono il loro vero significato se non per colui che ha il senso dei beni celesti di cui sono messaggeri. Ciò è quanto Pascal aveva già compreso assai bene. D'altronde, molto prima di lui, S. Tommaso aveva pure fatto notare l'importanza delle disposizioni morali per l'interpretazione dei fenomeni soprannaturali (S. th. III, 55, 4) ». *

3. La *prova* che l'uomo deve esaminare i motivi di credibilità e preparare razionalmente l'atto di fede può essere tratta dalla Scrittura e dalla Tradizione. Già nell'Antico Testamento gli incaricati della Rivelazione venivano accreditati da Dio per mezzo di segni esteriori. Ci si doveva guardare dai « falsi profeti » esaminando la loro condotta (Deut. 13 = Mt. 7, 15-22 e Didachè, 11). *Cristo* è favorevole a « ricercare nella Scrittura » la prova delle profezie (Giov. 5, 39); invita a sperimentare la sua dottrina nella vita (Giov. 7, 17). Le sue « opere » devono testimoniare la sua « dottrina » (Giov. 10, 37-38). I discepoli ricevettero da lui il dono dei miracoli che dovevano concorrere a rafforzare la loro predicazione. *S. Paolo* esorta a provare tutto (I Tess. 5, 21) e vuole che il nostro servizio di Dio sia « ragionevole » (Rom. 12, 1). *S. Giovanni* richiede che « si provino gli spiriti » e che non si creda leggermente

a chicchessia, poichè « molti falsi profeti son venuti fuori nel mondo » (I Giov. 4, 1). *S. Pietro* scrive che il cristiano deve « rendere ragione della sua speranza a chiunque lo domandi » (I Pietr. 3, 15). Dunque la fede non deve essere un atto cieco.

I Padri non omisero di esigere l'esame dei motivi di credibilità. *S. Giustino* narra com'egli sia giunto alla fede cristiana mediante la lettura dei profeti (Dial. 7). Gli *Apologisti* difendono il cristianesimo con motivi razionali. *Origene* alla prova delle profezie aggiunge quella dei miracoli, la « prova della forza » per « confermare la dottrina di santità » (C. Cels. 3, 28). Lo stesso fa *S. Ilario* (De Trin. 3, 13). *Tertulliano* fa appello alla testimonianza dell'anima (De testim. animae). *Clemente Alessandrino* dal contenuto di verità e di moralità del cristianesimo trae argomento in favore della sua divinità. *S. Agostino* vi aggiunge la testimonianza della Chiesa: « Non crederei al Vangelo se non mi spingesse l'autorità della Chiesa » (C. ep. Man. Fund. 5, 6). Con altrettanta chiarezza riconosce i diritti della ragione: « ratio antecedit fidem (Ep. 120, 3); intellige ut credas, crede ut intelligas » (Sermo 43, 9).

La *Scolastica* segue il medesimo punto di vista. Ne abbiamo già la prova nella somma filosofica (C. Gent.) di S. Tommaso: si veda in particolare lib. 1, c. 6. Nella S. th. II-II, 1, 4 ad 2, scrive: « L'uomo non crede se non vede che (il cristianesimo) è *credibile* sia per l'evidenza dei miracoli, sia per motivi equivalenti ».

Circa la questione se la certezza di fede già acquisita si possa (per accidens) perdere, anche una sola volta, senza colpa grave, per un errore invincibile, i teologi non sono d'accordo. * Si veda *Guzzetti,* La perdita della fede nei cattolici, Venegono 1940. * Nelle presenti congiunture si deve insistere sul grave dovere che hanno i Pastori di presentare continuamente ai cristiani, la cui fede è in pericolo, motivi di credibilità adatti al tempo ed alle circostanze.

Lettura. - *Consigli fraterni per arrivare alla fede.* - « Suppongo che tu sia in regola con la tua coscienza; tu non hai legami passionali che ti ritengono fuori dal cristianesimo cattolico; tu cerchi. Ecco quello che ti suggerisco:

Una volta posto il problema della fede, non abbandonarlo più, finchè sia risolto in maniera certa. Se per impossibile, lo risolvi in maniera incerta, avrai almeno il beneficio di queste nobili parole di Pascal: "ci sono soltanto due categorie di persone che si possono chiamare ragionevoli: quelle che servono Dio con tutto il cuore, perchè lo conoscono e quelle che lo cercano con tutto il loro cuore, perchè non lo conoscono".

Studia con serietà, medita, perchè chi vede chiaro è l'uomo interiore. L'uomo, invece, che si spande al di fuori, è vittima di allucinazioni successive che lo tengono attaccato a quella sedicente realtà che sta agli antipodi della verità.

Non ti dico: sii sincero, perchè tu lo sei nel senso corrente della parola; ma ti dico: non credere che sia facile essere sincero. Siamo tanto abili a ingannare noi stessi! Chi è veramente sincero con se stesso? Il nostro dovere è pertanto di accettare le affermazioni della nostra anima e prima di tutto il nostro dovere è di scoprirle. Fuggire a se stesso o rifiutare se stesso è il primo peccato dell'anima irreligiosa.

Fatti, dunque, un cuore semplice, un cuore di fanciullo, perchè tutti noi

siamo fanciulli davanti alla verità eterna. Non c'è alcun vantaggio, prendendo un atteggiamento orgoglioso, a collocarci al di sopra della verità eterna, oppure, trascinati da segrete resistenze o da grossolani desideri, a collocarci sotto la verità eterna. Restiamo al suo livello, per quanto possiamo; ma inclinati davanti a ciò che da ogni parte ci supera.

Bisogna studiare la religione con uno spirito religioso, come si studia la scienza con uno spirito scientifico e la poesia con uno spirito poetico. Lo spirito di sottigliezza capziosa non serve. Esigenze smoderate in materia di dimostrazione conducono fuori strada. Non siamo qui nel campo matematico. Richiama quanto dicemmo sopra, citando quel sapiente greco che Dante chiama *"lo maestro di color che sanno"*, Aristotele: *bisogna domandare ad ogni ordine di conoscenza soltanto il genere di certezza che essa comporta.* Tu non pretendi dimostrazioni matematiche per contrarre un'amicizia, per abbracciare una carriera, per prender moglie... "Sarebbe ridicolo", dice Pascal. La religione è cosa morale e come tale esige quel che lo stesso Pascal chiama "ragioni del cuore", secondo quella nota sua frase: "Il cuore ha certe ragioni che la ragione non conosce". Se la religione dev'essere la verità di tutte le anime, deve domandare soltanto ragioni morali. Pensare religiosamente è adottare quelle forme di pensiero che sono più vicine all'amore.

Non lasciarti ingarbugliare da troppe questioni particolari. Non fermarti a tutti i cespugli. Ci sono difficoltà dovunque, per cui se uno si ferma a risolverle, una dopo l'altra, non arriva mai. Va' all'essenziale! Va' al fatto! Tieni presente questa bella sentenza di Emerson: "La vera forza dell'intelligenza consiste nel non lasciare turbare ciò che sappiamo da ciò che non sappiamo".

Ricordati poi che ogni difficoltà particolare del cristianesimo cattolico trova la sua soluzione nell'insieme, e che la coerenza e l'adattamento sono i caratteri distintivi della sua verità. Sforzati, pertanto, di esaminare ogni problema, quando ha importanza e si presenta a te, come il centro di una sfera di verità, dalla quale il problema, come da altrettanti raggi, riceve luce...

Arrivo al mio ultimo consiglio. Il centro della religione è il Cristo: non esitare; va' direttamente a lui. Non è necessario che vi premetta l'intermediario della critica. Essa può venire a suo tempo, perchè occupa il suo posto; ma il contatto diretto con il Cristo ha una ben diversa efficacia. Gesù si prova da se stesso, secondo quelle sue solenni parole: *Io sono nato e sono venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità; chiunque è figlio* (cioè sintonizzato) *della verità, ascolta la mia voce.* Entra, dunque, nel Vangelo decisamente; entra con ingenua semplicità; lascia che il tuo spirito si accosti allo spirito di Gesù, che il tuo cuore gusti quell'ineffabile Persona, che il tuo senso del reale assapori la realtà vivente di quei fatti che certi critici pedanti disseccano e disperdono facendo l'anatomia delle parole. Non sapevano il tuo attaccarti al vero Maestro. Egli è il *Ponte.* Egli è la *Porta;* chi va a lui *non cammina nelle tenebre; ma avrà la luce di vita.*

Non ti farò l'ingiuria di credere che una volta sufficientemente convinto e invitato dal di dentro, tu abbia da esitare a dichiararti tale, per varie considerazioni esterne. Ciò che chiamano rispetto umano è un pedestre rispetto di se stesso. Odi come definisce la conversione il Bonnard: *Il convertito, visto dal di fuori è un uomo che si smentisce; visto dal di dentro, è un uomo che si completa.*

L'essenziale è di decidersi e di spiegare per questo il necessario coraggio,

secondo quelle parole di Leone Tolstoi: "Per la fede come per l'amore, ci vuole coraggio, ci vuole ardimento; bisogna che uno dica a se stesso: io credo".

Infine confidati al tuo Dio, senza del quale sarebbe vano ciò che ti ho detto e ciò che tu potrai fare. La fede, come tutto l'insieme della vita cristiana, è una collaborazione: noi con Dio, Dio con noi, attraverso il suo Cristo, al centro e fino ai confini dell'anima, fino ai confini della vita.

Per conseguenza, prega. Lo puoi, lo devi. Dopo d'aver poste tutte le altre condizioni, ascolta il Cristo che ti parla con le parole di Pascal: "La tua conversione è affare mio; non temere; prega con confidenza, come se pregassi per me".

Se tu farai così, fratello mio, oso prometterti da parte di Dio la certezza della fede, la pace della certezza, cioè quella pace di cui parla S. Paolo, "che trapassa ogni sentimento umano". Avrai quella pace che apre una larga strada alle opere buone e alle ricompense dell'amore.

A questo punto, o fratello, fa' un passo avanti: entra nella fede ed essa ti apparirà luminosa, come sono luminose le vetrate colorate delle cattedrali, che, viste dal di fuori sembrano scarabocchi, mentre splendono quando sono vedute dal di dentro ». *Cojazzi-Sertillanges,* Incredulo? Elle Di Ci, Colle D. Bosco 1945, pp. 81-85 e 91-94.

§ 10. - La fede teologale in sè.

I. Nozione della fede

Concetto cattolico di fede. - Il Concilio Vaticano dice: « Cum homo a Deo tamquam creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest = Poichè l'uomo dipende totalmente da Dio suo Creatore e Signore e la ragione creata è completamente soggetta alla increata Verità, siamo tenuti a prestare a Dio che si rivela, l'ossequio dell'intelligenza e della volontà con la fede. E questa fede che è l'inizio della salvezza per l'uomo, secondo la dottrina della Chiesa cattolica, è una virtù soprannaturale per cui, prevenuti ed aiutati dalla grazia di Dio, noi riteniamo per vero quanto egli ha rivelato, non già per la verità intrinseca penetrata col lume naturale della ragione, ma per l'autorità di Dio stesso che lo ha rivelato e che non può ingannarsi nè ingannarci » (s. 3, c. 3, Denz. 1789).

Spiegazione. - Cerchiamo di mettere brevemente in luce gli elementi principali di questo concetto. La fede è la convinzione nella *verità* della rivelazione nata sotto l'influsso e l'aiuto della grazia divina; suo oggetto è la verità ch'è percepita dall'intelligenza non in forza della propria perspicacia,

ma dell'autorità di Dio che non può nè ingannarsi nè ingannare. Secondo il Concilio di Trento, l'uomo per arrivare alla giustificazione deve credere che quanto Dio ha rivelato e promesso è vero (Denz. 798). La fede senza la carità è ancora vera fede (Denz. 838). Il giuramento antimodernista richiede la seguente professione di fede contro l'agnosticismo: « Certissime teneo ac sincere profiteor, fidem non esse *caecum sensum* religionis e latebris subconscientiae erumpentem, sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatae, sed verum assensum *intellectus veritati extrinsecus acceptae ex auditu,* quo nempe, quae a Deo personali, Creatore ac Domino nostro dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus, propter Dei auctoritatem summe veracis » (Denz. 2145).

È facile *provare* che questa nozione cattolica della fede si trova nella Scrittura e nella Tradizione.

1. La fede nella Scrittura. - Quando si dice che la nozione cattolica di fede è orientata unilateralmente al testo della Lettera agli Ebrei (11, 1): « Est autem fides (πίστις) sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium », l'affermazione è vera se s'intende che la Tradizione è particolarmente legata a questa « definizione » paolina; ma se si vuol significare che la Bibbia contiene in altri passi la nozione modernistica della fede, è falso. Chi dice che Cristo non ha stabilito e provato tesi scolastiche, ma s'è limitato nella sua predicazione a chiedere una fede di sentimento, s'inganna gravemente, poichè la prima parte della proposizione è vera, mentre la seconda è falsa. Certamente, Cristo intese risvegliare il sentimento religioso, ma è altrettanto vero che mantenne con fermezza la sua predicazione di fede anche quando non riusciva ad ottenere risultati. Così è certo ch'egli non presentò la sua dottrina in concetti filosofici, ma è anche vero che non l'ha fondata sui sentimenti religiosi, inafferrabili, ondeggianti e mutevoli. Cristo unì il suo insegnamento ad una esposizione mirante alla conoscenza di fede, perciò semplice e popolare, parlando di Dio Signore, di Dio Padre, di Dio Creatore e Provvidenza; parlando dell'Avvento del regno di Dio, come tempo di grazia e di redenzione, della remissione dei peccati e del giudizio; parlando di sè come Figlio di Dio, titolo questo che difese con forza fino alla morte quale espressione di verità e non parola vuota; parlando dello Spirito Santo e delle consolazioni che apporterebbe, degli ultimi avvenimenti e della sanzione eterna. Non importa se non ha formulato la sua dottrina in tesi scolastiche, ciò che conta è il fatto che l'ha compresa come un complesso di « verità », che devono essere credute, accettate e vissute. È errato dire « che Cristo non ha inteso che introdurci nel mondo dell'al di là aperto alla fantasia ed al sentimento » (*Wohlrab,* Die ntl. Glaubenslehre, 1911, p. 33). « La tua parola è verità » (Giov. 17, 17) e non impressione e sentimento.

Anche il termine biblico che significa credere (πίστις, πιστεύω) prova quanto abbiamo detto. Benchè questa parola, come quasi tutti i vocaboli della Scrittura, abbia parecchie accezioni, ha come significato principale e dominante quello di fede in senso dogmatico. Questo significato si trova non solo in S. Giovanni e S. Paolo, ma anche nei Sinottici. Infatti nei tre primi Vangeli l'oggetto della fede è, oltre il regno di Dio, la persona del Signore, la sua messianità e missione divina. I Giudei che hanno rifiutato l'adesione (πίστις) alla sua dottrina, quando Egli sta per morire, esclamano: « Scenda ora giù di

croce, il Cristo, il re d'Israele, onde noi vediamo e crediamo » (πιστεύειν, Mc. 15, 32; Mt. 27, 42). Cristo si domanda se vi sarà ancora fede sulla terra (τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς) al tempo del suo ritorno nel mondo (Lc. 18, 8). Parla dei piccoli « che credono in me » (πιστευόντων εἰς ἐμέ, Mt. 18, 6). « Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno » (Mt. 24, 35). Tante volte rimprovera ai Giudei di non aver creduto nè a Giovanni nè a lui (Mt. 21, 26, 32). Dice ai suoi che verranno falsi Cristi: « Non credete loro » (Mt. 24, 23, 26; cfr. 27, 43). Di capitale importanza per conoscere il concetto di fede che aveva Gesù è il celebre passo della confessione di S. Pietro (Mt. 16, 16 ss.) poichè qui la fede è formalmente legata ad una rivelazione divina. Nei Sinottici si parla continuamente di fede nel Vangelo (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, già in Mc. 1, 15; cfr. Lc. 8, 12 ss.). Contraria alla fede è l'incredulità (ἀπιστία, Mc. 6, 6; Mt. 13, 58; cfr. Lc. 9, 41; 12, 46).

Per *S. Giovanni* due grandi regni dividono l'umanità e si affrontano: il Regno di Dio, della verità, della luce, della vita e il regno di Satana, della menzogna, delle tenebre, della morte. La fede nel Logos è l'unico ponte che ci fa passare dalla morte alla vita. S. Giovanni usa circa cento volte la parola « credere » (πιστεύειν; I Giov. 5, 4 ha πίστις), ma sempre nel senso della fede dogmatica in Cristo e nel cristianesimo, vale a dire in tutto l'ordine nuovo di salvezza rivelatosi ed attuatosi nel Logos-Dio. Un solo e identico atto di fede abbraccia Dio e il suo Logos: « Credete in Dio e credete in me » (Giov. 14, 1). Al tramonto della sua vita Cristo si compiace con gli Apostoli perchè « hanno creduto che tu mi hai mandato » (Giov. 17, 8). L'incredulità è, nel quarto Vangelo, il grande peccato che conduce alla morte, e la fede la via che conduce alla vita. « Ego sum via, veritas et vita » (Giov. 14, 6).

È vero che *S. Paolo* concepisce la fede solo come pura fiducia nella misericordia di Dio disposto a perdonare le nostre colpe? Dobbiamo anzitutto ammettere che, come nei Sinottici i termini πίστις, πιστεύειν esprimono spesso, ma secondariamente, la fiducia nella potenza miracolosa di Gesù, così in S. Paolo significano sovente la fiducia nella misericordia di Dio. Ma nei due casi questa fede o fiducia si fonda sulla fede dogmatica nella potenza soprannaturale di Cristo e nell'amore misericordioso di Dio. Non solo nelle Lettere pastorali, ma anche in quelle precedenti πίστις, πιστεύειν sono usati da San Paolo per indicare la fede dogmatica. E quando l'Apostolo dice che si crede « nel cuore » usa semplicemente un ebraismo per far comprendere che la vera fede non è esteriore ed ipocrita, ma interiore e sincera. Siffatta espressione non ha mai il senso della fede sentimentale dei Modernisti. D'altronde per gli Ebrei il cuore è l'organo centrale della vita psicologica e perciò della religione. Per S. Paolo la fede è « fede alla verità » (II Tess. 2, 13), « fede in Dio » (I Tess. 1, 8 ss.), è vera conoscenza, benchè conoscenza oscura: « *Videmus* nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc *cognosco* ex parte, tunc autem *cognoscam* sicut et cognitus sum » (I Cor. 13, 12). « Per fidem enim ambulamus et non per speciem: camminiamo per fede e non per visione » (II Cor. 5, 7). « Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem » (Rom. 10, 10). La fede è annunciata esteriormente nella predicazione e accettata dai fedeli come parola di Cristo (Rom. 10, 14-17). « Sed non omnes obediunt evangelio » (ivi 16), si lamenta l'Apostolo (e S. Agostino commenta: « nemo credit nisi volens »), ossia non tutti s'inchinano davanti a Cristo. Ma Paolo fa questa promessa: « Si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde

tuo credideris quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris » (ivi 9). In tutto questo capitolo decimo è questione della fede dogmatica professata, fede nutrita nel cuore e annunciata con la bocca, fede che ci fa cristiani e ci garantisce la salvezza.

Anche gli avversari riconoscono che nelle *Lettere pastorali* si trova il concetto di fede come accettazione del Vangelo, come adesione a verità ben determinate (I Tim. 1, 4, 5, 19; 2, 15; II Tim. 1, 5; 3, 8; Tit. 1, 13; 2, 2). Si riconosce pure che la parola « fede » è già usata, come lo sarà in seguito, nel senso di « regola di fede ecclesiastica » (I Tim. 4, 1, 6; 6, 21; Tit. 1, 1) e, per conseguenza, che il cristianesimo è presentato come una « dottrina » (διδαχή, διδασκαλία) come « una sana dottrina » (Tit. 1, 9; II Tim. 1, 13; 2, 2; 2, 7, 8, 10; I Tim. 4, 6, 16; 6, 3, 4; II Tim. 4, 3), come « verità » (I Tim. 2, 4, 7; 3, 15; 4, 3; 6, 5; II Tim. 2, 15, 18, 25; 3, 7, 8; 4, 4; Tit. 1, 1, 14), come un bene dato in deposito (παραθήκη, I Tim. 6, 20; II Tim. 1, 12, 14). Questa verità (nel momento del Battesimo) è testimoniata dalla Chiesa dalla quale la si riceve (I Tim. 6, 12; cfr. Rom. 10, 9; Filip. 2, 11). Del tutto simile è l'insegnamento di *S. Pietro:* la fede è conoscenza (γνῶσις, ἐπίγνωσις) di Gesù Cristo e della sua opera (I Pietr. 1, 12, 25; II Pietr. 1, 2, 3, 8, 16; 2, 20; 3, 18).

C'era già, nell'epoca apostolica, una professione di fede prima del Battesimo? Gli articoli del simbolo degli Apostoli si trovano quasi tutti, parola per parola, nel Nuovo Testamento. La formula completa non esiste ancora, ma vi sono professioni di fede analoghe. Cfr. *Kunze,* Das Apostol. Glaubensbekenntnis und das N. T. 1911.

In conclusione possiamo affermare che nel Nuovo Testamento la fede considerata *oggettivamente* è il complesso di molte verità particolari che, riunite insieme in un corpo dottrinale, si designano con una sola parola, « fede », « verità », « confessione », « dottrina »; considerata *soggettivamente* è l'adesione a queste verità, e nasce dall'ascoltare un insegnamento che viene da Dio, dagli Apostoli, dai discepoli, dalla Chiesa. E come la fede esiste oggettivamente, è insegnata e ricevuta, così la si può perdere, si può abbandonarla e passare ad una dottrina « eterodossa » (II Tim. 4, 4; I Tim. 1, 19; 4, 1; 6, 10, 21; e I Tim. 1, 3; 6, 3).

Anche alcuni Protestanti accettano queste conclusioni. Così Erwin Wissmann, nel suo studio sui rapporti della fede e della pietà verso Cristo secondo S. Paolo, scrive: « Per l'Apostolo πίστις (fede) è accettazione della missione e contiene come tale la professione della religione cristiana. Si crede al Vangelo, vale a dire al Kerygma, si accetta per vero la *verità* ch'esso contiene. Questo è *credere,* πιστεύειν e non *aver fiducia,* credere nel senso puro e semplice dell'appropriazione affermativa e dell'assenso ». Inoltre egli mostra che questo concetto di fede è anche quello dell'Antico Testamento e del giudaismo posteriore; anzi che le stesse religioni pagane contemporanee al cristianesimo primitivo davano a πίστις un significato simile (*Wissmann,* Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus, 1926, pp. 26 e 43).

La fede secondo la Scrittura è anche un atto di *volontà;* non esclude nè la volontà nè il sentimento ma li congloba. Pertanto non è una semplice adesione teorica e intellettuale, ma anche una fede pratica del cuore, un'attività che abbraccia tutto l'uomo interiore, che lo eccita, lo muove, lo anima. Secondo Gesù Cristo il seme deve cadere su « buon terreno »: « Son coloro

che, avendo ascoltato la parola la ritengono in un cuore buono ed onesto e portano poi frutto per la loro perseveranza » (Lc. 8, 15). Si può accettare la sua parola, ma anche respingerla, come fece Gerusalemme: « Tu non hai voluto » (Lc. 13, 34). Ci son anche gli « stolti e i tardi di cuore a credere » (Lc. 24, 25).

La « mancanza di volontà » è posta in particolare rilievo dal quarto vangelo (Giov. 5, 40; 6, 68; 7, 17; 10, 38). A proposito di *S. Paolo* non è il caso di discutere qui la questione della fede e delle opere. Basti ricordare ch'egli talvolta presenta la fede come un atto di obbedienza verso Dio; tale è la fede esemplare di Abramo (Rom. 4, 20-22) e anche la nostra (Rom. 1, 5; 2, 8; 15, 18; II Cor. 10, 4-6). Per lui l'incredulità è una colpa che merita punizione: « Non omnes obediunt evangelio » (Rom. 10, 16; cfr. 10, 21; 16, 26). « In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides quae per caritatem operatur » (Gal. 5, 6). Questo passo è notevolissimo perchè caratterizza concisamente e nei loro tratti essenziali il giudaismo (circoncisione), il paganesimo (incirconcisione) e il cristianesimo (la fede). Ora senza le opere la fede « è morta », è una fede che possono avere anche i demoni, come dice S. Giacomo (2, 14 ss.) (1).

(1) *R. Aubert* (Le problème de l'acte de foi, 1945, pp. 3-5) così presenta la nozione biblica della fede: « La *pistis* è una nozione complessa che sorpassa di molto la fede nel senso teologico attuale della parola. Già la rivelazione, *apocàlypsis*, emerge dalla Scrittura in modo molto più ampio e concreto, meno nozionale che nella teologia scolastica, come la discesa sulla terra del regno e dei beni messianici, offerti agli uomini di buona volontà. Così anche la *fede*, risposta dell'uomo a quest'offerta dei beni divini, vien concepita come un atto vitale, come una presa di posizione di tutta la persona che si assoggetta alla nuova economia di salvezza e si lega a Cristo, come un'inserzione nell'opera divina alla quale ci si abbandona con una completa sottomissione del cuore ed un'assoluta confidenza nell'efficacia della redenzione portata da Cristo. Questo carattere complesso della *fede*, che congloba non solo la fiducia in Dio e la speranza nella realizzazione delle sue promesse, ma anche l'adozione di una vita nuova, è attualmente ammesso dagli autori cattolici, anche conservatori. Del resto è proprio questo carattere che spiega l'eccezionale importanza della *fede* come principio di giustificazione: la fede è, in una parola, l'atteggiamento cristiano fondamentale, al termine del processo totale della conversione.

D'altra parte è incontestabile che quest'orientazione totale del convertito comporta necessariamente un elemento intellettuale, poichè per abbandonarsi completamente a Dio e al Figlio suo Gesù Cristo, è evidente che occorre qualche cognizione di ciò ch'essi sono, di quanto attendono da noi e di ciò che in cambio promettono. E più ci si allontanava dalla viva impressione che Cristo aveva lasciato in quelli che vissero attorno a lui, più si faceva necessario precisare nettamente il messaggio di Gesù, eliminarne le false opinioni e le deviazioni di ogni sorta, in breve, presentare una dottrina ortodossa, che permettesse al cristiano di pensare correttamente l'oggetto religioso, sostanza della sua vita.

La cosa è quanto mai trasparente negli scritti di Giovanni, i quali esigono di credere a verità ben precise concernenti Cristo e le sue prerogative; qui la fede è un omaggio alla *veracità* di Dio, è assai più che una semplice fiducia nella bontà divina. Non diversamente pensa S. Paolo, e gli stessi Protestanti riconoscono sempre più che la *fede* paolina racchiude, con la fiducia in Gesù Cristo, la cognizione della sua opera esposta nel Vangelo predicato dai missionari. Certo, in S. Paolo, che non ha la teoria del Logos, l'idea di rivelazione non ha la medesima importanza che in S. Giovanni; per lui Cristo è più il *sotèr* che il *didàscalos*, fonte di energia divina più che principio di verità. Tuttavia già nelle grandi epistole si trova l'aspetto dottrinale della fede e in quelle della cattività l'Apostolo sente il bisogno di pre-

2. La fede nella Patristica. - Che i Padri posseggano l'idea cattolica della fede è provato dai fatti storici seguenti: 1) la costituzione di una « regula fidei » ecclesiastica; 2) il fatto, con questo connesso, che si lavora continuamente a partire dagli Apostoli per redigere simboli di fede; 3) l'istituzione del catecumenato e della catechesi; 4) il modo dialettico e polemico di trattare le singole verità di fede, modo già usato dagli Apologisti; 5) le interrogazioni fatte dai giudici pagani ai martiri per conoscerne la fede e il fatto che questi muoiono per le loro convinzioni; 6) il modo di trattare gli eretici che si dovevano evitare e respingere; 7) si esigeva dal Vescovo, come già in Tito 1, 9, che aderisse alla sana parola di fede, per essere in grado di insegnare la vera dottrina e confutare gli avversari (I Tim. 1, 3, 10; 4, 6; 6, 3; II Tim. 1, 13; 2, 15; 4, 3; cfr. I Pietr. 3, 15); 8) infine bisogna notare che ben presto i Padri presero coscienza del problema dei rapporti tra fede e scienza.

* R. Aubert (op. cit. pp. 15-17) scrive: « Il cristianesimo dei Padri è una religione dogmatica in cui la cognizione esatta delle verità rivelate ha un'importanza capitale. La reazione antignostica, uno dei fatti decisivi nella storia del cristianesimo primitivo, fu il risultato della viva coscienza che s'aveva della necessità assoluta di conservare intatta la dottrina ricevuta dagli Apostoli; e il vigore col quale i Padri si opposero alle eresie si spiega con la convinzione che la cognizione di Dio nella sua realtà è una delle condizioni essenziali alla divinizzazione dell'uomo. Dunque il carattere intellettuale della fede è per i Padri indiscutibile. Dobbiamo tuttavia renderci conto di qualche diversità di prospettiva tra la concezione patristica della fede e quella di alcuni teologi moderni. La fede per i Padri è più che la semplice adesione ad una dottrina; è ricevere in sè, mediante la conoscenza, Dio che si comunica all'uomo. Il che spiega la facilità con cui, soprattutto in Occidente, i termini *fides* e *fidelis* vengono talvolta usati, come nella Scrittura, per designare la vita cristiana nel suo insieme. E spiega anche la tendenza di alcuni Padri greci a presentare la fede non solo come conoscenza, ma anche come partecipazione reale dell'anima alla vita divino-umana del Verbo fatto carne, con una conseguente illuminazione dell'intelligenza per cui possiamo contemplare, anche se velatamente, i Beni divini che saranno un giorno oggetto della visione beatifica. Notevole da questo punto di vista è l'interpretazione che la maggior parte dei Padri dà della definizione paolina: "La fede è una certezza delle cose che si sperano". Mediante la fede, essi dicono, le grandi cose che attendiamo da Dio, la risurrezione, la gloria, l'immortalità, divengono così reali ai nostri occhi e così efficaci per la condotta della nostra vita come se già le possedessimo. Per tal modo la fede è concepita come una "unione a realtà che ci sorpassano", come "l'esistenza in noi di ciò che speriamo", o anche "contemplazione mediante la grazia". Essa ridona in parte all'uomo quel potere di visione ch'egli aveva perso col peccato di Adamo. In questo contesto di idee si sviluppano le metafore onde la fede è concepita ora come una *luce*, ora come un *occhio* spirituale ». *

I Padri riconoscono anche il compito e l'*importanza della volontà* nella fede, come risulta dai fatti seguenti: 1) La carità vien sempre posta accanto alla fede; 2) la morale è sempre legata alla fede: le legano il decalogo, la dot-

munire i neofiti contro il pericolo di false dottrine. Egli considera la conoscenza vera del piano provvidenziale rivelato da Dio come un elemento essenziale del progresso spirituale ».

trina delle « due vie » ossia della vita e della morte (Didachè, Barnaba, ecc.); 3) si sopportano per la fede la persecuzione, il disprezzo e la morte; 4) i Padri combattono la fede senza le opere.

Per motivo della sua influenza sulla Scolastica va ricordato in modo particolare *S. Agostino*. A proposito della ragione che precede e prepara la fede, cioè dei motivi di credibilità, egli dice: « Quis enim non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare » (De praed. sanct. 2, 5). Il « cogitare » è udire e ricevere la verità nella predicazione; l'« assentire » è l'adesione alla verità determinata dalla volontà. La fede è « consentire verum esse quod dicitur », ma « consensio autem volentis est » (De spir. et litt. 31, 54; cfr. In Jo. 26, 2; Retract. 1, 23, 3). La fede è il fondamento della salvezza: « Fide igitur impetramus salutem » (De spir. et litt. 30, 51). Di *S. Gregorio Magno* riportiamo la frase così spesso citata: « Fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum » (Migne 76, 1202).

I *Greci* hanno la medesima nozione di fede dei Latini. Per convincersene basti ricordare che proprio nell'Oriente sono sorte le controversie religiose più violente, quelle dei dogmi trinitari e cristologici.

3. La fede nella Scolastica. - La Scolastica, per quanto concerne la nozione di fede, è sotto l'influenza della definizione paolina (Ebr. 11, 1) e di S. Agostino. Conoscenza e volontà sono i due pilastri del concetto di fede ch'essa ha elaborato. Ugo di S. Vittore scrive: « Duo sunt in quibus fides constat: cognitio et affectus, idest constantia vel firmitas credendi... In affectu substantia fidei invenitur, in cognitione materia » (De Sacr. 1, 10, 3). « Fides est certitudo rerum absentium supra opinionem et infra scientiam » (ivi 1, 10, 2). Il grado della conoscenza della fede è diverso (ivi 1, 10, 6). Guglielmo di Thierry, amico di S. Bernardo, scrive: « Fides est voluntarius mentis assensus, Deo inspirante » (Speculum fidei, Migne 180, 370). *L'alta Scolastica* è sostanzialmente concorde sulla nozione di fede. Tuttavia con *Espenberger* possiamo distinguere tre correnti. Alcuni, come Alessandro di Hales, S. Bonaventura, S. Alberto Magno, Scoto, ecc., insistono di più sulla *volontà* e l'amore; altri, come S. Tommaso, Enrico di Gand, Matteo d'Acquasparta, puntano sull'*intelligenza* pur tentando talvolta di introdurre parzialmente i motivi di credibilità nella fede; altri infine scelgono una via di mezzo o anche affatto nuova. Però la nozione di fede è nel suo fondo la stessa per tutti. S. Tommaso dice: « Ipsum autem credere est actus *intellectus* assentientis veritati divinae imperio *voluntatis* a Deo motae per gratiam » (S. th. II-II, 2, 9). * Intelligenza, volontà, grazia, sono le tre forze componenti essenziali dell'atto di fede. « Benchè S. Tommaso non sia stato il primo a darci una teologia sistematica dell'atto di fede — quest'onore spetta a Guglielmo d'Auxerre, vissuto mezzo secolo prima — egli fu però il primo a sfruttare la sintesi filosofica aristotelica per esporre e risolvere i problemi della natura e del meccanismo della conoscenza religiosa. D'altra parte, nonostante le divergenze delle varie scuole, la maggior parte dei teologi posteriori hanno ripreso ed approfondito i problemi dell'atto di fede nel quadro ch'egli ha tracciato. Pertanto gli stessi interventi del magistero ecclesiastico si inseriscono spontaneamente nel prolungamento del trattato scolastico della fede, come fu elaborato da S. Tommaso » (Aubert, op. cit. pp. 43-44). *

Solo il *Nominalismo,* benchè aderente al Credo ortodosso, intaccò sensibilmente la nozione di fede, riducendola quasi completamente ad una questione di volontà e separandola dall'intelligenza. La fede sarebbe una semplice accettazione *fideistica* dei dogmi del cui contenuto il credente non potrebbe avere che nozioni soggettive, elaborate per uso proprio, senza valore oggettivo di conoscenza. Questa concezione scettica od almeno agnostica finì con lo sfociare nella fede di puro sentimento e volontà dei *Riformatori.* Calvino, il dottrinario della riforma, Lutero, Kant, Jacobi, Schleiermacher, Kierkegaard, Barth son tutti fideisti. Quando i *Modernisti* rigettarono, da agnostici, la « concezione intellettuale » dei dogmi e cercarono la fonte della « fede » e dell'« esperienza religiosa » nell'« immanentismo affettivo », ch'era lo « spiritus privatus » dei Protestanti, non fecero che ripetere vecchi errori.

Il catechismo della *Chiesa ortodossa* (ed. di Pietroburgo 1887, p. 2) dice: « La *scienza* appartiene propriamente all'intelligenza anche se possa agire sul cuore; la *fede* appartiene principalmente al cuore, benchè abbia il suo principio nel pensiero ». Abbiamo qui una nozione mistica della fede. Zankov scrive: « La fede è più un'autentica esperienza che un'attività del pensiero » (Das orth. Christentum, Berlin 1928, p. 40).

Distinzioni. - Chiudiamo con l'enumerazione delle principali distinzioni concernenti la fede. Sono chiare di per sè e non hanno bisogno di spiegazioni: 1) « Fides divina » quando si fonda su l'autorità di Dio e « fides catholica » quando viene anche prescritta universalmente dalla Chiesa; 2) « Fides informis » è la pura fede senza la carità, « fides (caritate) formata » è la fede con la carità. A tal proposito dice S. Tommaso: « Oportet quod intellectus sit perfectus per lumen fidei et voluntas sit perfecta per habitum caritatis; et ideo informis fides non habet actum perfectum, et ideo non potest esse *virtus* » (In III Sent. d. 23, q. 3, ar. 1, sol. 2); 3) « Fides mortua » e « fides viva » oggettivamente identiche alle precedenti (Gal. 5, 6; 6, 15; I Cor. 7, 19; Giac. 2, 14-26; Mt. 7, 20-23); 4) « Fides actualis », l'atto di fede e « fides habitualis » il suo abito infuso; 5) « Fides explicita » e « fides implicita », la prima coglie il suo oggetto in quanto conosciuto formalmente, la seconda in quanto inchiuso in un atto di fede generale: credo tutto ciò che la Chiesa insegna; 6) « Fides quae creditur », oggetto della fede o ciò che è creduto, « fides qua creditur » è la fede come atto o virtù del soggetto che crede, fede soggettiva; 7) « Fides theologica » e « fides ecclesiastica »; 8) « Fides per se » e « fides per accidens ».

II. Princìpi della fede

La teologia post-tridentina allo scopo di indagare meglio l'intima natura della fede prese l'abitudine di ricondurla ai *suoi princìpi* e alle sue cause (analysis fidei). A costituire l'atto di fede concorrono questi elementi: 1. La causalità divina della *grazia;* 2. la causalità umana della *libertà;* 3. la materia della fede o il suo oggetto materiale; 4. il *motivo* della fede o il suo oggetto formale.

1. La fede è una grazia. - Il Concilio Vaticano definisce la fede « virtù soprannaturale per cui, sotto l'ispirazione e con l'aiuto della

grazia di Dio, riteniamo per vero ciò che egli ha rivelato » (s. 3, c. 3). Anche la fede informe o morta è, secondo il concilio, un dono di Dio e il suo atto è salutare: « Fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est et actus eius est opus ad salutem pertinens » (Denz. 1789, 1791): La pura fede, anche quando non sia ancora una fede viva, è già una qualche unione dell'anima con Dio e tale unione non è possibile senza la grazia. La Chiesa ha difeso la soprannaturalità della fede, e la necessità della grazia per credere, tanto contro i *Pelagiani* e i *Semipelagiani,* quanto contro i *Razionalisti* di ogni tempo.

Prova. - Poichè la questione sarà trattata a fondo quando studieremo la grazia, ci accontentiamo per il momento di qualche testo: « Nessuno può venire a me se non l'attira il Padre che mi ha mandato... E saranno tutti ammaestrati da Dio. Chiunque ha udito il Padre e ricevuto il suo insegnamento viene a me » (Giov. 6, 44 ss.). « Senza di me voi non potete far nulla » (ivi 15, 5). « È per grazia che siete stati salvati, mediante la fede; e ciò non viene da voi; *è il dono di Dio* » (θεοῦ τὸ δῶρον, Ef. 2, 8). « È, infatti, un dono di Dio, che vi sia stato concesso, per mezzo del Cristo, non solo di credere in lui, ma anche di soffrire per lui » (Filip. 1, 29).

Nell'epoca patristica, la soprannaturalità della fede costituì il tema capitale di *S. Agostino* nella lotta ingaggiata contro i *Semipelagiani,* i quali attribuivano l'inizio della salvezza, quindi la fede, all'energia della volontà libera. S. Agostino ripetè continuamente e con insistenza i testi biblici or ora citati. Il secondo Concilio di Orange (529) conferisce la sanzione della Chiesa al dogma da lui difeso (Denz. 178, 180), e pone così termine ad uno sviluppo dogmatico nel corso del quale alcuni Padri più antichi avevano talvolta usato espressioni non sempre chiare e precise.

La grazia conferisce la soprannaturalità alla fede in due modi: *oggettivamente,* comunicando verità alle quali la ragione umana non potrebbe mai giungere (Denz. 1795); *soggettivamente* con l'infusione di una grazia interiore che eleva soprannaturalmente l'intelligenza e la volontà e dà la capacità e l'inclinazione necessarie per prestare l'assenso di fede a Dio che si rivela e per aderire alla « prima veritas ». Il Concilio di Orange chiama già grazia quella « pia inclinazione a credere » (pius credulitatis affectus), che nasce dall'esame dei motivi di credibilità (can. 5, Denz. 178). Del pari il Concilio di Trento: « Si quis dixerit sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere... posse sicut oportet... a. s. » (s. 6, c. 3, Denz. 813). Ma i teologi generalmente ammettono che già quel movimento anteriore verso la fede, per cui si prendono in esame i motivi di credibilità, sia esso pure, per ragione delle difficoltà che comporta, in qualche modo sostenuto dalla grazia divina (gratia medicinalis). Cfr. il *trattato della grazia,* particolarmente il § 117.

La grazia d'intelligenza, il « lumen fidei », è una illuminazione soprannaturale onde l'anima conosce la verità rivelata, la giudica come divina, la fa sua e diviene capace di partecipare fin d'ora, in modo conforme allo stato oscuro di via, alla vita di conoscenza divina, che sarà perfetta nella gloria del cielo. Questa grazia d'intelligenza non è stata definita esplicitamente come lo fu la grazia di volontà da cui dipende la decisione finale, ma è limpidamente

affermata nella Scrittura e nella Tradizione. Gesù Cristo ne parla più volte: « Caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est » (Mt. 16, 17). « Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me » (Giov. 6, 45). S. Paolo: « Non quod sufficientes simus *cogitare* aliquid (salutare) a nobis quasi ex nobis (ex naturae viribus) sed sufficientia nostra ex Deo est » (II Cor. 3, 5). « Nos autem non spiritum huius mundi accepimus (sapere umano naturale), sed Spiritum qui *ex Deo est ut sciamus* quae a Deo donata sunt nobis » (I Cor. 2, 12). « Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se » (I Giov. 5, 10).

S. Agostino oltre la predicazione esterna esige, per comprendere, una interiore illuminazione: « Interior magister est qui docet, Christus docet, inspiratio ipsius docet; ubi illius inspiratio et unctio non est, forinsecus inaniter perstrepunt verba » (In Jo. 3, 13). « Pertanto se Colui che abita l'interno non rivela, a che servono le mie parole, a che pro i miei discorsi? Chi coltiva l'albero lavora all'esterno, ma all'interno agisce il Creatore » (In Jo. 26, 7). *S. Tommaso:* « Ipse (Christus) est auctor fidei dupliciter, primo eam *docendo,* secundo eam in corde *imprimendo* » (In Hebr. 12, 2).

Mediante la *ragione* si può dedurre la necessità del « lumen fidei » tanto dalla debolezza dell'intelligenza prodotta dal peccato, quanto dall'ordine assolutamente superiore delle verità rivelate. Per raggiungere queste verità soprannaturali, qualunque creatura umana manca di forze e capacità. Non vogliamo con ciò affermare che non si possa credere naturalmente a Dio — la cosa è certissima — ma che non vi si possa credere in modo conforme all'ordine soprannaturale della salvezza. Ecco perchè il secondo Concilio di Orange (can. 7, Denz. 180) dice che l'uomo non può « per naturae vigorem bonum aliquid quod ad salutem pertinet vitae aeternae cogitare, ut expedit », cioè in modo soprannaturale.

La grazia di volontà è ancor più necessaria poichè decide l'intelligenza a prestare il suo assenso alle verità che Dio ci rivela. La fede è « actus intellectus imperatus a voluntate ». L'intelligenza aderisce alle verità rivelate non per la loro intrinseca evidenza, ma sotto l'impero della volontà. Ora la volontà non ha in se stessa, nella sua natura, nè l'inclinazione nè la decisione necessarie per aderire con fermezza e perseveranza alla verità; molte sono le difficoltà, particolarmente difficoltà pratiche, da superare. La volontà ha bisogno quindi di un aiuto soprannaturale. Perciò la grazia della fede è soprattutto una grazia di volontà.

La Chiesa esprime la necessità di questa grazia in diversi modi. Dice che « Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus » (Vaticano); che siamo « *excitati* divina gratia et *adiuti,* fidem ex auditu concipientes » (Trid. s. 6, c. 6); che l'« initium fidei ipseque credulitatis affectus » è un dono della grazia col quale la nostra volontà è convertita dalla incredulità alla fede (Denz. 178).

Gesù Cristo parla di una « attrazione » della grazia verso la fede: « Nemo potest venire ad me (credendo), nisi Pater, qui misit me, traxerit eum » (Giov. 6, 44). S. Agostino commenta: « Et tamen nemo venit, nisi velit. Trahitur ergo miris modis, ut *velit,* ab illo, qui novit intus in ipsis cordibus hominum operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed *ut volentes ex nolentibus fiant* » (C. duas ep. Pelag. 1, 19, 37). « Visorum suasionibus agit

Deus, ut velimus et ut credamus...; profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine » (De spir. et litt. 34, 60).

Anche la *ragione* vede come proprio la volontà, che fu così gravemente ferita dal peccato originale, abbia bisogno della grazia medicinale ed elevante se deve convenientemente e con costanza adempiere al suo compito importantissimo nella fede.

2. La fede è atto libero, morale, meritorio. - La fede è un atto di conoscenza, ma non necessariamente imposto dall'intrinseca evidenza della verità rivelata; è un atto libero e pertanto meritorio. Il Concilio Vaticano definì questo punto di dottrina contro l'errore di Hermes: « Si quis dixerit assensum fidei christianae non esse liberum sed argumentis humanae rationis necessario produci... a. s. = Se alcuno dirà che l'assenso della fede cristiana non è libero, ma nasce necessariamente dagli argomenti dell'umana ragione... sia scomunicato » (Denz. 1814).

Il teologo tedesco Hermes (1775-1831) poneva una distinzione tra la « fede di intelligenza » e la « fede del cuore ». Riteneva la prima come il risultato di argomenti razionali e perciò non libera, l'altra come opera esclusiva della grazia. Solamente la fede del cuore, che corrisponde a quella che i teologi comunemente chiamano fede viva ed operante per la carità, sarebbe soprannaturale e libera. Il Concilio di Trento aveva già proclamato la libertà della fede (s. 6, c. 4: « posse dissentire si velit »). * Sull'errore di Hermes si veda Dict. de théol. cath. s. v. coll. 2293-2295; *Aubert,* Le problème de l'acte de foi, pp. 105-107. *

La Scrittura insegna che la fede sarà ricompensata e l'incredulità punita; occorre dunque che la fede sia un atto libero: « Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit; qui vero non crediderit condemnabitur » (Mc. 16, 16). « Sine fide impossibile est placere Deo » (Ebr. 11, 6; cfr. Giov. 6, 28 ss.; 3, 18 ss.; I Giov. 3, 23; 5, 10; Rom. 1, 5 ss.; II Cor. 9, 13; 10, 5; Atti 6, 7, ecc.).

S. Ireneo scrive: « Non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium homini servavit Dominus... et propter hoc is, qui credit ei, habet vitam aeternam; qui autem non credit Filio, non habet vitam aeternam, sed ira Dei manebit super illum » (Adv. h. 4, 37, 5). Per *S. Agostino* la fede non può nascere senza la libertà: « Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere sacramentum potest nolens; credere non potest nisi volens » (In Jo. 26, 2). E postasi questa obiezione: « Quomodo voluntate credo si trahor? », risponde: « Videte quomodo trahit Pater: docendo delectat, non necessitatem imponendo; ecce quomodo trahit » (ivi 26, 4-7). La volontà spinge l'intelligenza all'assenso, ma non ciecamente; al contrario essa è dall'intelligenza resa consapevole che, nella fede, è questione del bene più grande e più necessario per l'uomo: la sua salvezza.

Da parte sua la volontà può anche rendere servizio all'intelligenza in quanto l'aiuta a conseguire una maggior conoscenza, una maggior chiarezza, una più grande convinzione e decisione nella fede. Gesù Cristo dice: « Colui che fa la verità viene alla luce » (Giov. 3, 21). « Chi *vuol fare* la volontà di lui (di Dio), conoscerà se il mio insegnamento è da Dio » (Giov. 7, 17). Una verità accettata con una conoscenza provvisoria, quando sia vissuta con fervore, si tra-

sformerà sempre in una cognizione di fede più completa. Sovente S. Agostino s'è fermato su quest'idea facendo dipendere il grado della nostra cognizione di Dio dal grado del nostro amore. Ciò è in armonia con la sua nozione di Dio quale « summum bonum ». « Caritas novit eam (veritatem) » (Conf. 7, 16). « Amor est plenitudo scientiae » (De Gen. c. Man. 2, 35). « Eique in quantum caritate cohaesit, in tantum (anima) ab eo lumine illo intelligibili perfusa est » (De div. quaest. 83, q. 46, 2). « Quid ergo agendum est, quid, quaeso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, *prius* caritate plena diligamus? » (De mor. 1, 47). « È l'amore che chiede; è l'amore che cerca; è l'amore che picchia; è l'amore che fa aderire alla rivelazione ed è ancora l'amore che ci tien fermi nell'adesione data » (De mor. eccl. 1, 16, 31). Seguendo il Dottore africano, Riccardo di S. Vittore scrive: « Ubi amor ibi oculus » e S. Tommaso: « Dall'amore di carità nasce la cognizione della verità » (In Jo. c. 5, v. 35). Per questo si volle fare di S. Agostino un avversario dell'« intellettualismo ». A tal proposito *Troeltsch* scrive: « La controversia circa la questione se Agostino sia volontarista o intellettualista non ha senso, come non ha senso l'opposizione che si vuol introdurre tra volontarismo e intellettualismo in genere. Non vi può essere volontarismo assoluto com'è facile vedere in coloro che si son posti agli antipodi dell'antico intellettualismo: Kant, Fichte, e Schopenhauer » (Augustinus, 1915, p. 80). * Cfr. *Gilson,* Introduction à l'étude de S. Augustin, 1929, pp. 295-296. *

3. Oggetto della fede (obiectum materiale). - Sono tutte e sole le verità che Dio ha rivelato. Solo per queste l'autorità di Dio interviene direttamente come testimone e garante; le altre che non derivano dalla pura fonte della rivelazione non possono essere credute con fede divina.

L'oggetto *primario* della fede è Dio stesso considerato in sè; su di lui ed in lui poggia, in ultima analisi, ogni fede; l'oggetto *secondario* sono tutte le sue operazioni nella creazione, nella redenzione, nella divinizzazione (grazia), nella glorificazione delle creature. S. Tommaso distingue ancora gli oggetti della rivelazione in « revelata per se » e « revelata per accidens ». Unendo insieme le due divisioni abbiamo la seguente divisione tripartita: 1) L'oggetto primario e principale è Dio; 2) l'oggetto secondario sono le verità di salvezza; 3) l'oggetto *accidentale* sono le verità rivelate, o meglio, ispirate e riferite insieme alle prime; non hanno un vero rapporto con la nostra salvezza e sono credute insieme alle altre in un atto di fede generale e non espressamente come i dogmi (fides per accidens non per se).

Le *rivelazioni private,* delle quali già parlammo, non entrano nell'oggetto della fede. Eusebio Amort riferisce che su questo punto gli Scotisti, in passato, la pensavano diversamente; i Tomisti seguono S. Tommaso, il quale scrive: « Innititur fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi *si qua fuit aliis doctoribus facta* » (S. th. I, 1, 8 ad 2).

Le *definizioni dogmatiche,* nel loro aspetto formale, non appartengono all'oggetto materiale della fede poichè non sono rivelate nè ispirate; ma vi appartengono per il loro contenuto poichè non sono che la redazione in formule dogmatiche, fatta in modo infallibile dalla Chiesa, delle verità rivelate.

4. Il motivo della fede (obiectum formale). - Il Concilio Vaticano insegna che noi riteniamo per vere le verità rivelate « a motivo dell'autorità di Dio rivelante il quale non può nè sbagliare nè indurre in errore ». I teologi chiamano questa autorità infallibile che ritorna in tutti gli articoli di fede, oggetto *formale* poichè dà loro per così dire la forma d'esistenza, il carattere distintivo. L'autorità divina è l'*unico* motivo di fede poichè è il più alto e nessun altro dopo questo può avere importanza. La fede è precisamente l'atto con cui l'uomo accetta la verità che Dio rivela, *unicamente perchè Dio la rivela,* si fida su la parola di Dio che merita il nostro assenso.

Pertanto non dobbiamo introdurre i motivi remoti (motivi di credibilità) nell'atto di fede, come qualcuno ha pensato. Nè dobbiamo farvi entrare l'autorità della Chiesa. La Chiesa è *regola* di fede e non *motivo.* Propone a nome di Dio ciò che dobbiamo credere, ossia la materia di fede; l'attesta con autorità e imponendola universalmente ed esigendola nel medesimo modo da tutti i suoi fedeli (fides catholica) la rende uniforme, ma essa non ne è il motivo ultimo e decisivo. Per questo S. Leone Magno proibì il « credere *in* Ecclesiam » dell'antico simbolo Apostolico e S. Tommaso giustifica questo testo dicendo che equivale a « credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam » (S. th. II-II, 1, 9 ad 5; *Grabmann,* Lehre des hl. Thomas von der Kirche, p. 122).

La *prova* che Dio stesso è il motivo della fede balza chiara dalla Scrittura e dalla Tradizione. Non si crede ai Profeti ed agli Apostoli, ma a Dio stesso ed al Logos in Cristo. Testi in favore della fede con la mediazione degli Apostoli: Giov. 1, 7; 17, 20; 20, 21; Lc. 24, 48; Atti 1, 8, 22; 10, 41 ss.; negli Apostoli parla lo Spirito Santo (Mt. 10, 20; Giov. 14, 26; 16, 12 ss.). S. Paolo dice che il suo Vangelo è da Dio (Gal. 1, 11; I Tess. 2, 13; I Cor. 2, 1; 1, 17; II Cor. 12, 12); egli non si appoggia alla sapienza umana (I Cor. 1, 20, 22). L'obbedienza della fede è obbedienza a Dio (Rom. 1, 5; 16, 25; II Cor. 10, 5); è un sacrificio a Dio (Filip. 2, 17); il suo contenuto è sapienza di Dio (I Cor. 2, 7-9, 10-13; cfr. Mt. 11, 27; Giov. 1, 18). La fede di Abramo è il suo modello; egli rende onore a Dio e crede contro ogni apparenza (Rom. 4, 1 ss.). Nel Vangelo di S. Giovanni Cristo rimanda i Giudei alle « testimonianze » e ai « segni », ma rimanda quelli che hanno la fede completa al Padre suo ed alla propria divinità (Giov. 2, 11 ss.; 3, 11-18; 3, 31 ss.). Il motivo ultimo è sempre ed ovunque che Dio « verax est » (Giov. 8, 26). Giovanni non dice diversamente: « Se accettiamo la testimonianza degli uomini, la testimonianza di Dio è maggiore; e la testimonianza di Dio è quella ch'egli ha reso relativamente al proprio Figliuolo » (I Giov. 5, 9).

Che i *Padri,* nella loro fede, si appoggino su Dio e non sulla ragione e sulla Chiesa è facile a provarsi 1) dalla netta distinzione che pongono tra fede e scienza, a partire da Clemente Alessandrino; 2) dal modo con cui insistono sui misteri di Dio, della Trinità, dell'Incarnazione; 3) dall'impegno usato a provare le verità di fede con la rivelazione scartando le altre autorità, particolarmente contro le eresie; 4) da una massa di testimonianze particolari che potremmo riportare testualmente. Così S. Agostino dice: « Quod Deus videt, crede tu » (Enarr. in Ps. 36, 2, 2).

La *Scolastica* fu generalmente unanime nell'affermare questa dottrina. S. Tommaso: « Si igitur in fide consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quod veritas prima » (S. th. II-II, 1, 1). La *teologia post-tridentina* illustra una citazione di *Eusebio Amort:* « Nec auctoritas Ecclesiae, nec auctoritas Scripturae Sacrae, nec revelatio Dei scilicet verbum divinum, nec ipsa veracitas Dei in loquendo, nec omnipotentia Dei, nec fidelitas in servandis promissis, nec ipsa omniscientia divina, nec aliud attributum divinum moveret intellectum humanum ad firmum assensum, nisi in Deo intelligatur *veritas prima ex se subsistens* ac perennis seu in *essendo* » (De fide, disp. 11, q. 1).

5. Conoscenza dell'oggetto formale. - Questa conoscenza presenta una difficoltà. Se tutte le verità rivelate devono essere credute a motivo dell'autorità di Dio, in qual modo possiamo aver certezza di questa autorità? Tanto più che dev'essere una certezza così ferma da reggere tutti gli atti soprannaturali di fede che noi emettiamo. Se si afferma che giungiamo a questa certezza mediante una conoscenza razionale o naturale, si pone in pericolo la soprannaturalità dell'atto di fede; se invece esigiamo una conoscenza di fede o soprannaturale salviamo la soprannaturalità dell'atto, ma rischiamo di cadere in un « regressus in infinitum ». Infatti questa conoscenza soprannaturale ne richiede un'altra come condizione, quest'altra una terza e così di seguito. Tra i vari tentativi di soluzione di tale « analysis actus fidei », tentativi che hanno suscitato una celebre controversia tra Suarez e Lugo, specialmente tre meritano d'essere ricordati (1).

Per *Suarez* anche la conoscenza dell'oggetto formale della fede dev'essere soprannaturale. L'autorità di Dio non è solo *motivo* di fede, ma anche oggetto di fede. Crediamo *perchè* Dio ha rivelato, *ciò che* ha rivelato e *che* ha rivelato. La « prima veritas » come il « factum revelationis » dev'essere conosciuta soprannaturalmente. « Sola evidens cognitio, quod Deus sit prima veritas, non sufficit pro fundamento et obiecto formali fidei, sed necessaria est fides infusa huius veritatis ». E: « Revelatio Dei dicentis res fidei, credenda est fide divina et infusa » (De fide, disp. 3, ss. 6 e 12 e 7).

Lugo combatte l'opinione di Suarez perchè o comporta una serie infinita o cade in un circolo vizioso (De virtute fidei, d. 1, ss. 6 e 7), e propone una soluzione secondo la quale i motivi di credibilità entrano a costituire la fede; essi non sono semplicemente condizione dell'« actus fidei », ma concorrono a produrlo; non sono soltanto « motivi di credibilità », ma anche « motivi di fede ». Ecco come egli illustra la sua opinione. La prima verità « Deus verax est » è conosciuta immediatamente, come conclusione evidente della nozione di Dio. La seconda verità « Deus locutus est » il credente la conosce ancora da se stesso in modo immediato: infatti occorre distinguere la rivelazione dai segni che l'attestano; questi, coi miracoli e gli effetti morali del cristianesimo, sono sempre presenti ai fedeli i quali si rendono conto così del fatto stesso della rivelazione in modo concreto benchè un po' oscuro.

(1) Il lettore non specialista in teologia può saltare a piè pari questa astrusa questione e riferirsi a quanto è detto nella *lettura* apposta al presente paragrafo.

Questi segni sono, secondo *Franzelin,* come tanti raggi che fanno risplendere ai nostri occhi la parola di Dio e manifestano la sua origine divina. Come si riconosce un amico dalla sua voce, uno scrittore dal suo stile, così si riconosce la rivelazione da siffatti motivi di credibilità. Per l'intera questione concernente ciò che in dogmatica, dopo Gregorio di Valenza, si chiama « analysis actus fidei » oppure « resolutio assensus fidei in sua principia », si veda *Franzelin,* De div. trad. et S. Script. Appendix cc. 4 ss.

Una nuova soluzione, proposta da *Pesch, Billot, Schiffini, van Noort* ed altri teologi, può riassumersi nel modo seguente:

1) L'autorità di Dio che si rivela è unicamente conosciuta mediante i motivi di credibilità, perciò in modo mediato.

2) L'atto di fede non è un atto discorsivo, una conclusione logica nella quale una proposizione è conosciuta e ammessa in forza della proposizione precedente. Quest'atto coglie immediatamente l'intero oggetto della fede *in un solo* assenso. Così, per esempio, quando crediamo alla Trinità non crediamo prima all'autorità divina e poi al dogma delle tre Persone, ma con un solo e semplice assenso cogliamo sia la Trinità sia l'autorità di Dio conosciuta in antecedenza con una conoscenza naturale. In tal modo l'autorità di Dio non è oggetto materiale di fede — non bisogna quindi chiederci *perchè* vi si crede — ma motivo (ut quo, propter quod) di cui si è già convinti altrimenti. Con ciò si elimina il punto più difficile dell'analisi della fede.

3) Il motivo di fede è l'autorità di Dio ma l'autorità di Dio in sè, non la conoscenza che ne abbiamo. Benchè non conosciamo l'autorità divina che naturalmente, la conosciamo tuttavia come un'autorità avente il più alto prestigio morale davanti alla quale non ci rimane che inchinarci quando essa parla (Vatic. s. 3, c. 2). Per questo anche la volontà le sottomette immediatamente e completamente l'intelligenza. L'adesione che prestiamo all'oggetto della fede può dunque essere superiore per fermezza a qualunque altra adesione nonostante che la nostra convinzione della veracità di Dio e del fatto della rivelazione sia semplicemente certa. E tuttavia quest'atto d'adesione ha solo Dio per motivo.

4) Pertanto il problema circa l'origine della nostra conoscenza dell'autorità divina non ci deve più preoccupare poichè non riguarda più il *motivo* della fede, ma la condizione previa della fede. Io chiedo a qualcuno: Perchè credi alla Trinità? Egli mi risponde: Perchè Dio l'ha rivelata e merita assolutamente la mia adesione. Chiedere poi perchè Dio meriti fede non ha senso per colui che conosce Dio. Ma se chiedo: Come si conosce Dio? la mia domanda non concerne più l'oggetto formale ma la sua previa condizione. Lo stesso vale per la fede umana. Accetto una tesi proposta da S. Agostino o S. Tommaso a motivo della loro autorità, non per motivo degli argomenti che la critica può portare in favore di questa tesi. Ma donde trarre la soprannaturalità dell'oggetto formale? La grazia non può produrla *obiettivamente.* Si risponde che la conoscenza dell'autorità di Dio è naturale, ma questa stessa autorità è in sè soprannaturale poichè il fatto della rivelazione e l'utilizzazione della verità e della veracità divina non sono dovuti alla nostra natura, come il loro fine non è naturale, ma soprannaturale. Cfr. *Pesch,* Praelectiones, vol. VII, ed. 3, pp. 144-162; *Straub,* De analysi fidei, 1922, che contiene uno sguardo generale della questione dalla Scolastica ai nostri giorni.

Lettura. - *Struttura «personale» della fede.* - Jean Mouroux, in uno studio pubblicato prima nella rivista *Recherches de science religieuse* (1939, pp. 59-107) e poi, in un volumetto dal titolo: *Je crois en toi* (Paris 1949), cerca di presentare la fede dal punto di vista non analitico e astratto, ma sintetico e concreto ossia nella sua struttura esistenziale. Ne riportiamo le idee principali nel riassunto di *Aubert* (Le problème de l'acte de foi, Louvain 1945, pp. 618-622).

1. La fede cristiana nei suoi princìpi oggettivi è «l'appello di Dio Tripersonale, per mezzo di Gesù Cristo, ad una persona umana». L'oggetto della fede non è una verità astratta: la *Veritas prima,* infatti, è la Verità sussistente, cioè Qualcuno, un Essere personale, Dio stesso, e l'affermazione delle formule dogmatiche è un mezzo per tendere verso la Persona beatificante che è il mio fine ultimo. «La percezione di fede è, s'è lecito dirlo, una percezione dinamica — *perceptio tendens* — ed è appunto questo movimento d'adesione, di affermazione, di desiderio che definisce l'atteggiamento spirituale del credente... Perciò l'atto di fede è una affermazione ed un amore, un amore che cerca una Persona e l'afferma per possederla». Si aggiunga che, di fatto, è unicamente attraverso la figura eminentemente concreta di Cristo che noi troviamo il vero Dio, che è il Dio Padre, Figliuolo e Spirito Santo.

L'azione personale di Dio nella fede si afferra ancor meglio quando lo si consideri come testimone che rende testimonianza a se stesso. Con la sua grazia, con la sua parola e i segni che l'accompagnano, Dio c'invita personalmente alla fede.

Dapprima vi è una vocazione interiore alla fede: Dio agisce personalmente con la sua grazia nel più intimo segreto di ogni anima per farle realizzare la sua vocazione unica; l'attira con un istinto nuovo ch'egli depone in essa e che spiega come la fede, questo «salto in un altro mondo», non sia sragionevole: l'uomo «sa che si getta non nel vuoto, ma tra braccia che si schiudono per accoglierlo».

E mentre si insinua nell'anima, Dio parla attraverso labbra umane: quelle di Cristo, quelle della Chiesa che lo prolunga; e dei *segni* manifestano che questa parola di testimoni umani è effettivamente la parola vivente e personale di Dio. Questi segni non sono «materiali astratti di convinzione, princìpi di dimostrazione tecnica», ma interventi di Dio in favore di un'anima o di un gruppo di anime: personali nella loro origine e dotati come tali di un significato concreto perchè destinati a rivelare la presenza e l'azione di Dio, i segni sono inoltre indirizzati ad una persona determinata. «Un miracolo compiuto dinanzi ad una folla non è diretto a quella folla come tale, ma ad ognuno di coloro che formano la folla. Esso parla agli occhi nello stesso tempo che la grazia parla al cuore, e solo dalla *congiunzione* di questi due elementi della testimonianza — segno esteriore e grazia interiore — erompera l'atto di fede». Poco importa che il segno abbia poco valore obiettivo agli occhi di una ragione critica impersonale, se è sufficiente a convincere una tale anima che «lì c'è il dito di Dio», se «dà la possibilità ad un'anima di riconoscere, con la certezza vissuta delle intuizioni personali, la presenza del Dio di verità e di beatitudine» e di raggiungere così, in una maniera difficilmente comunicabile, ma perfettamente solida, il motivo formale della fede, la testimonianza di Dio che mi parla attraverso labbra umane.

2. Nel suo movimento soggettivo, che costituisce la risposta dell'uomo

alla chiamata divina, la fede si presenta come « l'incontro di due Persone » in un atto insieme semplice e complesso. « Una persona non può essere raggiunta nella sua realtà con un puro lavorìo critico, col movimento della ragione che incontra e risolve *problemi*... La persona si conosce *in un contatto spirituale e con un fatto di comunione* ». Questo poi può essere più o meno intenso (donde la differenza tra fede informe e fede formata), ma l'amore e la conoscenza vi si trovano sempre indissolubili, poichè è la persona umana tutta intera che si apre per accogliere il Dio che la chiama, per unirsi « alla Persona adorabile che la renderà beata ». L'analisi potrà dissociare nell'atto di fede diversi elementi, ma questa è anzitutto una *totalità concreta,* ove « la conoscenza e l'amore non sono realtà... che si congiungono dal di fuori, ma forze che s'attraggono dall'interno poichè traducono uno slancio più profondo di loro stesse... Non bisogna dunque cercare l'unità dell'atto di fede sul piano della conoscenza e dell'amore; occorre cercarlo più profondamente, là ove la conoscenza e l'amore fanno unità, *nello slancio spirituale della persona stessa* ». Fatti come quello della conversione di Claudel, in cui il convertito sperimenta la dissociazione tra un centro spirituale trasformato e una superficie cosciente tranquillamente persistente, confermano del resto che la fede non è, anzitutto, un cambiamento sul piano degli elementi coscienti di questa vita, ma « sul piano dell'atteggiamento spirituale che li comanda, li genera, li organizza ».

3. Questo modo concreto, personale, di concepire la fede illumina alcune questioni concernenti la fede stessa. Anzitutto la coesistenza della sua certezza con la sua oscurità. Adesione fiduciosa *ad una Persona che vede,* non deve stupire che la fede sia superiore quanto a fermezza alle certezze intellettuali ordinarie, benchè sia ad esse inferiore quanto all'evidenza. Essa partecipa alle condizioni di ogni conoscenza in cui una persona si rivela ad un'altra: « una persona non si raggiunge al termine di una serie di relazioni astratte », bensì su un piano non discorsivo, ove non penetra la pura ragione: « l'universo delle persone è un mondo in cui non s'entra veramente se non con l'amore ». Inoltre non si tratta qui di entrare in contatto con un'esistenza spirituale qualsiasi, ma della rivelazione di una Persona *divina* attraverso un testimonio *umano* e, per colmo della disgrazia, la persona che nasce alla fede è ferita nella sua intelligenza e volontà e non dispone, per questo fatto, che di concetti « carnali » doppiamente inadeguati al loro oggetto.

Viene poi la questione sì dibattuta della credibilità. Mouroux pensa che sia cosa importantissima distinguere, da una parte, un problema di percezione o discernimento, da risolversi personalmente dall'anima in causa, e che riconosce i segni di Dio nella loro « totalità concreta »; e, d'altra parte, un problema di verificazione o di « discernibilità », in cui l'intelligenza e la riflessione critica esaminano questi stessi segni sotto incidenze varie, per mostrare non ch'essi sono effettivamente segni di Dio, ma che tale affermazione non solleva alcuna obiezione valida sul piano delle tecniche scientifiche. Si tratta di rendersi conto lealmente dei limiti di questo lavoro di verificazione critica e della necessità di porsi deliberatamente su un piano personale, anzi religioso, per scorgere in tali segni una testimonianza, vale a dire la presenza e la manifestazione di Dio che ci parla. « Poichè la testimonianza è l'azione e l'impegno di una Persona, la sua comprensione esige uno sforzo di tutta la persona... Non si comprende un segno riallacciandolo per deduzione ad

un principio generale: lo si comprende invece ricollegandolo alla persona che lo crea e l'utilizza ». Così dunque, « *ricerca* della persona, ecco ciò che spiega la percezione dei motivi di credibilità; *incontro* della persona, ecco ciò che spiega la certezza della fede ». Quindi, quando si tratta, com'è nel nostro caso, d'una chiamata soprannaturale, la piena comprensione dei segni « esige un'attenzione ed un desiderio sollevati dalla grazia », poichè non si raggiunge una persona senza un atto di comunione; e questo atto richiede un sacrificio sovrumano quando occorre aprire l'autonomia chiusa della persona e la sua più inviolabile intimità per incontrare il Dio personale. È caratteristico constatare che il razionalismo contemporaneo, il quale manifesta un'estrema ripugnanza all'idea di un atto intellettuale comandato da un appetito, anche se spirituale, assai spesso rifiuti il problema della persona o ne dissolva la realtà.

L'ultima applicazione di questa struttura « personale » della fede riguarda il classico tema della trasmissione della fede per via di testimonianza. Questa non si deve intendere solamente come una pura e semplice trasmissione intellettuale appoggiata da argomenti, ma come un irradiamento in tutta la vita dello slancio spirituale che anima il cristiano. « Normalmente è attraverso la persona cristiana che si deve fare riconoscere la verità cristiana. L'uomo, essendo un essere in tensione e desiderio di comunione, vibra fin nelle sue profondità al contatto del fratello totalmente impegnato. Tutto il suo essere sarà afferrato da questa testimonianza di una vita ». Il vero cristiano, con la sua vita stessa, manifesta l'azione e la presenza di Dio, adempiendo così il suo compito di testimone, che è quello di « trasmettere un invito ».

§ 11. - L'intelligenza nella fede.

Come vi è un sapere che prepara e introduce la fede così ve n'ha uno che la segue, ch'è fondato in essa. Sono però essenzialmente distinti poichè il primo è puramente naturale, l'altro soprannaturale, per lo meno in quanto i suoi princìpi devono essere conosciuti e mantenuti nella fede. Abbiamo così, come spiega il Concilio Vaticano (s. 3, c. 3) due ordini di conoscenza: uno naturale e l'altro soprannaturale; e in ambedue i casi si tratta di vera e propria conoscenza, la quale nel secondo caso si chiama scienza della fede. Nascono qui due questioni: 1) Com'è possibile giungere a questa scienza della fede? e 2) quali le sue relazioni con la ragione?

1. Già la *Scrittura* richiede una qualche conoscenza della fede come balza nettamente dalla nozione biblica di fede sopra esposta e come vedremo al § 12.

La *Chiesa primitiva* teneva conto di quest'esigenza nell'insegnamento impartito ai catecumeni prima del Battesimo; ma ben presto la conoscenza della fede va differenziandosi e assume forme diverse. La maggior parte dei fedeli si limitava ad accettare semplicemente e senza indagini l'oggetto della fede; altri invece, dotati di maggiore cultura, volevano penetrare nelle profondità del cristianesimo, cercando di scoprire la connessione delle sue grandi

verità. Costoro erano spinti a quest'indagine dalle esortazioni della Scrittura, dalle proprie esigenze culturali, dagli attacchi della filosofia e dalle eresie che sorgevano nel seno stesso della Chiesa. Se ne parlerà più a lungo in seguito.

Abbiamo qui due *avversari* estremi: *i fideisti* (tradizionalisti) i quali sostengono che le verità di fede si possono solo credere e non approfondire con la ricerca scientifica la quale in materia di fede sarebbe impossibile, inutile ed anche dannosa; *i semi-razionalisti,* come Hermes, Günther, ecc., per i quali le verità di fede vanno credute provvisoriamente, perchè, in seguito, col progresso del pensiero umano, si potranno ridurre a verità di ragione.

La Chiesa ha condannato i due avversari. Ha riconosciuto il diritto e il dovere della ragione *nella* fede e non solo *avanti* la fede; ha precisato il valore e l'ambito della ragione nei riguardi della fede e perciò determinato la natura della scienza della fede e stabilito dogmaticamente i rapporti tra scienza e fede. Il Concilio Vaticano così si esprime a proposito della teologia o scienza della fede: « La ragione illuminata dalla fede, quando cerca con impegno, con amore, con sobrietà, consegue, con l'aiuto di Dio, una qualche intelligenza dei misteri, anche fruttuosissima, e ciò sia per l'analogia con quelle cose che conosce naturalmente, sia per il nesso degli stessi misteri tra loro e coll'ultimo fine dell'uomo » (Denz. 1796).

Pertanto possiamo determinare il *carattere* della scienza della fede. La *fede* e la *teologia* sono di genere diverso: la prima è una virtù data da Dio e propria di tutti i cristiani credenti; la seconda è una speculazione teorica condotta con le energie dello spirito umano sulle verità della fede. La fede salva, la teologia produce i sapienti (1).

2. *La fede e la scienza non possono mai contraddirsi.* « Ma benchè la fede sia superiore alla ragione, non vi può essere in nessun modo vero disaccordo tra fede e ragione, poichè lo stesso Dio che rivela i misteri e infonde la fede ha posto nello spirito umano la luce della ragione. Dio non può negare se stesso e il vero non può mai contraddire al vero. La falsa apparenza di contraddizione deriva di solito dal fatto che i dogmi della fede non sono compresi ed esposti secondo la mente della Chiesa, o anche dal fatto che false opinioni ed immaginazioni son ritenute per dettami della ragione. Definiamo dunque che ogni asserzione contraria alla verità della fede illuminata è affatto falsa » (Vatic. s. 3, c. 4, Denz. 1797; C. Gent. 1, 7). S. Tommaso: « Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero

(1) « Se tutti i fedeli son tenuti, nel limite del possibile, ad acquistare un'intelligenza chiara, distinta, profonda, universale della fede, questa possibilità non è eguale per tutti o le circostanze non le permettono di manifestarsi. Essa esige, oltre a grazie particolari, disposizioni morali e intellettuali, attitudini sviluppate da una cultura non comune.

Questa intelligenza più perfetta non è dunque la conoscenza abituale dei semplici fedeli, non è la sola fede esplicita. È quella che i Padri greci, specie dopo Clemente, chiamano *gnosi,* e i latini, dopo S. Agostino, chiamano *intellectus fidei,* e gli Scolastici *scienza della fede.* Essa è in parte una ricompensa accordata da Dio alla vita di fede, alla meditazione attenta del suo oggetto, e in parte frutto degli sforzi personali. A seconda che risulta principalmente dalla perfezione morale e religiosa, dall'influenza della grazia oppure dal lavoro del pensiero, si chiama teologia contemplativa o teologia scientifica ». *Scheeben,* Dogmatique, I, n. 888.

demonstrari contrarium, manifestum est, probationes, quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta » (S. th. I, 1, 8; cfr. C. Gent. 2, 4).

Il Concilio aggiunge che la ragione stessa può ricevere dalla fede un valido aiuto e non poca luce. « La fede fa libera e sicura dagli errori la ragione e l'arricchisce di molteplici cognizioni ». È facile rendersi conto della esattezza di tale affermazione quando si paragoni, per esempio, la filosofia di S. Tommaso con quella di Aristotele dalla quale pur tuttavia deriva, e si esamini a lato della filosofia tomistica la filosofia moderna. Occorre pure sottolineare che la fede cattolica non nuoce, come spesso si afferma, al progresso della cultura. La Chiesa ha respinto tante volte quest'accusa (Denz. 1799).

Poichè anche da parte di qualche cattolico s'era presa sul serio quest'accusa, per rispondervi si escogitò la contraddittoria teoria della *doppia verità:* una dottrina può essere vera *filosoficamente* e falsa *teologicamente.* Così pensarono, dopo Averroè, alcuni membri dell'Università di Parigi (1300) e qualche umanista con Pietro Pomponazzi († 1524). Il quinto Concilio Lateranense (15-12-1517) li condannò (Denz. 738). Nell'epoca moderna l'errore fu ripreso da *Frohschammer* e nuovamente condannato dal Concilio Vaticano; poi rinacque con *Loisy* che distingue il Cristo della fede e il Cristo della storia, li dice inconciliabili e vuole che siano puramente e semplicemente separati (Denz. 2084, 2085, 2109, 2146).

Qual'è la *necessità* della scienza della fede? I teologi rispondono che la teologia non è necessaria ai singoli fedeli per la loro salvezza, ma che per la *totalità della Chiesa* essa è utilissima e di grande vantaggio poichè giova sia ad alimentare la vita di fede all'interno della comunità cristiana, sia a difenderla esternamente dagli attacchi degli avversari.

Per la vita spirituale. - L'atto fondamentale della nostra religione è la fede. Ciò che S. Paolo dice della vita naturale in Dio vale con maggior ragione per la vita soprannaturale. « In lui abbiamo la vita, il movimento e l'essere ». È con la fede che raggiungiamo Dio e lo possediamo. Ogni qualvolta vogliamo muoverci verso Dio abbiamo bisogno della fede. Non c'è preghiera, non c'è dominio su noi stessi, non c'è sacrificio, non c'è atto di pazienza, non c'è uso dei sacramenti, non c'è elemosina, non c'è ascetismo, che oggettivamente ci giovino, se quest'atto fondamentale di fede non dà a tutte queste cose vita e slancio. Di più: tutte queste cose dipendono nella loro intensità ed estensione dal grado della fede. La fede è la radice di tutta la vita soprannaturale; perciò S. Paolo dice concisamente che il « giusto vive di fede ». Se questa radice è sana circola potentemente la linfa, se è malata tutte le fonti della vita inaridiscono. Ma la fede è dono della grazia di Dio e conquista della volontà dell'uomo: deve dunque attingere la sua esistenza e la sua vita in due mondi. La volontà è nelle nostre mani, la grazia nelle mani di Dio. S. Tommaso consiglia di esercitare sovente la fede e perciò di rispettare soprattutto, per *motivo* di fede, la veracità divina. Se qualcuno respingesse coscientemente e pertinacemente anche un solo articolo di fede, perderebbe tutta la grazia della fede e quindi non avrebbe più per le verità, che ritiene ancora, la vera fede, ma una convinzione qualsiasi (S. th. II-II, 5, 3).

§ 12. - Il progresso dogmatico.

1. Immutabilità sostanziale del dogma. - Il Concilio Vaticano conclude il suo insegnamento sulle relazioni tra fede e scienza con alcune dichiarazioni sul *progresso dogmatico.* Anzitutto respinge la falsa idea secondo la quale questo progresso sarebbe un cambiamento sostanziale della verità, un accrescimento della rivelazione. Contro quest'errore afferma l'*immutabilità* e l'*indefettibilità* essenziale della dottrina di fede.

« La dottrina di fede, che Dio ha rivelato, non è stata proposta agli ingegni umani come un'invenzione filosofica da perfezionare, ma è stata affidata come deposito divino alla Sposa di Cristo, perchè la custodisse fedelmente e la annunciasse con magistero infallibile. Quindi si ha da ritenere sempre quel senso dei sacri dogmi, che una volta dichiarò la santa Madre Chiesa, nè mai da quel senso si ha da recedere col pretesto e con le apparenze di una più alta intelligenza » (Denz. 1800). In un relativo canone l'idea erronea del progresso dogmatico, sovente sostenuta nella nostra epoca, è stata colpita di scomunica (Denz. 1818).

La *ragione* teologica di questa dottrina risiede nel fatto che la rivelazione è stata chiusa con gli Apostoli, e nell'infallibilità della Chiesa, la quale non può errare nelle sue dichiarazioni dogmatiche che sono pertanto irreformabili (cfr. § 7). *Cristo* diede la missione agli Apostoli d'insegnare ciò che aveva loro comandato (Mt. 28, 20). *S. Paolo* non ammette neppure che un angelo del cielo possa cambiare il Vangelo (Gal. 1, 8; cfr. II Tim. 1, 14). Cristo è « auctor et consummator fidei » (Ebr. 12, 2). Questo è pure il costante insegnamento della Tradizione come si può vedere al § 4.

2. Il vero progresso dogmatico. - Non v'è dunque cambiamento *sostanziale* del dogma, nè progresso *assoluto,* bensì un progresso *accidentale* e *relativo,* e consiste nel fatto che la Chiesa *conosce* in modo sempre più profondo e più preciso le verità del « depositum fidei », le *spiega* in modo sempre più chiaro e le esprime e le *propone* con formule sempre più perfette. Questo progresso nella conoscenza soggettiva della verità e nella loro formulazione oggettiva è desiderato e favorito dalla Chiesa: « Cresca dunque, e molto e fortemente progredisca col susseguirsi delle età e dei secoli, l'intelligenza, la scienza, la sapienza, tanto dei singoli, quanto di tutti, tanto di ciascun uomo quanto di tutta la Chiesa; ma nei limiti dello stesso identico dogma, nello stesso significato, nella stessa dottrina = Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia » (Denz. 1800).

Prova. - Già S. Paolo esige un progresso nella conoscenza della fede fino a raggiungere una determinata perfezione (I Cor. 2, 6-16; 3, 1 ss.; Filip. 1, 9; Col. 1, 6, 9 ss.; 2, 2 ss.; Ef. 1, 17-19; 3, 3 ss.; 3, 18 ss.; 4, 13 ss.; 5, 9-14). Egli

traduce le verità cristiane nella lingua greca allora usata, la κοινή, e crea un gruppo di termini teologici (χάρις, χάρισμα, ἀποκάλυψις, πνεῦμα, δικαιοσύνη, πίστις, ecc.). Lo stesso dicasi di S. Giovanni che si serve del greco per esporre le verità evangeliche predicate da Gesù in aramaico, e crea per lo scopo un certo numero di termini fissi (λόγος, φῶς, ἀληθεία, ζωή, ecc.). Dobbiamo però affermare, contrariamente alla storia razionalistica dei dogmi, che il contenuto di questi termini è un contenuto prettamente cristiano e non quello del culto dei misteri pagani.

Mentre nell'epoca apostolica ci si atteneva alla semplice ripetizione delle verità rivelate e alla loro pratica applicazione, a partire dal secondo secolo, invece, si cominciò a difendere alcuni dogmi, quali quelli del Logos e della Risurrezione, facendo ricorso a concetti ed espressioni filosofiche e teologiche. Nel secondo secolo Ireneo e Tertulliano, polemizzando contro lo gnosticismo, fissarono la dottrina della « regula fidei » e della Tradizione. S. Cipriano sviluppa la dottrina della Chiesa contro le tendenze scismatiche, e nel contempo approfondisce le questioni del Battesimo, della Penitenza, dell'Eucaristia. L'età agostiniana si occupa dei problemi della grazia, dei sacramenti, della Chiesa. Le questioni trinitarie e cristologiche discusse a Nicea vengono studiate fin nelle loro ultime conseguenze. Nell'epoca scolastica si scrutano il « Filioque », la transustanziazione, la « visio beata », le questioni sacramentarie, ecc. Nell'ultimo periodo che corre dal Concilio di Trento a noi ci si occupa della controversia coi Protestanti, dei problemi moderni sulla fede e la scienza, della Chiesa e primato del Papa, della Mariologia.

Correlativo a tale evoluzione *obiettiva* del dogma si ha uno sviluppo nel linguaggio e nelle *formule*. La lingua ecclesiastica latina fu creata da Tertulliano e Cipriano; non se ne trova ancora traccia in Minucio Felice. I termini « persona, trinitas, substantia » elaborati da Tertulliano continuano tuttora a vivere nella teologia. S. Agostino arricchì questo vocabolario con i termini « verbum, elementum, sacramentum et res, character ». La Scolastica, con gli sviluppi posteriori della teologia posttridentina, arricchì questa terminologia. Ricordiamo solo la terminologia sacramentaria (materia, forma, effectus, ecc.) come i vocaboli « satisfactio (S. Anselmo), transubstantiatio, infallibilitas ». Altrettanto avvenne nella Chiesa orientale, che aveva fin dai primordi una terminologia fissa nella Bibbia greca (i Settanta) onde poteva partire per gli ulteriori sviluppi. « Alessandria, capitale della cultura intellettuale profana, fu la culla naturale della teologia della Chiesa » (Bardenhewer). Atene non ebbe quasi nessuna importanza. Ad Alessandria brillarono come stelle di prima grandezza Clemente ed Origene. Dobbiamo ricordare i termini: οὐσία, ὑπόστασις, φύσις, ὁμοούσιος, μονάς, ἑνάς, θεάνθρωπος, ἐνανθρώπησις, ἐνσομάτωσις, ἔνσαρκος, παρουσία, θεοτόκος.

I *Padri* erano vivamente coscienti di potere e dovere collaborare allo sviluppo dogmatico. Classico testimone di questa coscienza è S. Vincenzo di Lerino al quale si riferisce lo stesso Concilio Vaticano. Ma ciò ch'egli scrisse nei celebri capitoli 28 e 32 del *Commonitorium* si può già trovare in Tertulliano: « Manente forma eius (regula veritatis) in suo ordine quantumlibet quaeres et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas » (De praescr. 14; cfr. 12). Similmente scrive Origene: gli Apostoli « manifestissime tradiderunt » ciò che è necessario a tutti per la salvezza; per le altre cose hanno solamente detto « quia sint » e non « quomodo sint » onde gli amanti della sapienza le

debbono spiegare a seconda delle loro possibilità. Ugo di S. Vittore dice: « Crevit itaque per tempora fides in omnibus ut maior esset, sed mutata non est, ut alia esset » (De Sacr. 1, 10, 6).

3. Cause del progresso. - 1) Lo *Spirito Santo* che vive ed agisce nella Chiesa e la guida per tutta intera la verità (Giov. 16, 13). 2) Le *eresie* che costringono a spiegare più chiaramente quei dogmi che esse misconoscono o negano. S. Agostino riconosce questa funzione dell'eresia e in quanto alla questione della grazia discolpa i Padri più antichi, che usavano espressioni poco precise; riferendosi al Crisostomo dice: « Vobis nondum litigantibus *securius* loquebatur » C. Jul. 1, 6, 26; cfr. Civ. 16, 2, 1). Acutamente parla delle verità che più tardi si chiamarono « virtualiter revelatae » e dice che l'eresia, suscitando nella Chiesa la competenza di uomini spirituali, ha servito a chiarirle (Enarr. in Ps. 54, 22). 3) Il genio particolare con cui i singoli Padri ed anche i vari popoli cristiani considerano la rivelazione e se l'appropriano vivendola. Così i Greci sono più portati alla speculazione, mentre i Latini amano piuttosto le questioni pratiche concernenti la Chiesa e la vita cristiana. 4) Anche la filosofia e la cultura profana esercitano un'influenza sullo sviluppo dogmatico. Ricordiamo il platonismo, l'aristotelismo, l'umanesimo (filologia, storia, critica), lo storicismo. 5) Per il progresso personale nella conoscenza dei misteri della fede i Padri, specie S. Agostino, raccomandano spesso non solo lo studio, ma anche la preghiera e la purezza del cuore. S. Agostino dice che bisogna « petere, pulsare, orare ».

Il Concilio Vaticano, parlando del progresso dogmatico, tiene anche conto dell'attività privata dei teologi singolarmente o collettivamente presi. I competenti sanno come singoli maestri o particolari scuole abbiano incrementato il progresso scientifico. Così è della teologia. Si pensi a S. Atanasio, a S. Agostino, alla Scolastica, al Tridentino. Leone XIII rinnova l'invito del Concilio Vaticano alla collaborazione: « Fieri potest... ut quasi *praeparato studio* iudicium Ecclesiae maturetur » (Enc. Providentissimus). Già Vincenzo di Lerino rivolgendosi allo studioso dice: « La tua spiegazione renderà più chiaro quello che prima era oscuramente creduto... Tuttavia insegna la medesima verità che tu hai appreso così che se la esponi in modo nuovo, non dica nulla di nuovo » (doce ut, cum dicas *nove,* non dicas *nova,* Comm. 27).

4. Come avviene il progresso dogmatico? - Si possono fornire tre o quattro spiegazioni.

1. Si ricorre all'analogia dell'*organismo,* come fa S. Vincenzo di Lerino. « La religione cristiana, scrive egli, deve conformarsi alla legge dei corpi viventi, i quali, nel decorso degli anni, si sviluppano ed assumono le loro giuste proporzioni, ma rimangono identici a quello che erano. C'è una bella diversità tra il fiore della giovinezza e la maturità della vecchiaia, eppure i vecchi son quegli stessi individui che un tempo eran giovani... Piccole son le membra d'un fanciullo, più grandi quelle dell'adolescente, ma son sempre le stesse... Così conviene che il dogma cristiano nel suo progresso segua queste leggi, cioè si rassodi con gli anni, si dilati col tempo, si perfezioni con l'età, rimanendo però incorrotto ed illibato » (Comm. 29). Inoltre Vincenzo sfrutta anche l'analogia del seme usata da Cristo stesso per descrivere lo sviluppo del regno di Dio. Per molto tempo ci si accontentò di questa spiegazione senza

che si sentisse la necessità di approfondirla. « Il Medio Evo, scrive Rademacher, mancava troppo di senso storico e di scienza biologica per essere attratto da una spiegazione così fortemente orientata verso la storia e la biologia » (Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma, 1914, p. 67).

2. *Newmann* pone l'accento sul carattere spirituale dell'evoluzione, chè le verità non si sviluppano come piante. Egli afferma che il progresso dogmatico si comporta come quello d'una *idea* vivente, la quale, nella lotta con altre idee concorrenti, si sviluppa, si fortifica, si modifica, si perfeziona, distruggendo altri elementi, ma anche assorbendoli senza perdere la sua identità, come la verga di Aronne assorbiva le verghe dei maghi egiziani. Quando parla dell'assorbimento di idee estranee egli pensa al culto, alle cerimonie, all'onore reso ai Santi, alla filosofia. Newmann enumera sette note caratteristiche del vero e sano sviluppo: a) *Preservazione del tipo* o dell'idea centrale che deve rimanere; b) *continuità dei princìpi,* che restano invariati; c) *potenza di assimilazione,* per cui l'idea madre assimila elementi omogenei; d) *connessione logica* tra i precedenti e le conseguenze; e) *anticipazione dell'avvenire,* per cui i primi abbozzi rispondono allo sviluppo definitivo; f) *azione conservatrice sul passato,* per cui non si contraddice all'antica verità; g) *vigore nel tempo,* ossia lunga durata della dottrina che si sviluppa. * Per le dovute spiegazioni con relative esemplificazioni si veda *Oeuvres philosophiques de Newmann,* Paris 1945, pp. 318-356; cfr. anche pp. 168-176 e Dict. de théol. cath. t. IV, coll. 1632-1634. * Sembra che Newmann sia stato influenzato dal pensiero di Möhler; per lo meno la sua teoria è identica a quella del teologo tedesco. Questi due grandi genii persero un po' del loro prestigio per il fatto che i Modernisti si facevano belli del loro nome e della loro autorità. Ma, poichè Newmann e Möhler tengono fermissimamente all'identità dogmatica e alla regola di fede, dobbiamo riconoscere che tra essi e i loro pretesi discepoli c'è una diversità essenziale.

3. *Franzelin* ha proposto una terza spiegazione: quella di uno sviluppo logico speculativo dell'idea principale nelle sue ultime e più sottili idee secondarie. La spiegazione armonizza con una affermazione di S. Tommaso, il quale dice che il dogma dell'esistenza di Dio racchiude in sè tutto ciò che crediamo essere eternamente in Dio, nel dogma della Provvidenza è compresa tutta la dottrina della salvezza, in quello della Redenzione umana è implicitamente contenuta la Incarnazione di Cristo e la sua Passione: « Sic ergo dicendum est quod, quantum ad *substantiam* articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem; quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium patrum licet *implicite.* Sed quantum ad *explicationem* crevit numerus articulorum, quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus cognoscebantur implicite » (S. th. II-II, 1, 7). *Franzelin,* De div. trad. sect. 4. Si noti però che in questo testo S. Tommaso tratta dello sviluppo della rivelazione; dello sviluppo del dogma parla nei due articoli seguenti.

4. È bene riunire le tre spiegazioni e non fermarsi esclusivamente ad una sola. Certo, l'evoluzione è conforme a quella di un essere vivente, ma non segue sempre rigidamente un identico schema. Quando si accetti il punto di vista di S. Vincenzo non bisogna dimenticare che il dogma non è un organismo fisico, il quale si sviluppi regolarmente per virtù di un'interna energia, bensì un'entità spirituale il cui progresso è intermittente e giam-

mai finito. Se si segue Newmann non va dimenticato che l'evoluzione non ebbe sempre questo corso mistico, dolce e poco didattico, ma assai spesso si è realizzata in dure e violente lotte d'idee. Se si accetta la spiegazione di Franzelin è bene ricordare che l'evoluzione del dogma non si attua solo mediante sillogismi e analisi di idee, ma anche per l'azione vitale del culto e della vita morale e specie per l'azione immanente dello Spirito Santo nella Chiesa e negli individui. Ecco perchè è opportuno unire le tre spiegazioni. Si è anche pensato che per una più adeguata spiegazione fosse più utile servirsi di una nuova analogia, quella del lievito (Lc. 13, 21). Ma forse conviene abbandonare ogni analogia e tentare di comprendere in sè un fatto la cui nozione non può certo essere racchiusa in una sola analogia. Tuttavia l'analogia del lievito spiega meglio lo sviluppo *morale,* il quale non ha certo poca importanza per l'evoluzione dogmatica. Concludendo, sarà opportuno ricordare che lo sviluppo dogmatico, in quanto abbraccia anche la sistemazione delle verità cristiane, è dovuto quasi esclusivamente all'attività logica, cui la Scolastica ha sottoposto il dogma. Sicchè l'odio verso la Scolastica va di pari passo con l'odio verso il dogma.

5. Spiegazioni erronee e deficienti. - Secondo *Ant. Günther* l'originario deposito della fede altro non conteneva che poche verità fondamentali e qualche fatto storico; da questo nucleo primitivo s'è sviluppato più tardi tutto il sistema della fede. Principio dello sviluppo è lo Spirito Santo, causa principale la filosofia. Ciò spiega perchè le formule dogmatiche debbano cambiare col progresso filosofico; esse non sono vere che relativamente. L'opinione di Günther fu respinta dal Concilio Vaticano.

Per *Harnack* il vangelo puro, che non conteneva dogmi, si unì all'ellenismo e a poco a poco divenne il cristianesimo dogmatico. Questo nel corso dei secoli continuò ad aumentare i suoi dogmi, pur sempre protestando che non mutava l'antica dottrina. È vero che la sostanza del vangelo non è andata completamente perduta in questa mescolanza con la filosofia; ma è anche vero che il continuo progresso del dogma altro non fu che una continua corruzione del cristianesimo. La meta ideale dello sviluppo dev'essere un ritorno all'antico cristianesimo adogmatico. - Critica: Harnack esagera enormemente l'influsso della filosofia sul cristianesimo; quest'influsso non fu *materiale,* ma solo *formale,* ossia la filosofia greca non portò nessuna verità al cristianesimo, ma servì solo di forma o di veste per la sua espressione. Inoltre egli misconosce la necessità della crescita per la verità viva. Del resto l'ideale che propone è impossibile, com'è impossibile ricondurre un uomo alla sua infanzia, un albero al suo germe.

Secondo *Loisy* l'evoluzione dogmatica è cosa naturale e logica; egli però riduce la sostanza della dottrina cattolica non al Cristo della storia, ma al Cristo della fede, e ritiene che i dogmi altro non siano che determinate espressioni della rivelazione (progresso della scienza religiosa) sempre in atto nell'umanità. I dogmi mutano continuamente. Come si vede egli elimina l'idea di evoluzione e la sostituisce con quella di una *creazione* assolutamente nuova. Vi è un dogma in divenire (dogma in fieri), non un dogma nell'essere (dogma in esse). Questa opinione sostenuta non solo da Loisy, ma anche da Leroy e, in genere, dai Modernisti, fu condannata da Pio x (Denz. 2058, 2065, 2079, 2080).

La *Chiesa scismatica greca* restringe l'evoluzione dogmatica, che essa intende come la Chiesa cattolica, artificiosamente e arbitrariamente ai primi sette concili generali (1). La ragione di quest'arbitrio inconseguente sta in ciò che il suo stato di Chiesa *acefala* la rende incapace di proseguire l'evoluzione. Rimprovera alla Chiesa romana di introdurre dogmi completamente nuovi, mentre essa conserverebbe intatta e pura la dottrina antica. Cfr. in proposito *A. Palmieri,* Theologia dogm. orthodoxa, I, pp. 31 ss. *Idem,* Il Progresso dogmatico, pp. 67 ss.; si veda specialmente *Jugie,* Theol. dogm. christ. orient. vol. IV, pp. 468-482. Nella Chiesa orientale non mancano tuttavia teologi i quali riconoscono essere « necessario che la Chiesa riprenda la sua attività dogmatica venuta meno con la separazione ». Così *Svetlov* lamenta amaramente che « la Chiesa nelle questioni di scienza e di coscienza taccia o, ciò ch'è peggio, ci rimandi all'epoca remota dei sette concili per trovare una risposta, mentre oggi ben altre questioni ci assillano... Abbiamo assoluto bisogno di un nuovo, di un ottavo concilio ecumenico! È necessario che si faccia l'unione delle Chiese » (Zeitschrift für kath. Theologie, 1918, p. 135). Ma nessuno sa dire come si possa fare un tale concilio senza il Papa.

I *Riformatori* accettarono, come i Greci, una qualche evoluzione dogmatica che fu fissata nei tre primi simboli, l'apostolico, il niceno-costantinopolitano e quello di Atanasio. Il moderno Protestantesimo liberale respinge ogni dogma e cerca di forgiarsi un cristianesimo adogmatico. A proposito del cristianesimo primitivo enumera diversi tipi di dottrina, come quello dei Sinottici, di S. Paolo, di S. Giovanni, di S. Giacomo.

Un metodo affatto nuovo, escogitato dalla critica liberale, consiste nello spiegare il cristianesimo primitivo unicamente dal punto di vista della *storia delle religioni.* Il cristianesimo sarebbe un miscuglio di idee cristiane e di antiche religioni misteriche. Con questo metodo si studiano particolarmente S. Paolo e S. Giovanni. Si veda *Karl Prümm,* Christentum als Neuheitserlebnis, Friburgo in Br. 1939; *Jacquier,* Les mystères païens et S. Paul, Dict. Apol. t. III, coll. 964-1014. Altra bibliografia sarà citata in seguito.

(1) « La Chiesa ortodossa accetta come dogma la dottrina contenuta nei primi sette concili ecumenici, ma non si ferma qui. I fedeli devono sforzarsi di penetrare le verità che credono, servendosi della filosofia e della teologia, ma soprattutto dell'intuizione del cuore puro, cioè della contemplazione mistica o almeno di una profonda esperienza religiosa. In questo aspetto mistico, che affascina in modo speciale l'uomo moderno, è evidente il pericolo di cadere in un vago soggettivismo religioso. In realtà però nei fedeli ortodossi questo pericolo è scongiurato dalla funzione della Chiesa come maestra di verità e sostegno indefettibile della fede. In questo senso vanno intese le parole del teologo ortodosso Zankov circa il progresso dogmatico: "La Chiesa stabilisce una relazione intima e vitale tra i fedeli e la dottrina. Questa viene spiegata e formulata completamente nello sforzo continuo per comprenderla. Sotto questo aspetto soggettivo-formale è possibile, anzi esiste di fatto, un progresso nel dogma. Oggettivamente invece la dottrina della Chiesa rimane immutata. Sempre più ricca diventa solo la forma e l'appropriazione da parte dei fedeli" (Das Orthodoxe Christentum, ecc. 41 ss.) ». *Algermissen,* La Chiesa e le Chiese, 1944, p. 479.

CAPITOLO TERZO

Metodo e compito della dogmatica

§ 13. - Il metodo della dogmatica.

1. Metodo. - Non si può stabilire aprioristicamente il metodo di una disciplina poichè esso dipende non solo dalle regole e dai princìpi scientifici, ma anche dalla materia che deve trattare. La filosofia, la storia, le scienze naturali hanno il loro proprio metodo. Così la teologia. Essa è una scienza positiva; la sua materia è data dalla rivelazione e perciò non deve crearla, ma si limiterà a ordinarla, sistemarla, scrutarla speculativamente. La dogmatica ha quindi presupposti, sia rispetto alla materia, sia rispetto al modo di trattarla.

a) Il primo punto balza evidente da quanto abbiamo detto sin qui. La dogmatica deve esporre in modo ordinato le verità rivelate, verità che si presentano ad essa come un tutto completo; non occorre dunque che accresca la sua materia con ricerche scientifiche, con indagini di psicologia e di storia religiosa, come non ha da estendere il suo esame ad un campo completamente estraneo a quello della rivelazione positiva.

Le analogie tratte dalla storia delle religioni, analogie che oggi si ama cercare nelle antiche religioni misteriche, hanno per la teologia solo un'importanza estrinseca; esse mostrano che il culto cristiano risponde ad un generale bisogno umano di redenzione, e che tali religioni, anche nelle migliori ipotesi, non sono che un'ombra della religione cristiana. Ora la luce non può essere rischiarata dall'ombra. La Trinità cristiana, ad esempio, non ha nulla di comune con quella di Plotino; il Logos cristiano non ha nulla di comune con quello dello Stoicismo o di Filone; la redenzione cristiana non ha nulla di comune con quella dello Gnosticismo o di Budda; i sacramenti cristiani non hanno nulla di comune con quelli degli antichi misteri. Il dogma cristiano deriva dalla rivelazione; quello non cristiano dai bisogni religiosi dell'umanità. Cfr. *Bartmann,* Dogma und Religiongeschichte, 1922; *Prümm,* Christentum als Neuheitserlebnis, 1939, trad. it. presso Morcelliana, Brescia.

Accettata la rivelazione, il modo dogmatico di trattarla è ancora essenzialmente positivo. Non è quindi possibile svilupparne razionalmente il contenuto, ossia dedurlo da una o più *idee generali* o verità fondamentali. Sembra che *S. Tommaso* veda nell'idea di Dio un'idea fondamentale di questo tipo, quando dice che nella teologia ogni cosa deve essere considerata « sub ratione Dei » (S. th. I, 1, 7). Ma con ciò non intende affatto che tutta la materia dogmatica possa essere dedotta da quest'idea. Certo, Dio in se stesso e nel suo agire è l'ordine, la logica e l'armonia suprema, ma la sua azione esteriore (ad extra) dipende non solo dalla sua libertà, ma anche in certo qual modo dalle azioni libere dell'uomo. Per questo fatto l'attività rivelatrice di Dio ha un certo carattere di contingenza, di indeterminatezza, di particolarità e un

contenuto imprevedibile. La rivelazione ci apparirà sovente lacunosa: mancano talvolta le connessioni logiche. Per questo la Scolastica trattando filosoficamente i dogmi deve spesso ricorrere ai cosiddetti *motivi di convenienza.* Il teologo, mediante lo sviluppo speculativo di un'idea fondamentale in una determinata materia, come quella di Dio, del regno di Dio, della Chiesa, non è in grado di scoprire alcunchè di nuovo.

b) In secondo luogo il teologo è vincolato per il fatto che è un membro della Chiesa in cui trova il complesso delle verità che costituiscono l'oggetto del suo studio. Lavora attorno a quest'oggetto in modo personale, ma nel senso fissato dalla Chiesa. Nella dogmatica, più che in ogni altra disciplina la trattazione dev'essere « ecclesiastica », poichè corrisponde alla *fede professata* dalla Chiesa e, anche nei punti secondari, è sempre in stretto contatto con questa fede.

Una discussione dei dogmi, libera, puramente razionale, che non tenesse conto dei presupposti summenzionati, sarebbe contraria tanto all'intima natura dei dogmi stessi, quanto al senso della Chiesa quale regola prossima di fede. Appunto per questo il Concilio Vaticano ha respinto il metodo del dubbio *positivo.* I teologi parlano soltanto di dubbio metodico che non solo è permesso, ma anche assai utile per l'approfondimento e la difesa del dogma. * Si veda *Congar,* Théologie, Dict. de théol. cath. t. xv, coll. 490-491, ove tratta della vita del teologo nella Chiesa. *

2. Ripartizione della materia. - La dogmatica è la dottrina di *Dio* e della sua *opera;* perciò si divide in due parti principali delle quali la prima studia *Dio in se stesso,* la seconda le *azioni* di Dio nel mondo.

Prima fra tutte le azioni divine è la creazione il cui prodotto principale è l'uomo con il suo destino eterno e soprannaturale. L'uomo, messo alla prova da Dio, s'allontanò dal suo fine soprannaturale e cadde nel peccato: Volendo Dio ricondurlo a questa destinazione, era necessaria la Redenzione, la quale per essere perfetta, esigeva di per sè l'Incarnazione. Ma non era sufficiente la Redenzione obiettiva, occorreva ancora che i suoi effetti fossero applicati soggettivamente agli uomini in particolare. Il che si attua con la giustificazione e la santificazione personali nell'istituzione di salvezza ch'è la Chiesa, per mezzo dei Sacramenti. L'ultimo termine dell'opera divina della Redenzione è il compimento del destino umano con la sanzione personale. Ecco che senza artificio abbiamo la seguente ripartizione:

1. Dio Uno e Trino.
2. La creazione del mondo e la prova della creatura libera.
3. La Redenzione del mondo nel suo compimento oggettivo.
4. La grazia, ch'è la forma soggettiva della Redenzione.
5. La Chiesa istituzione di santificazione e comunione dei santi.
6. I Sacramenti, mezzi di santificazione.
7. Il fine dell'uomo redento o i fini ultimi.

I sette punti si possono considerare come altrettanti *articoli fondamentali* che contengono ciascuno una serie di verità particolari, ma presi nell'insieme

sono così connessi gli uni agli altri, hanno rapporti così stretti che non se ne può eliminare o cambiare sostanzialmente anche uno solo senza scuoterli tutti. Il sistema dogmatico della fede cattolica è come una torre le cui pietre sono incastrate le une nelle altre formando un tutto compatto. Chi toglie una sola pietra vedrà ben presto l'edificio crollargli addosso. Ne abbiamo la prova nella storia di tutte le eresie e di tutti gli scismi. Del resto il rifiuto d'*una sola verità* ci separa dalla Chiesa e ci allontana dal principio dell'unità dogmatica. Solo il cattolicesimo ha un sistema, una sintesi.

§ 14. - Compito della dogmatica.

Tre sono i compiti della teologia dogmatica: 1. Presentare il dogma com'è attualmente nell'insegnamento della Chiesa estraendolo dalle *fonti simboliche;* 2. provarlo con la *Scrittura* e la *Tradizione;* 3. approfondirlo speculativamente per quanto è possibile.

1. Il primo compito è di *stabilire il dogma* e presentarlo nella sua vera realtà. È evidente che prima di provare le verità che si devono credere è necessario averne un'idea netta e precisa, altrimenti la prova perde la sua forza. Allo scopo il teologo deve rivolgersi agli scritti simbolici della Chiesa, ove il dogma è ordinariamente espresso con brevi formule, facili ad estrarsi, le quali, riprodotte testualmente, sovente servono a formulare una tesi. Poichè la dogmatica espone non solo il dogma, ma anche le verità cattoliche e le varie opinioni o spiegazioni dei teologi privati, è consigliabile che formulata la tesi se ne indichi il valore dogmatico. La cosa è oggi d'una importanza particolare per il fatto che avversari, come Harnack, scherniscono le metà, i terzi, i quarti di dogma dei cattolici; inoltre giova anche, contro lo zelo esagerato di qualche teologo, a fissare con nettezza i limiti tra le verità particolari.

La Chiesa esprime le sue decisioni con una speciale terminologia e spesso nelle stesse definizioni si lascia guidare dalle obiezioni degli eretici; perciò è necessario far seguire la proposizione dogmatica da una spiegazione che illustri le espressioni tecniche e fissi le possibili contestazioni degli eretici. Più volte fu raccomandato l'uso di un linguaggio teologico fisso (Denz. 159-161, 442 ss.). Se ciascun teologo volesse crearsi un vocabolario suo proprio ne nascerebbe una confusione di Babele. Già *S. Paolo* ammonisce di evitare la « profana novità di parole » (I Tim. 6, 20). *S. Agostino* dice che i filosofi possono usare i vocaboli che preferiscono, « ma noi dobbiamo esprimerci secondo una *determinata regola* per tema che l'uso arbitrario dei termini non crei un'erronea opinione circa le cose ch'essi designano » (Civ. 10, 23).

2. Il secondo compito della dogmatica è quello della *prova positiva* dei dogmi mediante la Scrittura e la Tradizione. La *prova di Scrittura* sta al primo posto, data la grande importanza della Bibbia come fonte di rivelazione. Per estrarre i dogmi dai testi della Scrittura è necessario seguire le norme scientifiche usate oggi dall'esegesi e tante volte raccomandate anche dalla Chiesa. Secondo queste norme bisogna utilizzare il libro donde si trae il testo tenendo conto del grado di sviluppo della rivelazione a cui il libro appartiene. Un tempo era in uso un metodo di citazione che si limitava ad allineare i testi senza tener conto delle diverse tappe della rivelazione. Un metodo di

tal genere non è più sufficiente appunto perchè non storico, e perciò non gode di alcuna considerazione. Altrettanto vale per la letteratura di predicazione e di edificazione.

Inoltre ha grande importanza per il nostro tempo citare i testi probanti per quanto è possibile nella loro *completezza.* Se in passato ci si accontentava di qualche testo « classico », ciò poteva bastare dato che la verità dei dogmi era generalmente ammessa. Ma, dacchè il Protestantesimo e il Modernismo hanno utilizzato la critica biblica per attaccare i dogmi cattolici, non sarebbe certo più sufficiente, per provarli, limitarsi alla citazione di qualche testo. Non si potrà sempre essere assolutamente completi poichè questo è compito della teologia biblica; ma, in ogni caso, la dogmatica, oggi, può imparare molto da tale disciplina trattata dal punto di vista cattolico. Bisognerà pure, nello stabilire le prove, risalire all'Antico Testamento benchè d'ordinario non vi si trovino che i germi del dogma cristiano. Le *decisioni dottrinali* della Chiesa non possono provare il dogma, ma solo farlo conoscere; alcuni teologi non tengono sufficiente conto di questo fatto. Però, talvolta, queste decisioni ci aiutano a cogliere il vero senso del testo della Bibbia o della Tradizione, il che avviene particolarmente quando si tratta di passi contestati, nel qual caso il giudizio definitivo appartiene alla Chiesa.

La *prova patristica* si propone di mostrare l'accordo dei Padri su ciascun dogma in particolare, ed ha una duplice importanza: anzitutto ci offre le principali testimonianze della Tradizione, poi ci fa conoscere lo stato di evoluzione dei dogmi. Perciò è necessario ch'essa segua, per quanto è possibile, l'ordine cronologico, e metta in evidenza le tendenze comuni, le tradizioni di scuola, le posizioni contrarie degli eretici, le tappe dello sviluppo del dogma. È anche necessario tenere conto, oggi, della differenza tra i Padri greci e latini. Gli orientali tendono generalmente alla speculazione, gli occidentali alla pratica positiva; gli uni preferiscono basarsi sulla filosofia, gli altri sulla Scrittura. I primi trattano la teologia propriamente detta, i secondi si occupano piuttosto delle questioni pratiche concernenti la Redenzione, quali l'opera della Chiesa e l'amministrazione dei sacramenti; gli uni si chiedono che cosa sono Dio, il Cristo, lo Spirito Santo *in sè,* gli altri che cosa sono *per noi.* Inoltre è bene ricordare che nei Padri, come nella Scrittura, non si deve pretendere di cercare il dogma nel suo aspetto *formale,* ma accontentarsi di trovarne il senso e la sostanza. Infine è evidente che la testimonianza « ininterrotta » della Tradizione non va intesa nel senso di una chiara ed esplicita attestazione di ciascun Padre su ciascun dogma. Non basta a tal fine il materiale esistente. Anche gli scritti dei Padri sono per lo più occasionali: sono scritti di circostanza e non esposizioni sistematiche delle verità di fede.

3. *L'indagine speculativa.* Ci si chiede se le verità soprannaturali comportino un approfondimento razionale, uno svolgimento dialettico e logico, o se addirittura l'esigano, come le verità filosofiche. Si tratta in altre parole dell'applicazione tecnica della filosofia ai dogmi. La questione riguarda l'uso *formale* della filosofia e non l'uso *materiale,* poichè è evidente che la dogmatica non assume, come affermano erroneamente gli storici liberali del dogma, una materia filosofica per trasformarla in dogma, ma si limita ad una applicazione delle categorie filosofiche alle verità rivelate. Ora non si può ragionevolmente mettere in discussione la legittimità di quest'uso formale.

È certamente vero che i primitivi organi della rivelazione si esprimono

in forme che sono immediatamente connesse con la *vita* e coi suoi vari e mutevoli atteggiamenti; che il cristianesimo è entrato nel mondo *non* come una filosofia, ma come rivelazione immediata e personale di Dio, vale a dire come una religione; che Cristo e gli Apostoli, fatta qualche eccezione per S. Paolo, non hanno adoperato il linguaggio filosofico, ma hanno parlato un linguaggio religioso semplice ed accessibile a tutti; che la Chiesa, quale depositaria della rivelazione, non ha ricevuto la missione di approfondire e ordinare sistematicamente le verità eterne, ma semplicemente di predicarle e farle vivere senza alterazioni; tuttavia per una interna necessità di vita fu spinta a dare anche una espressione e una sistemazione razionale e filosofica alle verità rivelate.

I princìpi direttivi per questo modo di trattare le verità dogmatiche sono i seguenti: il punto di partenza, il filo conduttore, lo scopo di ogni speculazione è sempre la *fede;* la speculazione non deve mai allontanarsene. È poi evidente che non ogni filosofia può servire allo scopo; occorre una sana filosofia. Perciò occorre essere prudenti nella scelta del sistema filosofico. La Chiesa ha proposto e fissato al teologo la sua filosofia, raccomandando ufficialmente l'*aristotelismo scolastico* (Enciclica « Aeterni Patris » di Leone XIII, 4 agosto 1879; Enc. « Humani generis » di Pio XII, 12 agosto 1950).

Secondo S. Tommaso (Quodl. 4, a. 18) la « disputatio » teologica si propone due scopi: stabilire la verità (an ita sit), e allora procede per via d'autorità, usando la Scrittura e i Padri; scrutarla nella sua intima natura (quomodo sit verum), e allora fa appello ai motivi di ragione in quanto ci rivelano le radici della verità. Giustamente egli ritiene che il primo metodo sia di per sè insufficiente poichè il discepolo « nihil scientiae vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedit ». Si potrebbero tuttavia fare le seguenti osservazioni: 1) Quanto ai grandi misteri, è cosa importantissima ed anche decisiva coglierli nelle fonti della rivelazione; 2) la prova positiva quando sia fatta come si deve ci porge già una notevole luce sul senso del dogma; 3) per di più la conoscenza delle fonti e dello sviluppo dei dogmi ha di per se stessa un grande fascino. L'uomo moderno sente vivo interesse tanto per il divenire quanto per l'essere.

Vi sono alcuni limiti che la speculazione non deve sorpassare senza pericolo per il dogma. Essi consistono in primo luogo nel fatto che la teologia tratta di misteri che non possono assolutamente essere ridotti a verità di ragione, poi, in quest'altro fatto, che il cristianesimo ha pure un carattere storico, e gli avvenimenti storici son più duri a piegarsi alla speculazione che non le altre verità. I fatti storici come l'Incarnazione, la Passione, la Morte e la Risurrezione di Cristo devono essere puramente e semplicemente accettati e creduti, e non possono essere presentati come fatti logicamente necessari. Tuttavia offrono alcuni lati idonei alla speculazione che potrà mostrare i rapporti reciproci, quelli che hanno con Dio loro autore, con i bisogni dell'uomo e col fine ultimo della Redenzione. La ragione illuminata dalla fede è certamente incapace di dimostrare, a parte l'esistenza di Dio, le verità rivelate, ma è in grado di svelare l'inanità e l'illogicità delle *obiezioni* mosse dall'incredulo in nome della ragione. Oltre questo vantaggio negativo ve n'è uno positivo, in quanto la ragione è pure in grado, come dice il Concilio Vaticano, « quando cerca con impegno, con amore, con sobrietà, di conseguire, con l'aiuto di Dio, una qualche intelligenza dei misteri, anche fruttuosissima, e ciò sia per l'analogia con quelle cose che conosce naturalmente, sia per il

nesso degli stessi misteri tra loro e coll'ultimo fine dell'uomo; tuttavia non sarà mai capace di comprendere i detti misteri alla stessa guisa delle verità che costituiscono il suo proprio oggetto » (Denz. 1796). * Si veda *Brunhes,* La foi et sa justification rationnelle, Paris 1928, pp. 51-55. *

Concludendo, notiamo che uno dei principali difetti della *dogmatica degli Orientali separati* è l'assenza completa di una spiegazione positiva e precisa dei dogmi. Presso di loro il cristianesimo è divenuto pressochè tutto rituale e nel grado in cui non si riflette nei riti non ha esistenza pubblica. In una grande dogmatica composta da un vescovo appena undici righe sono dedicate alla dottrina della Redenzione! Gli stessi teologi capiscuola non distinguono tra dogma, teologia ed opinioni private. Tolstoi va più in là ancora e afferma che l'ortodossia è priva di ogni vita interiore e non conosce che « templi, icone, broccati, e campane ». Svetlov segnala due tendenze nell'ortodossia: il *giuridismo* (nella gerarchia) e l'*anomismo* (nella intellettualità). * Si veda però la nota a p. 100. *

Lettura. - *Lo studio della teologia.* - « Anzitutto bando al dilettantismo ed al puro intellettualismo. L'impulso iniziale dev'essere ben altro che una curiosità, un piacere o divertimento. Si deve cominciare lo studio con una profonda stima della parola di Dio, del suo valore di vita, con una viva coscienza dell'importanza di penetrarla meglio e di conoscerla più esattamente. Soprattutto quando, sacerdote, si ha il compito di trasmetterla agli altri perchè ne vivano a loro volta. Che questo messaggio non sia come il giogo pesante imposto dai farisei sulle spalle dei loro discepoli, catalogo di verità da accettare ad ogni costo, di concetti, di misteri, di nozioni. Diventi invece gustoso come il libro di Ezechiele (Ez. 3, 1-3), alimento e forza.

Senza cadere nell'utilitarismo, pastorale od altro che sia, occorre cercare in questo approfondimento della parola di Dio di che nutrire la fede, la pietà, le convinzioni, di che aumentare la stima e l'amore che tutti, fedeli o sacerdoti, dobbiamo avere per le realtà soprannaturali, vero oggetto della nostra beatitudine. Maledetta la teologia che non tende all'amore. Evidentemente lo studio dev'essere condotto sotto il segno ed alla luce della fede. La teologia non può essere semplice ginnastica intellettuale o speculazione pura senza calore e senza interesse. Bisogna impegnarsi totalmente, con tutta la vita spirituale, con il grado di fede e di amore che il Signore infonde nei nostri cuori. Non appena l'oggetto si presti si dovrebbe senza sforzo passare dallo studio alla preghiera ed alla contemplazione.

Poi studio serio. Poichè la teologia è una scienza, richiede di essere studiata come tale. La lettura superficiale di libri e di riviste non basta: è richiesto lavoro e sforzo; sforzo tanto più sostenuto in quanto ha il diritto e il dovere di essere critico. Il teologo può aggiungere molte cose all'insegnamento della Chiesa. Il suo apporto personale ha quel valore che gli conferiscono l'autorità e la serietà dell'autore, gli argomenti che fa valere, i testi e le prove ch'egli allega. A riguardo di tutto questo lo studioso può mostrarsi esigente, critico severo e giusto. Non accontentarsi di parole e di formule; al di là della paglia sforzarsi di scoprire il grano. Sapere anche cogliere le sfumature; non porre tutte le affermazioni sul medesimo piano; non accordare a tutte le idee il medesimo valore, nè in se stesse nè nel loro insieme.

Non tutte le affermazioni hanno la medesima certezza; la parte

umana quella del lavoro personale, per quanto esso sia onesto e probo, può essere più o meno considerevole. L'adesione che si presta alle idee o alle conclusioni deve avere i suoi gradi. D'altronde queste non hanno tutte la medesima importanza sia all'interno d'un trattato, sia nell'insieme dei grandi temi teologici, anche quando sono pienamente sicure. Occorre pertanto avere il senso delle proporzioni, non lasciarsi suggestionare da un particolare, ma ristabilire l'ordine dei valori e restituire ogni cosa alle sue vere prospettive, a quel posto che deve occupare.

Inoltre studiare con spirito teologico. Si è definita la teologia come scienza della rivelazione. Dunque la rivelazione è sempre in primo piano. Nell'argomentazione, nello stabilire le prove di una tesi, le spiegazioni e gli argomenti di ragione non devono venire che per ultimi. È la parola di Dio che conferisce alla teologia solidità e valore; e nella misura con cui ci si allontanerà, le incertezze ed i motivi di errore possono moltiplicarsi. Essa è pertanto la sola vera prova che occorre portare; e deve spingere all'adesione più di tutte le ragioni di convenienza, delle sapienti e complicate dimostrazioni.

Indubbiamente se ne deve stabilire il fatto e interpretare esattamente il senso, e qui non possiamo accontentarci di congetture, nè d'impressioni; ci vuole uno studio preciso e critico. Ancor più quando si tratta di seguire questa parola nella trasmissione delicata e sottile della Tradizione. Tuttavia il risultato di questo studio è ben altra cosa che una conclusione umana, poichè è cogliere nella sua autentica scaturigine l'affermazione divina. I ragionamenti umani non vengono che in seguito; corroborano, persuadono, spiegano a loro modo, ma son sempre secondari. Attenzione a non invertire l'ordine dei fattori. La rivelazione abbia sempre il primato.

Finalmente nè infeudazione, nè settarismo, nè fissismo. Si ha il diritto di seguire un autore o una scuola, è anzi utile per coloro che non hanno un pensiero personale sufficientemente vigoroso. Ma nessuno vi è tenuto. In materia di teologia non tutto è insegnamento ufficiale ed imposto. La stessa approvazione data ad un autore o ad un sistema non esclude gli altri. Accanto al tomismo, le posizioni scotiste hanno pure diritto di cittadinanza nella Chiesa, e la dottrina di Molina è legittima quanto quella di Bañez. Si può prendere posizione, come si può essere eclettico, e come, in un sistema, non si è obbligati a seguir tutto. Nessuna infeudazione è dunque imposta e si ha sempre il diritto, anzi il dovere, di legittimare le ragioni della propria adesione ad un sistema.

E, data un'adesione, bisognerà guardarsi accuratamente da ogni settarismo. *In necessariis unitas:* nessuna teologia sarebbe ortodossa se non ammettesse le verità che s'impongono o che il magistero ha precisate. Su questo argomento nessun disaccordo è possibile. *In dubiis libertas:* se taluno approfitta di questa libertà non la tolga o la neghi agli altri. Ognuno può esporre le sue ragioni, può valutare e criticare quelle che gli vengono opposte. Ma non deve condannare o scomunicare coloro che la pensano diversamente. D'altronde deve sapere che vi sono altri punti di vista diversi dal suo, altre soluzioni possibili. La ristrettezza delle vedute o l'ignoranza degli altri sistemi, non è un omaggio alla verità. *In omnibus caritas.* La raccomandazione vale anche per gli autentici avversari, ossia gli eretici, che bisogna trattare con carità; ma vale ancor più per i professanti una medesima fede, che appartengono ad

altre scuole o sistemi. Carità nei termini usati nella discussione, nei giudizi emessi a loro riguardo, anche nei giudizi interni circa le loro intenzioni o il valore morale. Si possono discutere le dottrine opponendo ragioni a ragioni; si devono rispettare le persone ed evitare scrupolosamente ogni slealtà.

Non fissismo. Non è ancora stata detta l'ultima parola su tutte le questioni; vi sono ancora tante costruzioni in corso e si può legittimamente ambire di far progredire la teologia, non foss'anche che su un punto di non grande importanza. Non bisogna essere esclusivamente e passivamente ricettivi. È bene ripensare i problemi esposti dagli autori approvati, confrontare diverse opinioni e prendere partito personalmente. Occorre essere attenti all'evoluzione dei fatti e delle idee, alle ripercussioni che ciò può avere su le teorie elaborate in altre circostanze, agli adattamenti necessari. Inoltre è bene pensare, studiando, alla presentazione che si farà delle idee intraviste o delle nozioni acquisite ad altri uditorii più o meno esigenti o istruiti. Non va dimenticato infine che la teologia, essendo scienza della rivelazione, presenta verità che son valore di vita, e che, in certo qual grado, è sempre richiesto uno sforzo di incarnazione». *Glorieux,* Introduzione allo studio del dogma, c. I, Ed. Paoline, Alba 1951.

CAPITOLO QUARTO

Panorama storico della dogmatica

La dogmatica, come tutte le altre discipline scientifiche, ha la sua *storia,* la quale ci mostra *come* è stata trattata in ciascuna epoca; come nacque, s'è sviluppata e perfezionata. Questa storia non è quella dei dogmi: la storia dei dogmi si occupa delle verità eterne; la storia della dogmatica della tecnica e del metodo della loro esposizione. Si distinguono in essa, come nella storia della Chiesa, tre epoche:

1. L'epoca patristica, fin verso il 700.
2. L'epoca scolastica, fin verso il 1500.
3. L'epoca moderna, dal Concilio di Trento a noi.

§ 15. - L'epoca patristica.

Durante i primi tre secoli la Chiesa dovette lottare per la sua esistenza e, travagliata da sanguinose persecuzioni, ebbe ben poca possibilità di dedicarsi al lavoro teologico.

I *Padri apostolici* ripetono le parole della Sacra Scrittura e le applicano alla vita sottolineando ora una verità ora l'altra. Gli *apologisti* indagano la dottrina filosofica del Logos e la inseriscono nella cristologia per farla meglio accettare negli ambienti colti. I Padri antignostici, Ireneo, Tertulliano, Ippolito, lottano contro la *falsa* sapienza profana, che cerca di penetrare nel cristianesimo e corromperlo. Nasce in questo tempo, in Alessandria, la prima *scuola teologica* i cui capi sono Clemente ed Origene, profondamente influen-

zati dal platonismo. *Clemente* († circa il 215) scrive la sua trilogia, « Protrepticus, Paedagogus, Stromata », con lo scopo di definire l'essenza del cristianesimo contro il giudaismo, l'ellenismo e l'eresia. Egli ha più gusto per la morale che per il dogma e non ha alcuna tendenza per la sistematica. *Origene* († 253-54) è il più importante sistematico dell'antichità ed espone la sua dottrina nel « De principiis » (περί ἀρχῶν), che ci è pervenuto in traduzione latina con frammenti greci. L'opera si divide in quattro libri: 1. Dio, il Logos, lo Spirito Santo, gli angeli, la loro caduta; 2. la creazione, la libertà ed il destino dell'uomo con l'Incarnazione, l'effusione dello Spirito Santo e l'escatologia; 3. una specie di filosofia morale; 4. la Scrittura e la sua ispirazione. Bardenhewer chiama quest'opera « un qualcosa di mezzo tra la dogmatica e la filosofia, una specie di filosofia religiosa positiva ». I suoi punti di dottrina non accettabili sono: il subordinazianismo nella Trinità, l'eternità (necessità) della creazione, la caduta delle anime prima che esistesse il tempo, la risurrezione spirituale, l'apocatastasi.

Tendenze alla teologia sistematica si trovano in *Lattanzio* la cui opera « Divinae institutiones » in sette libri, composta negli anni 304-313, fu molto letta e spesso commentata; in *Cirillo di Gerusalemme* († 386) che scrisse le celebri *Catechesi* e nella *Oratio magna cathechetica* di *S. Gregorio Nisseno* († 394). Gli altri Padri, anche i grandi, scrivono *monografie* su la Trinità, la Cristologia, lo Spirito Santo, ecc., ma non opere sistematiche. Lo stesso Agostino († 430), nonostante la sua fecondità non ha un libro sistematico sulla dottrina cristiana. Dobbiamo tuttavia ricordare il suo *Manuale* (Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, de spe, de caritate), la *Dottrina cristiana* (Doctrina christiana), *Della Fede e del Simbolo* (De Fide et Symbolo), il libro sulla *Trinità* (De Trinitate); *La Città di Dio* (De civitate Dei) è un'opera storico-religiosa. *S. Fulgenzio di Ruspe* († 533), discepolo mediato di S. Agostino, scrisse un'opera sulla fede (De fide, sive de regula verae fidei ad Petrum) ove espone in 85 paragrafi tutta la dottrina della fede.

Il vero sistematico dei *Greci* è *S. Giovanni Damasceno* († 749), l'ultimo dei Padri orientali, punto culminante della teologia greca e della sistematica patristica. La sua opera principale, *Esposizione della fede ortodossa* (De fide orthodoxa), tratta in quattro libri: 1. Dio e i suoi attributi, la Trinità; 2. la creazione e la caduta originale; 3. l'Incarnazione e la Cristologia; 4. la glorificazione di Cristo, la sua adorazione, il Battesimo e l'Eucaristia, il culto della croce e dei santi; l'origine del male, la verginità, l'anticristo, la parusia del Signore. Il Damasceno, tradotto in latino per ordine del papa Eugenio III da Giovanni Burgundio di Pisa, divenne per gli Scolastici il dottore della Chiesa per eccellenza, come S. Agostino. Mancano nella sua opera la dottrina sulla Chiesa, sulla grazia, molte questioni concernenti la Redenzione, la maggior parte dei sacramenti, il sacrificio della Messa. Un teologo degno di stare accanto a S. Giovanni Damasceno fu il vescovo di Harran, Teodoro Abû Qurrah († verso l'820). Le sue opere scritte in arabo sono state tradotte in parte. * Si veda Enc. it. Trecc. vol. I, 158-159. *

All'epoca patristica appartengono anche le prime *collezioni di sentenze* composte per avere sotto mano tutti gli elementi della prova patristica. Tra i « sentenziari » si devono ricordare Gennadio di Marsiglia (492-505) di cui abbiamo un *Liber ecclesiasticorum dogmatum,* Isidoro di Siviglia († 636) che nei *Libri tres sententiarum,* attinge da Agostino e Gregorio Magno, Giunilio

Africano coi suoi *Instituta regularia divinae legis,* Prospero di Aquitania († dopo il 455) con il *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini deliberatarum,* Taio di Saragozza che scrisse *Sententiarum libri 5.* I « sentenziari » della patristica hanno, certo, minor importanza di quelli scolastici (Pietro Lombardo, ecc.), tuttavia in qualche modo servirono di modello ai secondi.

§ 16. - L'epoca scolastica.

1. La pre-scolastica (700-1000). - In questo periodo la produzione teologica s'è pressochè inaridita. Un senso d'inferiorità congiunto con una stima esagerata per l'« auctoritas » preferita alla « ratio », spinse a raccogliere le grandi idee degli antichi maestri, tra i quali S. Agostino ebbe un assoluto primato. Fiorisce così il genere letterario delle *catene* e dei *florilegi.* Si ebbero dei florilegi di morale, di ascetica, di dogmatica. Il più importante di quelli dogmatici fu pubblicato da Diekamp (Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, 1907); probabilmente è una compilazione fatta da Atanasio Sinaita verso il 700. Parecchi di tali florilegi sono ancora inediti. Si veda *Ghellinck,* Le mouvement théologique du XII siècle, Paris 1914, pp. 76 ss.

Si parla di una rinascita della teologia all'epoca carolingia (Carlo Magno e suo nipote Carlo il Calvo), nella quale si distinguono come teologi uomini quali Alcuino, Rabano Mauro, Agobardo di Lione, Pascasio Radberto, Servato Lupo, Icmaro di Reims, ed altri ancora, ma essi miravano più ad una risurrezione del passato che ad una nuova creazione. *Scoto Eriugena* († verso l'877), teologo di corte di Carlo il Calvo, è un pensatore indipendente (De divina praedestinatione, De divisione naturae); come commentatore di Boezio e traduttore dello pseudo-Dionigi esercitò un'immediata influenza su la teologia; col suo monismo idealistico di ispirazione neoplatonica non ha nociuto alla Scolastica, anzi dal punto di vista formale, col suo metodo dialettico e speculativo, le fu grandemente utile.

Alla rinascita carolingia segue un desolante intorpidimento intellettuale parallelo ai tristi disordini della vita ecclesiastica, onde il nome di « saeculum obscurum » attribuito al decimo secolo; ma recenti più accurate ricerche provano che esso non merita una siffatta qualifica. Il protestante *W. Schultz,* pur facendo molte riserve, così conclude il suo giudizio: « In complesso questo secolo è detto "oscuro", ma il nome gli fu attribuito a torto; fu un'epoca in cui si raccolsero le forze ». Cfr. *Ghellinck,* op. cit. pp. 24-41; *Heurtevent,* Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne, Paris 1912, pp. 1-69.

2. Origine della Scolastica. - Verso la fine dell'undecimo secolo ha inizio il movimento scientifico che porta il nome di Scolastica. Con questo termine si designa la teologia come veniva insegnata nel Medio Evo dai capi-scuola (scholastici) nelle loro scuole (scholae). Tra i motivi generali che spiegano la rinascita della teologia vanno segnalati la riforma ecclesiastica, le crociate, il rinvigorimento dello spirito monastico.

Il « padre » della Scolastica è *S. Anselmo di Aosta* (†1109), il quale per i servizi resi alla teologia va collocato tra S. Agostino e S. Tommaso, benchè non sia che l'anello di congiunzione tra i due grandi geni cristiani. Ha composto monografie di grande valore. La teodicea, la Trinità, la libertà e la grazia, l'Incarnazione, la Redenzione, sono i suoi temi preferiti. Sull'influsso di San Giovanni Damasceno su la Scolastica, si veda *Ghellinck,* op. cit. pp. 245-275.

3. Essenza della Scolastica. - La Scolastica consiste: 1. nell'applicazione formale, metodica e generale della filosofia alla teologia; 2. in una particolare tecnica nella discussione delle questioni importanti; 3. nel principio metodico che la fede deve precedere e guidare costantemente le argomentazioni della ragione.

1. Le *radici* della Scolastica si trovano nella *patristica.* La predilezione dei Padri greci per il connubio della filosofia con la dottrina della fede balza dalle controversie cristologiche. S. Agostino, nel trattato della Trinità, aveva fornito alla teologia occidentale uno splendido modello di questo metodo. La filosofia preferita dai Padri dei primi cinque secoli fu il *platonismo,* che offriva loro tanti punti di contatto tanto dal punto di vista del contenuto (dottrina delle idee, etica) quanto dal punto di vista formale. Nel sesto secolo il platonismo viene sostituito dall'*aristotelismo.* Tra i Padri gli aristotelici più significativi sono Leonzio di Bisanzio († verso il 543) e S. Giovanni Damasceno († verso il 750).

Il romano Severino Boezio († verso il 525), uomo di stato e filosofo di corte di Teodorico, versato nel greco e nel latino, con traduzioni e commenti aveva messo a disposizione dell'Occidente gli scritti filosofici di Aristotele, onde divenne fonte di aristotelismo e maestro di filosofia per la primitiva Scolastica. Negli scritti originali diede indicazioni preziose per la tecnica della questione e della soluzione. Sicchè i germi per la trattazione scientifica della teologia si trovano, come dicemmo, sparsi un po' qua un po' là nell'ambiente culturale della patristica e dovranno maturare i loro primi frutti nell'undecimo secolo, all'inizio della rinascita della vita ecclesiastica. Pertanto S. Anselmo non fu, assolutamente parlando, un innovatore, quando formulò il programma della Scolastica, affermando che la fede deve tendere all'intelligenza (credo ut intelligam) e che quest'intelligenza della fede s'ottiene mediante la filosofia. * Sul platonismo e l'aristotelismo in teologia si veda il luminoso studio di *É. Gilson,* Le christianisme et la tradition philosophique, Revue des scienc. phil. et théol. 1941-42, pp. 249-266. *

2. La *tecnica* scolastica non è affatto uniforme, vi sono anzi vari modi di esposizione, come il dialogo (Platone), la dissertazione, il monologo, il commento e persino la preghiera dogmatica (S. Anselmo). Più celebre è lo schema *tripartito* che consiste prima nell'esporre le obiezioni (videtur quod non), poi nello stabilire le ragioni contrarie (sed contra), infine nel dare la soluzione (responsum). Anche questo metodo ha le radici nella pre-scolastica. Lo scritto di Abelardo intitolato *Sic et non* (sì e no) lo fece conoscere a tutti, e i grandi sommisti, come S. Tommaso, lo perfezionarono.

C'è chi parla di un « formalismo scolastico » rigido e arido, ma è un'ingiustizia. Anzitutto gli Scolastici conoscono una forma di esposizione più

libera e più agile; basti ricordare il *Breviloquium,* e l'*Itinerarium mentis in Deum* di S. Bonaventura, come la *Summa contra Gentiles* e il *Compendium theologiae* di S. Tommaso. E poi chi legga gli scritti composti secondo lo schema tripartito, si convincerà facilmente che gli Scolastici conservavano una grande libertà di movimento nell'uso di tale metodo. La nostra epoca potrebbe imparare non poco dall'esposizione « spoglia » e veramente obiettiva dei buoni Scolastici; ci risparmierebbe così la lettura di tante opere, piccole e grandi, confuse per mancanza di chiarezza e gonfie di pura retorica, la scomparsa delle quali non recherebbe certo nessun danno alla teologia!

3. *Principio fondamentale* inconcusso della Scolastica era la regola, formulata già da *Clemente di Alessandria* e più tardi da *S. Agostino,* che la fede deve avere il primato sulla ragione e deve essere ritenuta sempre come normativa. La filosofia di fronte alla teologia non è signora, ma serva, scriveva già Clemente (Strom. 1, 5, 1), seguìto poi da S. Giovanni Damasceno. Il principio di S. Agostino, che la fede precede l'intelligenza, viene spiegato da *S. Anselmo* nel senso che la fede cerca l'intelligenza, ha per scopo l'intelligenza (fides *quaerens* intellectum; credo *ut* intelligam); ma egli non dice con ciò che la fede, per colui che cerca, si risolva in verità razionale, bensì che la fede è di natura intellettuale, ha per oggetto la verità e che, quando si eserciti convenientemente, procura una qualche intelligenza. D'altronde ritiene che questo sforzo per raggiungere l'intelligenza delle cose di fede sia un *dovere* morale. « Io non cerco, o Signore, di penetrare le tue profondità perchè il mio potere di conoscere non è paragonabile al tuo; ma bramo di intendere in qualche modo (aliquatenus) la tua verità che riempie il mio animo di fede e di amore. Non cerco di intendere per credere, ma credo per intendere, poichè credo che non intenderei affatto se non credessi » (Proslogium 1). Sull'*obbligo* di questa ricerca dice: « Come il retto ordine esige che crediamo i misteri della fede prima di tentare di comprenderli, così mi pare che, fortificati nella fede, sarebbe una vera negligenza se non ci sforzassimo di comprendere ciò che crediamo » (Cur Deus homo, 1, 2).

Paragonando S. Agostino con S. Anselmo quanto al loro principio metodico fondamentale, è facile rilevare che il primo concepisce il problema della scienza e della fede in maniera più completa del secondo. Infatti S. Agostino tiene pure conto della scienza che precede e prepara la fede (intellige ut credas, crede ut intelligas, Sermo 43, 9); S. Anselmo, invece, non parla che della scienza che *segue* la fede (neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam). Egli non ha grande interesse per la scienza anteriore alla fede ossia per la genesi della fede.

B. Geyer nella sua trattazione dèl metodo scolastico si allontana un po' da Martino Grabmann di cui abbiamo finora riassunto il pensiero. Per Geyer l'essenza della Scolastica consiste: 1. nell'applicazione della filosofia alla teologia, come dice Grabmann, ma la filosofia sarebbe trattata solo in funzione della teologia; 2. nei metodi scientifici o logici coi quali la Scolastica tratta la teologia come la filosofia; 3. nella particolare tecnica d'insegnamento egualmente comune alla filosofia ed alla teologia (cfr. *Ueberweg-Geyer,* Die patristische u. scholastische Philosofie, pp. 152 ss.).

1. L'uso della filosofia nella teologia incomincia con l'epoca patristica, ma, come fa osservare anche Grabmann, diviene nella Scolastica più preciso e più stabile. Cfr. *B. Geyer,* Der Begriff d. scholast. Theologie. Synthesen. Festg. f. A. Dyroff, 1926, pp. 112-125.

2. L'ultimo scopo di ogni lavoro scientifico, tanto in teologia quanto in filosofia, era la «costruzione d'un sistema». « Nei *libri di sentenze* del XII secolo e nelle imponenti *somme teologiche e filosofiche* del XIII lo spirito sistematico ebbe la sua classica e grandiosa espressione ». Per queste costruzioni sistematiche fu utilizzato il metodo di Aristotele e di Boezio, ossia il metodo della logica deduttiva (definizione, divisione, classificazione, argomentazione tratta dalle definizioni e dagli assiomi).

3. Il terzo carattere essenziale della Scolastica consiste in determinate forme tecniche del lavoro scientifico. Tre sono queste forme: la *lectio,* la *disputatio,* l'uso delle *autorità* (in teologia: le sentenze della Bibbia, dei Padri, delle decisioni ecclesiastiche; in filosofia: gli assiomi e le sentenze filosofiche). Il metodo portava necessariamente ai tentativi di armonizzazione e al noto schema tripartito come è dato vedere, per es., nella Somma teologica di S. Tommaso.

4. La Scolastica primitiva (1100-1200). - Il periodo iniziale della Scolastica si apre con *S. Anselmo di Aosta* († 1109) i cui scritti principali sono: 1. *Cur Deus homo,* il suo capolavoro, nel quale l'autore fa un dialogo col discepolo Bosone sulla necessità dell'Incarnazione del Figlio di Dio; contiene la celebre teoria anselmiana della soddisfazione; 2. il *Monologium* che espone la dottrina su Dio; 3. il *Proslogium,* in cui troviamo la prova ontologica dell'esistenza di Dio.

S. Bernardo di Chiaravalle († 1153), l'ultimo Padre della Chiesa, fu più mistico che teologo speculativo (in tantum cognoscitur in quantum amatur). Tuttavia ebbe una notevole influenza sulla Scolastica, prima con i suoi penetranti commenti alla Scrittura, poi con l'energia con cui combattè il realismo esagerato di *Gilberto della Porretta* e il razionalismo di *Abelardo* († 1142). Gli errori teologici di quest'ultimo non sono pochi e toccano, in virtù del suo principio fondamentale, quasi tutti i punti della dogmatica. Fu maestro di gran seguito e scrittore fecondo (Dialectica, De unitate et trinitate divina, Theologia christiana, Introductio ad theologiam, Sic et non).

I *vittorini,* che professavano teologia nella scuola claustrale di S. Vittore nei pressi di Parigi, hanno, come agostiniani, una parentela intellettuale con S. Anselmo. *Ugo di S. Vittore* († 1141), amico di S. Bernardo, chiamato la « bocca di Agostino » e il « secondo Agostino », fu il primo degli Scolastici che fece una esposizione completa delle verità della fede, intitolata *De sacramentis christianae fidei,* dottrina dei sacramenti (misteri). La *Somma delle sentenze* (Summa sententiarum) non è sua. Grande importanza ebbe nella Scolastica per il fatto che per primo tentò di dare una teologia dei sacramenti.

Il più influente autore della Scolastica primitiva fu *Pietro Lombardo* († verso il 1160), detto il « maestro delle sentenze ». Dapprima insegnò nella scuola episcopale di Parigi e poi fu vescovo di questa città. La sua opera principale è costituita dai *Quattro libri delle sentenze* (Sententiarum libri 4). Fu discepolo di Abelardo, ma seppe evitarne il razionalismo, pur subendo

l'influenza di lui e quella di Ugo. La sua opera ha carattere positivo: riferisce le opinioni pro e contro un argomento lasciando il giudizio al lettore. Non si occupa di speculativa. Le *Sentenze* son divise in quattro parti: 1. Dio; 2. la creazione e la caduta; 3. la cristologia e le virtù; 4. i sacramenti. Il libro divenne il manuale classico di teologia per gli Scolastici; commentato centinaia di volte, anche dai grandi maestri, ebbe un primato incontestato fino al secolo XVI, epoca in cui fu sostituito dalla Somma teologica di S. Tommaso. Sono pure degni di ricordo altri teologi di minore influenza, quali *Guglielmo d'Auxerre* († 1230), *Riccardo di S. Vittore* († 1173), *Alano di Lilla* († 1203), *Guglielmo d'Auvergne* († 1249).

5. L'alta Scolastica (1200-1300). - Verso la metà del secolo XII ai motivi *generali*, che determinarono il risveglio nella vita ecclesiastica e negli studi teologici (riforma ecclesiastica, crociate, rinvigorimento dello spirito monastico), si aggiunsero come motivi *particolari*, il contatto dell'Occidente con la cultura araba in Ispagna e in Oriente e la conoscenza degli scritti di Aristotele, la cui traduzione ad opera degli Arabi ne aveva fatto conoscere il complesso dei libri di logica, di metafisica e fisica. Circa l'influenza della filosofia religiosa araba su la Scolastica si veda Dict. de théol. cath. t. IV, coll. 1202-1243.

L'utilizzazione degli scritti di Aristotele, per una incresciosa circostanza, fu dapprima proibita dalla Chiesa (Sinodo di Parigi). La cosa si spiega facilmente quando si tenga presente che le traduzioni dello stagirita si presentavano sfigurate dal razionalismo arabo ed ebraico. Ma allorchè si ebbero traduzioni fedeli, fatte direttamente dal greco, la Chiesa abbandonò a poco a poco la sua opposizione. L'autorità di Aristotele nella logica formale non fu mai contestata (in logica parem habuisse non legitur). Gli errori teologici dell'Arabismo, errori che gli Scolastici dovettero combattere, erano sostenuti in Oriente da Alfarabi († 950), Avicenna († 1037), Algazali († 1111), in Occidente, e precisamente nella Spagna, da Averroè († 1198) a cui dobbiamo aggiungere gli ebrei Avicebron († 1070) e Mosè Maimonide († 1204), che fondarono, in dipendenza dell'aristotelismo arabo, una particolare scuola ebraica di filosofia. Questi errori sono la dottrina dell'eternità del mondo, l'emanatismo neoplatonico, la serie ascendente delle intelligenze astrali, la negazione dell'anima individuale e della sua immortalità (unità dell'intelletto agente), la limitazione della Provvidenza al governo generale del mondo, come nel deismo posteriore, e il fatalismo. È necessario tener presente l'incombente pericolo di questi errori per comprendere l'opposizione iniziale della Chiesa nei confronti di Aristotele, e lo zelo dei grandi maestri della Scolastica nello scrivere libri per confutarli.

6. Maestri dell'alta Scolastica. - *Alessandro di Hales* († 1245). Nacque in Inghilterra, fu educato nel monastero di Hales e, fattosi francescano, insegnò a Parigi. Aiutò i membri degli Ordini Mendicanti, che fino allora s'erano dedicati esclusivamente al ministero pastorale, ad occupare le cattedre accademiche. Fu soprannominato « doctor irrefragabilis ». Sicuramente autentica, tra le molte opere attribuitegli, è la *Summa theologica* (Summa universalis theologiae), che, benchè incompiuta, è la più vasta tra le somme medioevali.

Giunge fino a metà del sacramento della penitenza (satisfactio) ed è, dice Scheeben, « il tipo della schietta teologia francescana ». Un'edizione critica è stata curata dai Francescani di Quaracchi, vol. 4 in folio, 1924-1947. * Il quarto volume contiene una monumentale introduzione di 300 pagine. Cfr. *Fr. Pelster,* Intorno all'origine e all'autenticità della « Summa » di Alessandro d'Hales, Civiltà Cattolica, 1931, I, pp. 37-49 e 414-431. *

S. Alberto Magno († 1280) dei conti di Bollstät, nacque a Lauingen (Schwaben). Studiò a Padova, Bologna, Parigi; insegnò a Colonia ed a Parigi e, per dieci anni, fu vescovo di Ratisbona. Rinunciò volontariamente alla carica episcopale e morì a Colonia, nell'ordine dei Domenicani di cui era membro dal 1223. Fu maestro di S. Tommaso. S. Alberto fece trionfare l'aristotelismo. È più filosofo che teologo e la sua importanza teologica è inferiore a quella di Alessandro di Hales e particolarmente a quella di S. Tommaso. Diffuso nell'esposizione, è poco critico quando tratta questioni teologiche. Dei molti scritti attribuitigli alcuni sono apocrifi. La sua principale opera teologica, oltre i commenti all'Areopagita e a Pietro Lombardo, è la *Summa Theologiae,* che corrisponde ai libri delle Sentenze del Lombardo, e di cui non terminò che le due prime parti. Compose anche un'altra *Summa* (Summa de creaturis).

S. Bonaventura († 1274), francescano, generale del suo ordine e cardinale, morì durante il secondo concilio di Lione. Versato nella speculativa come nella mistica si mostrò riservato nei confronti di Aristotele. Seguace di S. Agostino, sostenne la teoria dell'illuminazione, senza però cadere nell'ontologismo. Rappresenta il vertice dell'antica scuola francescana. Per lui lo scopo della teologia è l'« unio cum Deo per caritatem ». Le sue principali opere sono: *Il commento a Pietro Lombardo,* il *Breviloquium* e *l'Itinerarium mentis in Deum.* Il *Breviloquium* « è, dice Scheeben, una Summa condensata che contiene la quintessenza della teologia del suo tempo ». *L'Itinerarium* descrive l'ascesa a Dio dell'anima che riferisce tutto a lui principio e fine. * La monumentale edizione critica di tutte le sue opere preparata da Fedele da Fauna e terminata da Ignazio Feiler comprende 10 volumi, Quaracchi 1882-1902. L'opera classica intorno al pensiero di S. Bonaventura è quella di *É. Gilson,* La philosophie de Saint Bonaventure, 2 éd. Paris 1943. *

S. Tommaso d'Aquino, nato nel 1225 a Roccasecca, presso Napoli, entrò ancor giovane nell'ordine dei Domenicani, fu alunno di S. Alberto Magno a Colonia, ebbe i gradi a Parigi e insegnò nella stessa Parigi poi a Colonia, a Bologna, a Napoli. Cadde ammalato mentre si recava al Concilio di Lione e morì (1272) nel convento di Fossanova, presso Terracina. È il più grande teologo sistematico, il « principe degli Scolastici ». Si distingue per la penetrazione dell'intelligenza, per la speculazione geniale, per la chiarezza e la serenità nel concepire e nell'esporre. La Chiesa lo tenne sempre in grande stima, ha accettato in linea di massima la sua dottrina, e l'ha più volte raccomandato nel modo più formale alle scuole teologiche, come maestro che si deve seguire (Doctor Angelicus). Segnaliamo tra le molte sue opere la *Somma teologica* (Summa theologica), la *Somma filosofica* (Summa contra Gentiles), il *Compendium theologiae,* incompiuto, i commenti a Pietro Lombardo e ad Aristotele. La *Somma teologica* è destinata a coloro che iniziano gli studi di teologia (incipientes), e, come quella di Ales-

sandro di Hales, giunge solo alla metà del sacramento della penitenza. Fu terminata col materiale di opere precedenti dal suo fedele discepolo fra Reginaldo da Piperno (Supplementum).

La *Somma* è divisa in tre parti. La prima (pars prima) tratta di Dio Uno e Trino e della creazione; la seconda studia la morale e si suddivide in due parti (prima secundae, secunda secundae); la terza (pars tertia) contiene la cristologia, la soteriologia, i sacramenti fino alla penitenza. Il capolavoro di S. Tommaso dovrebbe essere il libro manuale di tutti i teologi; il suo studio non è difficile e se ne può iniziare direttamente la lettura. Esistono comunque molti libri che possono servire come introduzione o spiegazione. * Ricordiamo in particolare *Pègues,* Commentaire français littéral de la Somme théologique, Toulouse 1907-1928. L'edizione critica fatta per ordine di Leone XIII (leonina) è riprodotta in quella manuale recente di Marietti, Torino. Una buona traduzione francese con testo latino, note e complementi è quella della *Revue des Jeunes* in una quarantina di volumetti (Tournai, Desclée). Analoga traduzione italiana a cura dei Domenicani d'Italia è in corso di pubblicazione presso l'editore Salani di Firenze. *

S. Tommaso ebbe più tardi avversari tanto tra i Francescani quanto tra i professori di teologia, dei quali va ricordato *Enrico di Gand* († verso il 1293), che fa pensare a Duns Scoto, il critico dell'Aquinate. *Egidio Romano* († 1316) si schierò in favore del tomismo. Il francescano *Riccardo di Middletown* (de Mediavilla, † 1307-1308) dipende da S. Tommaso e da S. Bonaventura.

Duns Scoto († 1308), il fondatore della nuova scuola francescana, nacque a Dunstan (Northumberland), insegnò a Parigi, Oxford e Colonia ove morì ancor giovane. Tra le sue opere ricordiamo il *Commento alle Sentenze* (Opus oxoniense), il *Commento di Parigi* (Reportata Parisiensia), che è un compendio del primo, e il libro delle questioni particolari (Quaestiones quodlibetales) analogo alle *Quaestiones disputatae* di S. Tommaso. Scoto fu il dottore del suo ordine e, come dicemmo, il fondatore della nuova scuola francescana (Doctor noster) ossia dello scotismo. Contrariamente al metodo *platonico* dell'antica scuola francescana (Alessandro di Hales, S. Bonaventura), Scoto segue il metodo aristotelico. Scosse l'autorità assoluta del tomismo e la sua influenza si è mantenuta viva sino ad oggi. * L'edizione critica delle sue opere è in corso a Quaracchi. Per un giudizio di valore sulla teologia del periodo scolastico si veda *Congar,* Théologie, Dict. de théol. cath. t. XV, coll. 407-410. *

7. La bassa Scolastica. - Iniziata in certo qual modo dalla acuta critica di Scoto, talvolta veramente troppo sottile (Doctor subtilis), la decadenza si estende gradualmente. Le sue note caratteristiche sono l'esagerata accentuazione delle diverse scuole, le distinzioni logiche e le analisi concettuali spinte fino ai minimi particolari, l'insaziabile e sfrenata mania di mettere tutto in discussione, un gusto sregolato della speculazione che trascura la rivelazione e la dottrina dei Padri, la rinascita, ad opera di Guglielmo di Occam († 1347), del vecchio nominalismo, nemico mortale d'ogni scienza.

I teologi che più spiccano in questo periodo sono i domenicani *Herveus Natalis* (Nédéllec, † 1323), *Pietro Paludano* († 1342), *Giovanni Capreolus*

(† 1444), *S. Antonino da Firenze* († 1459), *Giovanni di Torquemada* († 1468), il certosino *Dionigi di Ryckel* († 1471), il Vescovo *Alfonso Tostato* († 1455), i domenicani Tommaso de Vio, detto *Gaetano* da Gaeta sua patria († 1524), cardinale e celebre commentatore della Somma teologica di S. Tommaso, e *Francesco da Ferrara* († 1528), commentatore della *Summa contra Gentiles*, il nominalista *Gabriel Biel* († 1495), l'ultimo scolastico. Dobbiamo ancora ricordare che a partire dal secolo XVI, la Scolastica ad opera dei Ruteni uniati passò ai Ruteni scismatici e, mediante questi, ai teologi moscoviti, presso i quali degenerò quasi in caricatura (Zeitschrift für Katholische Theologie, 1918, p. 115).

§ 17. - L'epoca moderna.

1. La decadenza della Scolastica nei secoli XIV e XV fu una delle cause della grande defezione protestante che segna la fine del Medio Evo. L'influenza dello *scotismo* e particolarmente del *Nominalismo* si fa sentire nettamente sui primi Riformatori. Il nominalismo sosteneva che tra Dio e l'uomo, i sacramenti e la grazia, l'ideale morale e la vita pratica, e particolarmente la fede e la ragione, vi è un abisso colmabile con un semplice accostamento morale dei due fattori senza richiedere una fusione intima, una congiunzione organica e vitale, come insegnava S. Tommaso di Aquino. Facendo un passo avanti il Protestantesimo arriverà ad una completa dissociazione dei due fattori e si avrà il fideismo che svaluta la ragione. È la morte della teologia.

Che la Chiesa possegga sempre in se stessa, anche dopo una grave decadenza morale e teologica, la forza di riformarsi lo vediamo dapprima nella rinascita cattolica o « controriforma » e poi nello slancio che prende la teologia dopo il Concilio di Trento. Le prime cause del rifiorimento teologico sono l'invenzione della stampa e l'umanesimo. Quest'ultimo, rifacendosi alle fonti storiche della teologia e combattendone il decadente insegnamento, obbligò i teologi a difendersi e spesso anche a rivedere le loro opinioni e posizioni. Ma ciò che costrinse la teologia a dispiegare tutte le sue forze fu il violento attacco sferrato dal Protestantesimo contro la Chiesa.

Il Concilio di Trento con i suoi decreti di riforma e con le sue decisioni dogmatiche sviluppò mirabilmente la forza morale e intellettuale della Chiesa. Quanto alle decisioni dogmatiche per l'interno della Chiesa rappresentò una più seria presa di coscienza del patrimonio dottrinale, riportato, al disopra delle varie opinioni di scuola, alla sua essenziale unità dogmatica, e per l'esterno un atto di energica difesa. La Chiesa non esitò a colpire di scomunica tutto ciò che contraddiceva quest'unità dogmatica e cercava in qualche modo di infrangerla. Non pochi punti di dottrina, particolarmente quello concernente la giustificazione, furono per la prima volta fissati anche nei particolari. Una tale attività ufficiale della Chiesa non poteva non tornar utile anche alla teologia scientifica.

Incominciamo con *Melchior Cano* († 1560), che per primo scrisse una introduzione alla dogmatica elaborando una dottrina della conoscenza teolo-

gica. Egli riconosce il valore della Scolastica ma ne critica i difetti ed auspica, assecondando le esigenze del suo tempo, una trattazione positiva dei dogmi che i Riformatori attaccavano fondandosi sulla Scrittura e la Tradizione. Troviamo questi princìpi anche nella *teologia di controversia,* i cui rappresentanti s'impegnano a stabilire con maggior precisione i dogmi, risalendo alle fonti assai più che non lo facessero ordinariamente gli Scolastici. Principe dei controversisti è *S. Roberto Bellarmino* († 1621) che, nella sua grande opera *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos,* trattò quasi tutta la dottrina di fede in uno stile fluente e limpido. Alcuni problemi affatto nuovi suscitati dalle obiezioni del Protestantesimo, vengono trattati da lui per la prima volta e con grande competenza. Ricordiamo quelli dell'ispirazione, dell'autorità dei concili, della Tradizione, della fondazione e della nozione di Chiesa (Cfr. *J. de la Servière,* La théologie de Bellarmin, Paris 1908). Tra gli altri controversisti citiamo *Tommaso Stapleton* († 1598), *Andrea Vega* († 1560), *Gregorio di Valenza* († 1603), *Martino Becano* († 1624), *Adamo Tanner* († 1632), *Giacomo Gretser* († 1603), i fratelli *Adriano* e *Pietro Walenburch* († 1669 e 1675). Dobbiamo anche ricordare *Bossuet* (1704) che scrisse l'*Histoire des variations des Églises protestantes, Exposition de la foi catholique,* e il giansenista *Arnauld* († 1694) con la sua importantissima opera sull'Eucaristia *(La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie).* La controversia coi *Greci* scismatici fu condotta dal custode greco della biblioteca vaticana, *Leone Allatius* († 1669).

Il gesuita *Dionigi Petau* (Petavius, † 1652) e l'oratoriano *Luigi Thomassin* († 1695), sotto l'influsso dell'umanesimo, trattarono il dogma dal punto di vista *storico-positivo,* completando così il metodo speculativo della Scolastica. L'opera di Petau, « Opus theologicorum dogmatum », doveva abbracciare dieci trattati, ma disgraziatamente l'autore, il cui metodo aveva suscitato rancori, non potè che terminarne cinque: « De Deo eiusque proprietatibus », « De Trinitate », « De Angelis », « De mundi opificio », « De Incarnatione ». Manca particolarmente la dottrina della grazia e dei sacramenti. L'opera di Thomassin si fermò ai trattati « De Deo uno » e « De Incarnatione ». Una celebre monografia storica sul sacramento della Penitenza fu composta da *Giovanni Morin* († 1659), « Commentarius de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae ». *Isacco Habert* († 1668) combattè gli errori giansenisti su la grazia con l'opera « Theologia graecorum patrum circa universam materiam gratiae libri tres ».

La *Scolastica* propriamente detta ebbe un nuovo slancio. La rinascita tornò a manifestarsi negli ordini religiosi. Poichè ci si rifaceva agli antichi maestri, era naturale che si rinnovassero le vecchie dispute tra Domenicani e Francescani. Ad essi si deve aggiungere un ordine nuovo, quello dei Gesuiti, che sviluppatosi rapidamente si presentò come un rivale possente. I Gesuiti commentarono le vecchie *Somme,* conservando la libertà delle proprie opinioni e cercando una superiore unione e conciliazione degli antichi. Particolarmente nella questione della grazia, l'ordine dei Gesuiti assunse una posizione che si allontanava dal tomismo, scatenando così una violenta controversia con i Domenicani, che non è ancora conclusa (Tomismo, Molinismo: Bañez, Molina). Altra violenta controversia si svolse in Francia tra Gesuiti e Giansenisti a motivo di parecchie questioni morali connesse con l'agostinismo e sul problema della grazia e della libertà. Troviamo rappresentanti dell'agostini-

smo ortodosso negli ordini degli Agostiniani, dei Benedettini, degli Oratoriani, dei Maurini. Costoro aderiscono a S. Agostino, ma non cadono negli eccessi dei pseudo-agostiniani giansenisti. Le varie tendenze si affrontarono all'Università di Lovanio (Baio, † 1589; Lessio, † 1623).

Numerosi sono i rappresentanti della nuova Scolastica, alcuni dei quali raggiunsero quasi la celebrità dei vecchi maestri. Tra i Gesuiti meritano di essere conosciuti i commentatori della *Somma teologica* di S. Tommaso, che continuava ad essere il manuale usato nelle scuole. Essi sono: *Francesco Suarez* († 1617), che scrisse anche una vasta opera sulla grazia (De divina gratia), *Francesco Toledo* († 1596), che fu pure un celebre esegeta, *Gregorio di Valenza* († 1603), *Gabriel Vasquez* († 1604), *Adamo Tanner* († 1632). Notevoli monografie furono scritte da *Leonardo Lessio* († 1623), « De perfectionibus moribusque divinis », « De gratia efficaci », « De decretis divinis », « De summo bono et beatitudine hominis »; da *Giuseppe Martinez de Ripalda* († 1648), « De ente supernaturali », « De fide, spe et caritate »; da *Giovanni de Lugo* († 1660), « De Incarnatione dominica », « De virtute divinae fidei », « De virtute et sacramento poenitentiae ». - I teologi celebri dei Domenicani sono: *Bartolomeo Medina* († 1581), *Domenico Bañez* († 1604), *Didaco Alvarez* († 1653), *Giovanni di S. Tommaso* († 1644), *Contenson* († 1674), *Gonet* († 1681). Nei Carmelitani il Tomismo stretto è rappresentato dai cosiddetti *teologi di Salamanca* autori di un notevole commento alla *Somma teologica*, « Cursus theologicus Collegii Salmanticensis », sovente ristampato in 12 ed anche in 20 volumi. I principali teologi di Lovanio sono *Guglielmo Estio* († 1613) che fu anche esegeta eminente, *Francesco Sylvius* († 1649) e *Giuseppe Wiggers* († 1639) distinti commentatori dell'intera *Somma* di S. Tommaso. Tra gli altri grandi Tomisti segnaliamo il sorbonista *Andrea Duval* († 1637), *Nicola Isambert* († 1642), il benedettino *Agostino Reding* († 1692) abate di Einsieldeln.

Rappresentanti della scuola scotista nel XVI secolo sono: *Giovanni Poncio, Pietro Coninck, Francesco de Ovando, Francesco Herrera, Bartolomeo Mastrius, Giovanni de Rada, Teodoro Smising;* nel secolo XVII: *Filippo Faber, Antonio Hiquaeus (Hickey), Angelo Vulpes, Gaspardo Sghemma, Gabriele Boyvin e Claudio Frassen* († 1711). Quest'ultimo compose l'opera capitale della nuova scuola scotista, « Scotus Academicus », la cui ultima edizione in 12 volumi fu stampata a Roma, 1900-1902.

Nel secolo XVIII videro la luce apprezzati corsi di teologia che ordinariamente tentano di unire la speculativa con la positiva. Ricordiamo quelli dei domenicani *Renato Billuart* († 1757) e cardinal *Gotti* († 1742), dei sorbonisti *Onorato Tournely* († 1729) e *Abelly* († 1691), dei Wirceburgensi (1766-1771) ossia dei teologi gesuiti di Würzburg, tra i quali Kilber e Holtzclau.

Ma dopo il 1750 già si faceva strada una nuova decadenza della teologia dovuta, da una parte, al giansenismo, al gallicanesimo, al giuseppinismo, al febronianesimo, dall'altra alla invasione del razionalismo, del deismo, dell'illuminismo, nato in Inghilterra (Cherbury, † 1648) e in Francia (Bayle, † 1706), e diffusosi in tutta l'Europa, favorito e propagato dai corifei intellettuali della rivoluzione.

2. Gli studi teologici presero *un nuovo slancio* dopo che, passata la tempesta della rivoluzione, l'ordine fu ristabilito. La rinascita è

caratterizzata dal ritorno alla dottrina dei Padri (Adamo Möhler, † 1838) e alla teologia e filosofia antica o scolastica (Kleutgen, † 1883). Il Concilio Vaticano potè già raccogliere i frutti di questo rinnovamento.

La rinascita della dogmatica fu iniziata in certo qual modo dal professore *Liebermann* di Magonza († 1844), il quale, nella sua opera magistrale (« Institutiones dogmaticae », ed. 2, 1869), riprese il metodo antico ed esercitò una vasta influenza. Ricorderemo, qui, solamente il nome di Adamo Möhler che rinnovò la patristica e la simbolica. Ben presto la dogmatica fu minacciata dalla filosofia idealistica tedesca, che penetrò nella teologia protestante (Hegel) e sedusse alcuni teologi cattolici, i quali tentarono di servirsene per spiegare il dogma (Günther, Hermes). Il Concilio Vaticano, le cui decisioni furono in gran parte redatte da *Kleutgen,* nella costituzione « Dei Filius », per combattere le pericolose infiltrazioni del razionalismo, sottolineò in modo categorico il carattere soprannaturale dei dogmi, tracciò le norme dei rapporti tra teologia e filosofia, ed affermò, con ogni precisione dogmatica, l'autorità magisteriale della Chiesa. Al fine di opporre una barriera al kantismo e all'hegelismo, che avevano già impregnato tutta la teologia positiva protestante e minacciavano seriamente anche la teologia cattolica, e, in generale, per ricondurre la teologia alle salde basi della tradizione, Leone XIII prescrisse lo studio della filosofia tomistica con l'enciclica *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879. Pio X nella *Pascendi,* 8 settembre 1907, rinnovò la prescrizione. Egli, tenendo prudentemente conto delle circostanze del tempo formulò questo giudizio sul metodo teologico: « Certo, la teologia *positiva* richiede oggi più attenzione che in passato, ma non deve nuocere alla teologia scolastica ».

Della rinascita dello Scotismo *(neoscotismo)* parla *Minges,* che molto contribuì alla rinascita stessa, in « Franziskanischen Studien », 1914, pp. 137-165. Egli fa osservare che « neppure una sola tesi dello Scotismo fu giammai colpita da una qualsiasi censura ». * Per più ampie informazioni si veda *Bettoni,* Vent'anni di studi scotisti, Milano 1943. *

Trattati. - Completi trattati di dogmatica furono scritti da Klee, Perrone, Schwetz, Kenrick, Dieringer, Knoll, Berlage, Oswald, Hurter, Glossner, Katschthaler, Bautz, Schell, Chr. Pesch, Tepe, Simar, Egger, Einig, Diekamp, Pohle-Gierens, Pohle-Preuss, Specht-Bauer, Minges, Lercher, Hermann, Tanquerey, Souben, Paquet, Heinrich-Gutberlet, Scheeben-Atzberger, * Hervé, Hugon, Van Noort, Lepicier, Zubizzarreta, Chiesa, Crosta, Manzoni, Marchini, Mazzella, Parente-Piolanti, Daffara, Baisi, Ceriani, Cordovani, Calcagno-Bozzola-Greppi, ecc. * Tra gli *autori di singoli trattati* ricordiamo Staudemeir, Kuhn, Jungmann, Franzelin, Palmieri, Wilmers, Stentrup, Satolli, Mazzella, Schanz, Sasse, Billot, Jansens, Del Prado, De San, Lahousse, Schiffini, Van der Meersch, * Lennerz, D'Alès, Boyer, Galtier, Stolz, Garrigou-Lagrange, Siri, ecc. *

Opere sulla *storia dei dogmi:* Bach, Klee, Zobl, Schwane, Tixeront, De Groot; sulla *patrologia*: Möhler, Bardenhewer, Altaner, Mannucci, Tixeront-Calliari, Cayré che presenta anche la storia della teologia.

Dizionari ed enciclopedie. - Degno di particolare menzione è il *Dictionnaire de théologie catholique* diretto da Vacant-Mangenot-Amann, ormai terminato, in 15 volumi di 3000 colonne ciascuno, Letouzey e Ané, Paris.

Contiene vaste e ricche monografie sui singoli dogmi e sulla teologia, sulle eresie, sui libri della Scrittura, sui teologi, ecc. L'opera è nata per le esortazioni e le raccomandazioni di Pio x concernenti gli studi teologici moderni. Accanto a questa poderosa enciclopedia teologica stanno il *Dictionnaire de la Bible,* diretto dal Vigouroux, col suo *Supplément* in corso di pubblicazione, il *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* di D'Alès, il *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* di D. Cabrol e Leclercq. Per la Germania va segnalato il *Lexikon für Theologie und Kirche* di Buchberger, vol. 10, ed. Herder. * Per l'Italia l'*Enciclopedia Cattolica,* in corso di pubblicazione; l'*Enciclopedia Ecclesiastica,* edita dal Vallardi, pure essa in corso di pubblicazione. Per il suo notevole valore teologico ricordiamo pure, benchè protestante, il Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament,* in corso di pubblicazione. Per la teologia protestante: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* ed. 3, a cura di A. Hack, citata in questo *Manuale* con la sigla REPT.

Riviste. - Un notevole contributo agli studi teologici è dato dalle riviste tra le quali segnaliamo: Angelicum (Roma), Antonianum (Roma), Divus Thomas (Piacenza), Doctor Communis (Torino-Roma), Ephemerides theologicae Lovanienses (Bruges), Euntes docete (Roma), Gregorianum (Roma), La Scuola Cattolica (Venegono Inferiore - Varese), Marianum (Roma), Nouvelle revue théologique (Tournai), Orientalia Christiana e Orientalia Christiana periodica (Roma), Recherches de science religieuse (Paris), Revue de sciences philosophiques et théologiques (Paris), Revue de sciences religieuses (Strasbourg), Revue thomiste (Paris), Salesianum (Torino), Sapienza (Roma), Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck). *

3. L'evoluzione del Protestantesimo presenta le seguenti fasi: 1) L'epoca della *rivoluzione contro la Chiesa* in cui l'odio verso il papato costituisce il vincolo d'unione di tutte le tendenze; 2) l'opera della sistemazione nell'*ortodossia* mediante la filosofia scolastica aristotelica con *Melantone,* « Loci communes », verso il 1550; *Calvino,* « Institutio religionis christianae »; *Chemmitz,* « Examen Conc. Tridentini » 1565-1573; *Gerhard,* « Loci comm. theol. », 1620-1621; 3) il *pietismo* che propugna una vita di fede senza formule di fede, una pietà da chiesuola (Spener, † 1705; Tersteegen, Franke, Zinzendorf e la sua « comunità di fratelli »); 4) *il razionalismo dell'epoca dell'Enciclopedia* che ammette solo Dio, la libertà e l'immortalità (Semler, † 1791); 5) *il razionalismo con lo storicismo:* la teologia dell'esperienza di Schleiermacher, ecc.; 6) il *misticismo moderno* sganciato dalla storia e dalla Scrittura: esperienza religiosa, teologia dell'immanenza, il nuovo Protestantesimo dogmatico, la storia comparata delle religioni che elimina più o meno tutti gli elementi saldi del Vangelo; 7) il *movimento* in favore dell'alta Chiesa sul modello dell'anglicanesimo; 8) il movimento per l'*unione generale delle Chiese* con due tendenze, una adogmatica detta « for life and work », l'altra dogmatica detta « for faith and order » * 9) la riunione delle due tendenze nel *Consiglio ecumenico delle Chiese,* che tenne la sua prima assemblea ad Amsterdam nel 1948. Si veda *Algermissen,* La Chiesa e le Chiese, Brescia 1944, pp. 733-753: sviluppo della teologia protestante; *Dedieu,* Protestantisme, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 850-907, ove sono esposte le tendenze teologiche attuali. *

LIBRO PRIMO

D I O

Lo studio di Dio costituisce la parte più importante della dogmatica (Sap. 15, 3; Ger. 9, 23-24; Giov. 17, 3), e poichè Dio può essere considerato nell'unità della natura e nella trinità delle Persone, il trattato si divide in due parti: Dio Uno e Dio Trino.

* « Nella teologia antica, scrive *A. Stolz* (De Trinitate, p. 4), si poneva in primo luogo la trinità delle Persone; nel Medio Evo Pietro Lombardo intraprende ancora la sua esposizione della dottrina di Dio col mistero della Trinità a cui fa seguire ciò che concerne l'unità della natura e delle operazioni. Anche la *Somma* di Alessandro di Hales non ha una completa divisione dei trattati di Dio Uno e di Dio Trino. In S. Tommaso, invece, troviamo questa netta divisione, la quale, forse, si può spiegare sia per la sua opposizione al sistema degli arabi, sia per motivi pedagogici ». *

PARTE PRIMA

DIO NELL'UNITÀ DELLA NATURA

Lo studio di Dio nell'unità della natura si suole dividere in tre parti. La prima ne considera l'*esistenza,* la seconda l'*essenza,* la terza gli *attributi.*

PRIMA SEZIONE

L'ESISTENZA DI DIO

L'esistenza di Dio, come si è detto più sopra, è *presupposta* dalla dogmatica come « praeambulum fidei » e viene dimostrata nell'apologetica; tuttavia costituisce anche un articolo di fede e il Concilio Vaticano ha definito la possibilità di conoscere Dio naturalmente. Essa dunque appartiene alla dogmatica per doppio titolo. Noi qui ci limitiamo a considerare la conoscenza dell'esistenza di Dio. Secondo la dottrina cattolica v'è una duplice possibilità di conoscere Dio, l'una naturale, l'altra soprannaturale. Essendo nostro compito determinare i limiti e la natura di questa conoscenza, vedremo: primo,

la conoscenza naturale di Dio, la sua realtà (§ 18) e le sue caratteristiche (§ 19); secondo, la conoscenza soprannaturale tanto per via di fede (§ 20) quanto per via di visione (§ 21).

CAPITOLO PRIMO

La conoscenza naturale di Dio

§ 18. - La sua realtà.

Dio primo principio e fine ultimo di tutte le cose, può essere con certezza conosciuto mediante la luce naturale della ragione umana, attraverso le cose create. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio Vaticano* ha definito: « S. q. d. Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine *certo cognosci* non posse, a. s. » (s. 3, De Revel. can. 1, Denz. 1806; cfr. c. 2). Il Dio del quale vien definita la conoscibilità è il Dio unico, vero, personale, il Dio creatore e non un essere primo panteisticamente concepito. Il Concilio indica i due princìpi di conoscenza: quello *oggettivo,* le cose create, quello *soggettivo,* la ragione umana, ed intende la ragione concreta dell'uomo caduto alla quale Dio non accorda altri aiuti che il concorso generale. Si noti che il Concilio definisce solamente, in linea di principio, la *possibilità fisica* di conoscere Dio con la ragione, e non che tutti gli uomini lo conoscano *di fatto* o lo *debbano* conoscere per tale via (« posse » non vuol dire « factum esse »); perciò non esclude che la maggioranza degli uomini arrivi a conoscere Dio, non mediante la considerazione razionale del mondo e di se stessi, ma per mezzo dell'insegnamento e dell'educazione ricevuta da altri. Il Concilio ha in vista più l'ateismo, il quale, ricevuta la conoscenza di Dio, ne nega l'esistenza, che non lo stato di semplice natura non ancora pervenuto alla piena conoscenza di Dio. Bisogna ancora osservare che con la possibilità fisica di una conoscenza naturale di Dio si deve anche unire una necessità *morale* della rivelazione *soprannaturale;* infatti, nello stato di natura decaduta, gli uomini non possono innalzarsi che difficilmente, lentamente e in modo incerto alla vera conoscenza di Dio (Vatic. s. 3, c. 2, Denz. 1786; S. th. II-II, 2, 4).

Prova. - L'*Antico Testamento* non sentiva di per sè alcun bisogno di insistere sulla conoscenza naturale di Dio. Dio lo conosceva soprannaturalmente per rivelazione; lo afferrava nella *fede;* l'aveva tante volte *sperimentato* nella storia santa, e già le prime righe della Scrittura parlano luminosamente di lui. Ma, più tardi, Israele entrò in contatto con l'incredulità pagana, e i libri *greci* della Scrittura contro questa incredulità affermarono anche la conoscenza naturale di Dio. « Stolti tutti quegli uomini involti nell'ignoranza di Dio, che dai beni visibili

non seppero intendere colui che è; nè alla considerazione delle opere riconobbero l'artefice...; poichè dalla grandezza e beltà delle creature, argomentando, se ne intuisce il primo Fattore » (Sap. 13, 1-5). Nel contempo affermano la possibilità dell'idolatria (Sap. 13, 9-14, 21). Può anche darsi che alcuni passi dei salmi (cfr. Salmo 13, 1; 18, 2-7; 72, 96, e anche 12, 7) esprimenti gli stessi pensieri della *Sapienza* abbiano pure una punta contro l'incredulità nello stesso Israele, incredulità che doveva, senza dubbio, manifestarsi come ateismo pratico e negazione sfrontata della legge divina.

Gesù ricorda sovente l'azione misericordiosa di Dio nella creazione (Mt. 6, 26-32, ecc.), ma altrove presuppone il Dio della rivelazione, « il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe » (Mt. 22, 32). Israele a cui si rivolgeva Gesù credeva in Dio. Non è la stessa cosa in *S. Paolo,* il cui sguardo è volto soprattutto verso i pagani. Egli li rimprovera ripetutamente per la loro insufficiente conoscenza di Dio, di cui sono essi stessi responsabili. Così nella lettera ai Romani: « Revelatur ira Dei de caelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in iniustitia detinent, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur (νοούμενα καθορᾶται), sempiterna quoque eius virtus et divinitas (δύναμις καὶ θειότης), ita ut sint inexcusabiles = La giustizia punitrice di Dio si manifesta dal cielo contro ogni forma di empietà e contro ogni forma di malvagità, commesse da coloro che tengono come prigioniera la genuina nozione di Dio nel loro perverso operare, perchè quegli attributi di Dio, che si possono conoscere, furono da Dio stesso manifestati a loro. Gli attributi invisibili di lui, infatti, diventarono visibili dopo che ebbe creato il mondo, perchè s'intravvedono nelle stesse cose create. Fra questi attributi conoscibili, v'è anche la sua eterna potenza e la sua divinità, di modo che coloro (che lo negano e lo offendono) restano senza scusa » (Rom. 1, 18-20).

Come si vede qui S. Paolo altro non fa che sviluppare i pensieri della Sapienza (13, 1-5): la verità di Dio è *manifesta,* ma essa è iniquamente *soffocata* sicchè rimane inoperante. Dopo la creazione, ciò che è invisibile in Dio può essere conosciuto. Lo si *vede* con gli occhi dello *spirito,* si vede la sua eternità, la sua potenza e la sua divinità. Per questo un giusto giudizio è riservato a coloro che negano Dio. L'ateismo dei pagani è dunque un prodotto della loro volontà ed essi potrebbero uscirne senza rivelazione soprannaturale.

Che l'uomo possa conoscere naturalmente Dio balza anche da un passo *morale:* « Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis *conscientia* ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die cum iudicabit Deus occulta hominum, secundum evangelium meum per Jesum Christum = I pagani che non hanno leggi (positive) quando compiono con la legge

(naturale) quelle opere che sono prescritte dalla legge (mosaica), sono legge a se stessi, pur non avendo una legge (cioè a loro è legge la coscienza). Essi cioè fanno vedere scritta nei loro cuori la nozione di ciò che è lecito o proibito, prova ne sia la loro coscienza ed i ragionamenti con i quali tra di loro i pagani si accusano o si difendono, fino a quel giorno nel quale Dio confermerà e modificherà questi segreti giudizi degli uomini per mezzo di Gesù Cristo, conforme al Vangelo che io vado predicando » (Rom. 2, 14-16).

Non solamente la conoscenza dell'esistenza di Dio, ma anche quella della sua volontà, così come è percettibile nella legge morale, è possibile ai pagani; la volontà di Dio si manifesta nelle disposizioni morali naturali e nel giudizio della *coscienza* che è come un'anticipazione del giudizio universale.

Infine l'Apostolo si riferisce alla traccia impressa da Dio nella storia che è retta dalla *Provvidenza.* Egli ricorda ai pagani di Listri « il Dio vivente che ha fatto il cielo e la terra, il mare e tutto ciò che è in essi. Questo Dio nelle età passate permise che tutti i popoli camminassero le loro vie; tuttavia non è rimasto senza farsi conoscere perchè v'ha fatto del bene, mandandovi dal cielo pioggie e stagioni fruttifere, per darvi nutrimento con abbondanza e per riempire i vostri cuori di gioia » (Atti 14, 15-16). Nello stesso modo l'Apostolo parla nell'Areopago ad Atene. Il Dio sconosciuto che vi è onorato, è il Dio creatore, che non abita nei templi fatti dalla mano dell'uomo, ma riempie l'universo con la sua potenza vitale. « Da un solo uomo egli ha fatto uscire tutto il genere umano, per popolare la superficie di tutta la terra, ed ha determinato per ogni nazione la durata della sua esistenza e i limiti del suo dominio, affinchè tutte quante cerchino il Signore e si sforzino di trovarlo come a tastoni. E non è già ch'egli sia lontano da ciascuno di noi, poichè in lui viviamo, ci muoviamo e siamo » (Atti 17, 26-28).

S. Paolo indica così tre vie per conoscere naturalmente Dio: 1. quella dell'*ordine fisico;* 2. quella dell'*ordine morale;* 3. quella dell'*ordine storico.* Si potrebbe anche dire che secondo l'Apostolo, Dio si trova per mezzo della riflessione sul mondo e su noi stessi.

I Padri. - Fino a che ebbero a combattere il paganesimo con il suo politeismo, i Padri si trovarono nella stessa situazione dell'autore del libro della Sapienza, e si servirono degli stessi argomenti. Gli *apologisti* si appellano al fatto della creazione e particolarmente alla sapienza, all'ordine e alla ragione che si manifestano nell'universo creato. Propriamente è il Logos che dappertutto, nel cosmo e nell'umanità, rivela le sue tracce (λόγος σπερματικός, *S. Giustino,* Apol. 1, 18-20; 2, 10-13). *Tertulliano* porta, oltre la prova esterna, cosmologica, anche quella interna, *psicologica.* La nostra anima tende naturalmente verso Dio, ha il presentimento dell'eternità e l'esprime istintivamente (De testimonio animae). *Atenagora* deduce la prova dell'unità di Dio dalla nozione stessa di Dio. Due dèi si limiterebbero a vicenda e, per conseguenza, si sopprimerebbero, poichè il vero Dio *deve* necessariamente racchiudere in sè *ogni* perfezione (Legatio, 5-8). *S. Teofilo* mostra come il corso regolare delle cose manifesti l'esistenza di Dio. « Quando si vede un vascello navigare in mare e dirigersi verso la riva, non si dubita affatto che vi sia

nel battello un pilota che lo guidi. Così, bisogna ammettere un Dio come conduttore di tutte le cose, benchè non lo si veda con gli occhi di carne » (Ad Autol. I, 1-5). Egli afferma però, come S. Paolo (Rom. 1, 24-32) e la maggior parte dei Padri, che la condizione per giungere alla conoscenza di Dio è la purezza dello sguardo, cioè del cuore; un cieco non può vedere la luce del sole, per quanto sia splendente (Mt. 5, 8).

S. Agostino dà una prova di Dio tutta propria. Conformemente al suo platonismo, egli pensa che il mondo intelligibile sia più reale del mondo sensibile e che, come questo, debba pure avere il suo fondamento. In noi i princìpi supremi del mondo intelligibile si impongono con forte evidenza allo spirito e appunto seguendoli giudichiamo, in un modo universale ed uniforme il vero, il bello, il bene e i loro contrari. Queste norme supreme sono state concreate in noi da Dio. Egli stesso ne è l'archetipo, è la luce in noi, nella quale conosciamo tutti i valori spirituali. Ma nello stesso modo in cui Dio è il sole degli spiriti, noi siamo come immagini, come specchi del suo Essere. Di qui le frequenti esortazioni a cercare Dio dentro di noi: « Non andare al di fuori, rientra in te stesso, è nell'uomo interiore che abita la verità » (De vera relig. 39, 72). Inoltre vi è in noi un desiderio naturale di Dio che, in conseguenza dell'imperfezione e dell'insufficienza morale della nostra esistenza, ci fa aspirare alla perfezione e al completamento in colui che è il supremo ed immutabile bene. « Il nostro cuore è inquieto finchè non si riposi in te » (Conf. I, 1). Questo pensiero *Kant* l'ha ripreso a suo modo e ne ha fatto una prova dell'esistenza di Dio, come postulato della ragione pratica.

La Scolastica. - S. Tommaso dice: « Creaturae, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt; quia invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur... Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur (Sap. 14, 11) quod creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientium. Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo. Non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo » (S. th. I, 65, 1 ad 3). A proposito di Ebr. 1, 5, egli nota con altrettanta verità che profondità: « Le creature ci manifestano Dio e ce lo nascondono » (cfr. S. Tomm. in Rom. 1, 17). « Ogni uomo ha la facoltà naturale di conoscere Dio e di amarlo e questa facoltà è fondata *in ipsa natura mentis quae est communis omnibus hominibus* » (S. th. I, 93, 4).

Le prove dell'esistenza di Dio in S. Tommaso

Ve ne sono *cinque* e riposano tutte sul *principio di causalità.*

1. *La prova tratta dal movimento.* Noi vediamo che tutte le cose, viventi e non viventi, ragionevoli e senza ragione sono in movimento, subiscono mutamento. Ora il movimento non è altro che il passaggio dalla potenza (potentia) all'atto (actus). Questo passaggio non avviene che per mezzo di un altro essere già in atto: « Omne autem quod movetur *ab alio* movetur ». Effettivamente nessuna cosa può, di per sè, passare dalla potenza all'atto, poichè essa non può, nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, essere insieme in potenza ed in atto. Ma se una cosa è mossa dall'altra, bisogna necessariamente ammettere un ente immobile come causa del movimento. Ora non si può

risalire indefinitamente nella serie delle cause (regressus in infinitum). Se non vi è un primo motore, non vi è nessun altro motore, non vi è dunque movimento. Ora il primo motore che non è mosso da alcun altro è per conseguenza l'Essere assoluto, l'« actus purus », l'« ens movens immobile ». Questa prova tratta dal movimento appare a S. Tommaso come la più chiara e la più convincente. Ad essa si riallacciano tutte le altre.

2. *La prova della causa efficiente.* Nessun essere si produce da se stesso, nessuno è « causa sui », perchè la causa è anteriore all'effetto; esso è necessariamente prodotto da un altro. Di nuovo, la sana ragione deve risalire ad una causa prima, poichè un « regressus in infinitum » è impossibile. Il primo è la causa del medio, e questo la causa dell'ultimo. Ora, il medio può essere *unico* o costituire una lunga serie. Ma se il primo manca non vi sarà nè medio nè ultimo. Bisogna dunque ammettere una causa prima (causa prima).

3. *La terza prova* è tratta dalla *contingenza delle cose.* Le cose sono in particolare, come in generale, contingenti, ossia possono senza contraddizione esistere e anche non esistere. Se però qualche cosa esiste, è perchè fu tratta all'esistenza da una causa. Ora poichè l'universo è contingente, non mostrando alcun segno di intrinseca necessità, bisogna che sia stato chiamato all'esistenza da una causa, e bisogna che questa causa esista necessariamente, cioè sia dotata di intrinseca necessità. Altrimenti essa vorrebbe una causa e cadremmo così nel « regressus in infinitum ». Per conseguenza vi è un « ens necessarium ».

4. *La quarta prova* è tratta *dai gradi* degli esseri. Si trova in essi il bene, il vero, il nobile in gradi diversi. Ma tale gradazione non è possibile se non in quanto gli esseri si avvicinano più o meno all'Essere che possiede la perfezione al più alto grado, che è perfettissimo, ossia la pienezza del bene, del vero. Egli comunica ad ogni ente la perfezione che gli conviene e li fa tutti partecipi delle sue perfezioni. Bisogna dunque affermare l'esistenza di un « ens perfectissimum ».

5. *La quinta prova è tratta dall'ordine delle cose.* Tutte le cose, dal sole al filo d'erba, hanno una *tendenza verso un fine* (teleologia). Benchè non conoscano lo scopo del loro movimento, tendono tuttavia ordinatamente verso questo fine e cercano di raggiungerlo come il loro supremo bene. Bisogna dunque necessariamente ammettere una causa intelligente che le ordina tutte quante, a loro insaputa, verso il proprio fine, dando loro l'inclinazione a raggiungerlo. Tale causa deve essere dotata di altissima intelligenza, « ens sapientissimum ». Questa prova è la più facile perchè si fonda su constatazioni che sono alla portata di tutti. È ammessa anche da Kant.

Così dunque la ragione, appoggiandosi sulla considerazione del mondo e di se stessa, dimostra l'esistenza di un *ens a se,* di una *causa prima,* di un *ens necessarium,* di un *ens perfectissimum et sapientissimum.* Noi lo chiamiamo Dio (cfr. S. th. I, 2, 3; C. Gent. 50, 13).

A queste cinque prove l'*Apologetica* ne aggiunge altre *due.* La *prima* è quella di S. Agostino tratta dalle verità eterne e necessarie, per es. quella dei princìpi primi della conoscenza. Poichè essi debbono avere un fondamento, non possono averlo che in Dio, sorgente prima di ogni essere e di ogni verità (ens maxime verum). La *seconda* prova è di natura morale ed è percepita dalla coscienza. Come abbiamo detto, fu già esposta da S. Paolo (Rom. 2, 14). Essa si fonda sull'obbligo generale esistente in ogni coscienza di praticare il bene

e di osservare l'ordine morale. Questo obbligo, che non dipende nè dall'uomo in particolare nè dall'umanità in generale, non può essere fondato che sul Creatore di tutta l'umanità.

La prova ontologica di S. Anselmo (Proslogium), respinta da S. Tommaso e dalla maggioranza dei filosofi, non è difesa che da alcuni con S. Bonaventura, Cartesio, Spinoza, Leibnitz, Hegel, Fichte, Lotze. Questa prova partendo dall'idea di Dio ne deduce l'esistenza reale (transitus de genere ad genus) e in ciò risiede un vizio incurabile. Dio, dice S. Anselmo, è, per la nozione che ne abbiamo, un essere così perfetto, che non se ne può immaginare uno più grande. Tra le sue perfezioni bisogna comprendere l'esistenza, altrimenti gli mancherebbe una perfezione e non sarebbe più l'essere più grande che sia possibile. Al che S. Tommaso risponde che noi non possiamo farci un'idea di Dio *a priori* ma solamente *a posteriori*. È vero che Dio è « quoad se » una « veritas per se nota », ma non lo è affatto « quoad nos »; egli ci è noto solo « per ea quae facta sunt » e solo partendo dal mondo siamo in grado di dimostrare la sua esistenza e alcune perfezioni che gli sono inseparabili, come l'aseità e l'assolutezza (S. th. I, 2, 1; I, 12, 12; C. Gent. 1, 10-39).

Obiezione. - Contro le prove dell'esistenza di Dio si allega soprattutto la sua trascendenza assoluta e la distanza infinita che lo separa dalle creature. Lo stesso Concilio Lateranense IV dice: « Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda: Fra il Creatore e la creatura la rassomiglianza non è mai tale che la dissomiglianza non la soverchi » (Denz. 432). Noi dobbiamo pertanto riconoscere la grande distanza che separa Dio dal mondo, però *dobbiamo,* nel nostro pensiero, stabilire un ponte tra i due, dacchè il principio di causalità vi ci *costringe* per spiegare l'esistenza del mondo. Salendo dal mondo a Dio, siam ben coscienti di dover riconoscere in lui un essere totalmente diverso da quello delle creature. Lasciamo l'essere contingente e ci eleviamo all'Essere assoluto, il quale ci è inaccessibile nella sua essenza. Effettivamente non conosciamo che la sua esistenza; tutto il resto, più che conoscerlo, cerchiamo di indovinarlo attraverso qualche analogia.

Per provare Dio si può insistere maggiormente sulla *tendenza alla felicità,* innata in tutti gli uomini e che è *generale, indistruttibile e fondamentale.* Ora, in ciascun uomo, questa tendenza non può essere soddisfatta dal mondo e dai suoi beni. Così dunque, a meno di ammettere che si tratti di una *tendenza naturale* illusoria, ciò che sarebbe assurdo, bisogna che vi sia un bene eterno capace di soddisfarla. « Inquietum cor nostrum... » (S. Agostino). Quest'argomento è uno dei più efficaci.

Limitazione. - S. Tommaso stesso insegna che la conoscenza naturale di Dio rimane imperfetta (S. th. I, 13, 5; C. Gent. 1, 34), mescolata di errori (C. Gent. 3, 38), piena di punti interrogativi (C. Gent. 3, 39) e oscura, dato che la creatura non è che una immagine molto imperfetta di Dio, e che inoltre dopo il peccato, questa immagine è percepita dall'uomo assai debolmente (C. Gent. 3, 38 ss.). Egli pensa tuttavia che gli antichi filosofi « cognoverunt Deum sicut ultimum finem » (In Rom. 1, 6).

Opinioni erronee. - 1. *L'ateismo* nega l'esistenza di Dio e afferma esplicitamente o implicitamente l'impossibilità di conoscerlo, o per lo meno considera le prove della sua esistenza come insufficienti (ateismo, agnosticismo, criticismo). Storicamente l'ateismo è antico. Tuttavia non fu sempre proposto nella forma assoluta di negazione di Dio, ma consistè per lo più nel rigettare il politeismo o le divinità riconosciute ufficialmente, senza però negare la divinità in se stessa. Ciò spiega come i cristiani ed i pagani potessero lanciarsi reciprocamente l'accusa di ateismo. Solo nei tempi moderni appare l'ateismo puro (1). Questo, fattosi militante, si chiama anche *antiteismo*: tale l'ateismo di Marx, di Nietzsche, di Proudhon.

L'agnosticismo afferma che la ragione umana è incapace di raggiungere le verità trascendenti, come l'esistenza e la natura di Dio (agnosticismo filosofico di Kant), oppure che, in conseguenza del peccato originale, essa è rimasta talmente indebolita da non avere più la forza di conoscere queste verità (agnosticismo religioso dei Riformatori, fideismo protestante). Contro le due tendenze, quella di Kant e quella di Lutero, è diretta la definizione del Concilio Vaticano. L'agnosticismo è stato ripreso dal *Modernismo* (Denz. 2072, 2073). La diffusione dell'agnosticismo ai nostri tempi si spiega con « l'educazione, l'esempio, i pregiudizi, l'abuso e la deformazione della religione, la troppo grande stima di sè e le depravazioni morali, la specializzazione eccessiva degli studi e delle occupazioni » (*Scharz-Koch,* Apol., ed. 4, vol. I, p. 106).

2. *Il tradizionalismo*, per combattere le obiezioni della ragione contro Dio e la rivelazione, si appiglia ad un mezzo radicale: nega alla ragione la capacità e il diritto di giudicare di queste materie. E però fonda ogni vera conoscenza di Dio sulla tradizione della rivelazione soprannaturale (Bonald, Bautain, Lamennais). Da principio era la Parola (Giov. 1, 1), cioè la rivelazione, l'insegnamento di Dio; senza questa Parola nessuna conoscenza di Dio sarebbe stata possibile. Come la tradizione di questa rivelazione è necessaria, così è anche sufficiente. *Lamennais* ritiene la ragione individuale incapace di arrivare alla conoscenza naturale di Dio: pone invece il criterio di verità assoluta nel consenso generale di tutti gli uomini e vede nella diffusione universale dell'idea di Dio una felice conferma della rivelazione, alla quale si riconduce in ultima analisi lo stesso consenso universale. Questo tradizionalismo rigido è stato condannato dalla Chiesa (Denz. 1617). Essa si è pronunciata con la

(1) « Vi sono varie forme e diverse cause di ateismo. - Vi è l'ateismo di coloro che non sanno discernere e denominare l'ospite interiore, la luce inevitabile "che illumina ogni uomo veniente in questo mondo". Ma nel grado in cui non "peccano contro questa luce", costoro servono "il Dio ignoto"; e l'etichetta di ateo non è che una etichetta. - Vi è l'ateismo di coloro che dinanzi alle idee deficienti di Dio che vengono loro presentate, o di fronte agli abusi talvolta mostruosi che si fanno delle false concezioni di Dio, respingono gli idoli e le superstizioni. L'ateismo di costoro è un omaggio incosciente ad un ideale più elevato, un'aspirazione che può essere pia sotto i colori dell'empietà. - Vi è l'ateismo di coloro che conoscono abbastanza il vero Dio e le loro passioni per non volere che egli sia quel che è; questo è un omaggio involontario a colui che odiano credendo di negarlo.

Ma anche coloro che sono più certi di Dio che di se stessi e del mondo, e sono convinti che nella misura in cui lo si misconosce l'umanità intera è minacciata di rovina e di corruzione, quanto devono fare costantemente per evitare il rimprovero: "Vi è in mezzo a voi uno che non conoscete"! Le diffidenze, le obiezioni, i dubbi, le ostilità contro Dio nascono in gran parte dalle idee false che si fanno di lui ». *Blondel,* La pensée, vol. II, pp. 393-394, Paris 1934.

stessa energia contro il professore *Bonnetty* che sosteneva il tradizionalismo nei suoi *Annales de philosophie chrétienne*. Bonnetty dovette tra l'altro sottoscrivere la proposizione seguente: « La ragione può provare (probare), con certezza, l'esistenza di Dio, la spiritualità dell'anima, la libertà dell'uomo ». Così dovette confessare che contro l'ateismo non si poteva ragionevolmente far appello alla rivelazione divina (Denz. 1649-1652). Il tradizionalismo dimenticava che l'elemento originario non è la parola (il linguaggio), ma l'idea che essa esprime. Quando s'insiste sull'educazione e l'istruzione, non si deve attribuire una minore importanza alle disposizioni e alle facoltà dell'intelligenza. Non tutte le conoscenze vengono dall'insegnamento, l'intelligenza anzi ne scopre frequenti e numerose da se stessa.

Il *tradizionalismo mitigato* (Beelen, Laforêt, Ubaghs, Schanz, ecc.) non nega la capacità nativa della ragione di conoscere Dio, ma pretende ch'essa, per raggiungere tale conoscenza, abbia bisogno d'una formazione teorica per mezzo dell'*istruzione*. Gli uomini delle foreste ed i selvaggi non arriverebbero da soli alla conoscenza di Dio. Del resto, bisogna ricordare che, siccome la rivelazione ha avuto luogo all'inizio dell'umanità, si è perpetuata in tutto il genere umano come rivelazione primitiva; di fatto non si è mai sviluppata una religione puramente naturale: ogni religione racchiude « resti » della rivelazione primitiva. « Non vi è dubbio che ciascun uomo riceve una ricca eredità di conquiste spirituali », dice *Schanz*, ma soggiunge che dobbiamo riconquistare tale eredità e avvalorare l'elemento tradizionale con motivi interni, se vogliamo che prenda consistenza in noi (*Schanz-Koch*, op. cit. pp. 168 ss. e 186 ss.). Sotto questa forma mitigata il tradizionalismo non è stato molestato dalla Chiesa. Non si deve però pretendere che la rivelazione sia assolutamente necessaria per pervenire alla conoscenza naturale; ciò sarebbe contro il Concilio Vaticano (Denz. 1786).

3. *L'idea innata di Dio*. I Padri, latini e greci, parlano sovente di una idea di Dio concreata in noi con la natura, di una idea innata (idea Dei innata). Ci si domanda che cosa intendevano con questa asserzione. Dopo Cartesio, Malebranche, Leibnitz, un certo numero di teologi, di tendenza *platonizzante*, come Drey, Kuhn, Klee, Staudenmaier, Thomassin, ecc., hanno affermato con tale insistenza la teoria dell'idea innata di Dio da sembrare convinti di una presenza di Dio in noi anteriore ad ogni attività razionale, una illuminazione spontanea di Dio nel nostro spirito. La nozione di Dio basata sul pensiero razionale non sembra più conciliabile con tale idea innata; e di fatto quei teologi per lo più praticamente la ignorano o almeno non le accordano che poca importanza. Questa opinione non è stata condannata. Tuttavia i suoi fautori non devono dichiarare impervio il cammino indicato dal Concilio Vaticano, quando afferma che una considerazione razionale del mondo conduce alla conoscenza di Dio. Del resto i partigiani di questa teoria si sforzano invano di renderla plausibile, poichè ogni idea, come l'indica la sua nozione stessa, è formata dall'intelligenza che l'astrae dalle cose. Le idee *a priori* non sono conciliabili con l'essenza del pensiero umano discorsivo.

La teoria non può essere sostenuta che nella sua forma mitigata, quando si intendano cioè per idea innata di Dio le nostre disposizioni naturali innate, la nostra capacità e inclinazione a conoscere Dio. In virtù di queste disposizioni innate, l'anima si sente portata, quando considera il mondo, verso Dio, la causa prima e il fine ultimo di ogni cosa, e spontaneamente, senza lunghe

e faticose ricerche filosofiche, giunge alla convinzione certa dell'esistenza di Dio. Così S. Tommaso spiega la conoscenza innata di Dio e anche così, senza dubbio, l'hanno compresa i Padri. Le loro dichiarazioni non possono essere intese come l'affermazione di una idea completa di Dio ricevuta con la nascita, poichè ritengono che una vera conoscenza di Dio sia molto difficile e sempre imperfetta.

4. *Il sentimento come fonte dell'idea di Dio.* Dopo *Jacobi* e soprattutto dopo Schleiermacher, il Protestantesimo fa derivare le sue concezioni religiose, e particolarmente l'idea di Dio, dal sentimento. Dio si sente, non si conosce. Anche per Kant non si può conoscere Dio, ma la sua esistenza è necessariamente postulata dalla ragione pratica. Tutta la « teologia » protestante moderna è, dopo Schleiermacher, una teologia del sentimento, che si fonda sull'esperienza religiosa individuale. Ma l'« esperienza di Dio » senza verità oggettiva, non è che una « esperienza di noi stessi ». « Niente di ciò che esiste può essere *provato,* ma solo *sperimentato* o *sentito,* così anche Dio », scrive *Giov. Mueller* (Gott, 1922, p. 3).

L'*ortodossia* orientale rigetta anch'essa la ragione come mezzo per conoscere Dio naturalmente. Solo alcuni teologi, come Svetlov, l'ammettono, almeno come fonte secondaria di conoscenza, a fianco della fonte prima che è il sentimento. Con ciò si spiega l'oscuro misticismo dei Russi. Contro ogni misticismo unilaterale, facciamo questa osservazione di principio: esso non troverà in alcun modo un criterio che gli permetta di trarre dall'esperienza soggettiva l'oggettivo, cioè Dio.

5. Il *neo-platonismo* si è tenuto modestamente ad una conoscenza di Dio puramente *negativa.* Non riconosceva l'analogia tra il Creatore e la creatura, o non l'ammetteva se non in quanto essa insegna *ciò che Dio non è.* Però questa teologia negativa si sforzava di raggiungere un fondamento positivo per la via dell'*ascensione mistica,* ascensione che si realizzava attraverso le tre ben note tappe della *purificazione* (via purgativa), dell'*illuminazione* (via illuminativa) e dell'*unione* (via unitiva). Questa teoria penetrò nella teologia patristica e nella Scolastica (i Cappadoci, S. Cirillo di Gerus., S. Giov. Crisostomo, Dionigi l'Areopagita, Ugo di S. Vittore, S. Bonaventura, S. Alberto Magno, S. Tommaso). * Si veda *Arnou,* Platonisme des Pères, Dict. de théol. cath. t. XII, particolarmente coll. 2372-2387. *

6. Va anche ricordato, qui, il movimento *teosofico* moderno, caratterizzato da due aspetti principali: 1. L'esperienza di Dio propria dei *veggenti* dirigenti; 2. la fede di autorità dei *non veggenti* diretti dai primi. La teosofia è una mescolanza di idee indù e di concezioni occulte spiritistiche con una tinta di cristianesimo. Essa respinge tanto l'esperienza interna, quanto le prove razionali dell'esistenza di Dio, e pretende cogliere direttamente l'essenza divina in una contemplazione intima dello spirito. I teosofi si preparano a questa contemplazione con l'esercizio ascetico, specialmente con quello Yoga. La loro morale è buddista. L'antroposofia di *R. Steiner* che si fonda sull'uomo va messa sullo stesso piano. Tutti gli uomini, dice Steiner, hanno le disposizioni di veggenti, ma devono educarle e perfezionarle, e per questo abbandonarsi all'autorità che li condurrà a contemplare, con la parte più elevata del loro spirito (« l'occhio dello spirito » e « l'orecchio dello spirito »), la « sapienza dell'uomo » e di tutta l'evoluzione dell'umanità, che è panteisticamente concepita. Steiner insegna la metempsicosi, il karma, e afferma che la sua antroposofia è il

« cristianesimo esoterico ». Per lui, tutta la terra è il corpo mistico di Cristo e la redenzione è l'incorporazione sostanziale e non morale al Cristo. *Pio XI* ha proibito di partecipare a questo movimento moderno (A.A.S. 1919). * Cfr. v. Théosophie, Dict. de théol. cath. t. xv, coll. 540-552; la stessa v. nella Enc. it. Trecc. vol. xxxIII, 535-536; *Busnelli,* Manuale di Teosofia, voll. 4, Roma; *R. Guénon,* Le théosofisme, histoire d'une pseudo-religion, Paris 1921. *

7. *Non vi è dunque alcuna esperienza di Dio?* Certo che vi è. Il Salvatore lo dice chiaramente: « Colui che osserva i miei comandamenti, mi ama e sarà amato da mio Padre e io l'amerò *e mi manifesterò a lui* » (Giov. 14, 21). Evidentemente si tratta di una rivelazione di Dio all'uomo, ma in virtù della fede nella Chiesa che l'annuncia e ancor più per la grazia conferita all'uomo o per l'amore dello Spirito Santo (Rom. 5, 5). « Dio ha rivelato suo Figlio in me » (Gal. 1, 16; cfr. Mt. 16, 17). Tale è la via ordinaria dell'esperienza di Dio. Ogni via straordinaria, quando è vera, si riduce a questa, e termina, come in S. Paolo, nella Chiesa (Atti 9, 17-19). È di una siffatta esperienza che parla *S. Agostino* nelle sue *Confessioni:* « Tardi ti ho amato... Tu mi hai chiamato a gran voce ed hai distrutto la mia sordità, tu hai illuminato e brillato e hai fatto sparire il mio accecamento. Tu hai effuso un dolce profumo ed io l'ho aspirato e sospiro verso di te; ti ho gustato ed ora ho fame e sete di te. Tu mi hai toccato ed io sono bruciato dal desiderio della tua pace » (10, 27). Si trovano testi simili in *S. Bernardo* (In Cant. Sermo 1, 11; 74, 7) e in *S. Bonaventura* (Itinerarium, 7, 6) (2).

§ 19. - Caratteristiche della conoscenza naturale di Dio.

La nostra conoscenza naturale di Dio è 1. riguardo alla sua forma, una conoscenza *mediata;* 2. riguardo al suo contenuto, una conoscenza

(2) L'esperienza di Dio, o conoscenza mistica, si definisce: « una sapienza sperimentale, affettiva, divinamente infusa, secondo la quale lo spirito, puro d'ogni disordine è unito intimamente a Dio, negli atti soprannaturali di fede, di speranza, di carità » (Cordier). « Questa conoscenza, scrive Journet, non è un esoterismo; non è riservata ad un piccolo numero di iniziati e d'intellettuali, ma è offerta ai mendicanti, ai reietti, agli umili di cuore, a tutti coloro la cui anima è grande e la carne crocifissa. "Io ti rendo gloria e lode, o Padre, Signore del cielo e della terra, chè tu hai nascosto queste cose ai savi e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli fanciulli. Sì, o Padre, perchè così ti è piaciuto" (Mt. 11, 25-26). Enrico Bremond ha ricordato il fatto seguente: colei che doveva fondare un giorno le Bernardine riformate, trovandosi nella sua infanzia a Ponçonas, "ebbe a imbattersi in una povera mandriana, che le parve a tutta prima così rozza da non aver alcuna conoscenza di Dio. La trasse in disparte e cominciò a lavorare di tutto cuore alla sua istruzione. Quella meravigliosa ragazza la pregò, piangendo abbondantemente, di insegnarle ciò che doveva fare per terminare il suo *Pater,* perchè, diceva essa nel linguaggio delle sue montagne, non saprei venirne a capo. Da quasi cinque anni, quando pronuncio questa parola, *Pater,* e considero che colui che è lassù (e così dicendo alzava il dito), che proprio colui è mio Padre, io piango e resto tutto il dì in questo stato pascolando le mie vacche" (Histoire d. sent. relig. en France, Paris 1916, t. II, p. 66). Se si vuol parlar di esoterismo, qui, non si intenderà più quello dell'intelligenza e dello sforzo umano, bensì quello dell'amor divino, delle prevenienze e preferenze della grazia, che diserta le altezze per ammontarsi nelle valli. È un esoterismo grazie al quale gli ultimi diventano i primi, i poveri ricchi, e gli ignoranti sapienti » (*Journet,* Conoscenza e inconoscenza di Dio, tr. dal fr. Milano 1947, pp. 91-92).

analogica; 3. riguardo alla sua perfezione, una conoscenza *inadeguata;* 4. ma, riguardo al suo valore, una conoscenza *vera.*

È una conoscenza *mediata,* ossia « per ea quae facta sunt » (Vatic.). Noi non troviamo in alcun modo sulla terra l'essenza stessa di Dio, ma sempre e solamente le sue opere, le idee creatrici realizzate, le quali, secondo S. Paolo, portano in se stesse l'impronta della potenza eterna e della divinità. Secondo la Sapienza, esse ci fanno conoscere Dio per « modo di comparazione », in una maniera analogica; non dunque nella sua forma propria (per speciem propriam), ma in una forma estranea improntata alle cose (per species alienas).

Poichè non ci si apre nessuna via *diretta* per conoscere l'Essere divino, non possiamo conoscerlo che per vie *indirette.* La *Scolastica* ha indicato tre di tali vie o piuttosto un triplice processo per arrivare alla conoscenza di Dio: la via d'affermazione (via affirmationis aut causalitatis), la via della negazione (via negationis), la via della trascendenza (via eminentiae).

Essa intende 1. che, attraverso le cose create, noi conosciamo che Dio esiste come loro causa; 2. che egli non è affatto identico alle cose, anzi ne differisce essenzialmente e non vi è in lui assolutamente *alcuna* imperfezione; 3. che non si può concepirlo se non come avente in un grado infinito le perfezioni delle creature. Di qui risulta il carattere mediato, inadeguato, imperfetto della nostra conoscenza di Dio.

L'ontologismo respinge la conoscenza mediata di Dio. I suoi fautori sono Vincenzo Gioberti († 1852) e Antonio Rosmini († 1855). Si divulgò nei paesi latini e specialmente in Italia. Secondo esso, noi conosciamo Dio non mediatamente ma *immediatamente,* non per astrazione ma per *intuizione.* La conoscenza di Dio è la *prima* fra tutte le conoscenze e nello stesso tempo la luce nella quale noi vediamo tutte le cose. In luogo di salire, come vuole il Concilio Vaticano, dalle creature a Dio, si discende da Dio alle creature.

Per *Gioberti,* l'ordine della *conoscenza* deve corrispondere all'ordine dell'*essere.* Ora Dio è il primo nell'ordine dell'essere (in ordine ontologico), quindi anche nell'ordine della conoscenza (in ordine logico). Con ciò viene anche giustificato il nome di *ontologismo,* dato che Dio, l'essere puro (τὸ ὄντως ὄν, ὁ ὤν) e la sua conoscenza sono alla base di questo sistema filosofico. Secondo Gioberti, dunque, percepiamo immediatamente la verità divina, in un modo intuitivo e non per astrazione nelle cose. Queste servono solamente a farci passare dalla conoscenza diretta ma ancora incosciente e imprecisa, ad una conoscenza riflessa e chiara. Non già che si intuisca completamente tutta l'essenza divina, ma solo in quanto, nell'atto della Creazione, essa si manifesta a noi come l'Essere creatore, e per ciò stesso nei suoi attributi di assolutezza, di verità, di bontà e di bellezza.

Rosmini partì inizialmente dall'idea innata di Dio. Egli non la concepiva come una forma del conoscere immanente al nostro spirito, ma come lo stesso Essere assoluto in quanto si rivela nel nostro spirito ossia come idea dell'essere universale, l'*essere ideale* che noi percepiamo immediatamente e nel quale vediamo tutte le cose. Evidentemente si confonde qui l'essere astratto, vuoto e generale, con l'Essere assoluto, perfetto ed eminentemente concreto di Dio; ciò dà all'ontologismo una tinta di panteismo, benchè esso si difenda energi-

camente dal sospetto di questa conseguenza. * Per una più ampia e più precisa esposizione si veda *Cordovani,* Il Rivelatore, ed. 3, Roma 1945, pp. 65-86, ov'è riportato uno scritto di Pagani a discolpa di Rosmini. *

Condanna della Chiesa. - Il Concilio di Vienna (1311-1312) aveva già condannato i Begardi i quali insegnavano che si può contemplare Dio con le sole forze dell'intelligenza senza il lume di gloria. Gli ontologisti non si sentivano però affatto toccati da questa condanna, poichè essi sostenevano che non si conosce perfettamente tutta la divinità nè, per conseguenza, la Trinità, e che questa conoscenza non implica la beatitudine eterna per la quale il lume di gloria è assolutamente necessario. Una forma anteriore dell'ontologismo, quella di Malebranche (1715) e del Card. Gerdil (1802), non era stata riprovata dalla Chiesa. Avvenne lo stesso per il moderno ontologismo ai suoi inizi. Ma il 18 settembre 1861, un decreto del S. Uffizio censurò (tuto tradi non posse), senza nominare alcuno, sette proposizioni tra le quali tre almeno appartenevano all'ontologismo (Denz. 1894 ss.).

La critica dell'ontologismo risulta da ciò che abbiamo detto della nostra conoscenza mediata di Dio, conoscenza che è confermata dalla Scrittura e dalla Tradizione. *Filosoficamente,* l'ontologismo minaccia di degenerare in panteismo. Confonde l'Essere assoluto e a sè con l'essere astratto, l'Essere semplice per la sua perfezione infinita con l'essere vuoto per difetto di determinazione. Inutilmente gli ontologisti si appellano a *S. Agostino.* Prima di tutto egli non insegna affatto che si possa avere, in questo mondo, una conoscenza diretta ed intuitiva di Dio; anzi afferma molto spesso, come tutti i Padri, che noi conosciamo meglio quello che Dio non è che non quello che egli è (verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur, De Trin. 7, 4; cfr. 1, 8). S. Agostino chiama Dio la luce nella quale vediamo tutte le cose, perchè le cose create ad immagine di Dio ci riflettono la sua luce. La loro intelligibilità procede dalla sua eterna intelligenza (illuminatio nostra participatio Verbi est, De Trin. 7, 2; cfr. 12, 24); lo stesso dicasi per le nozioni in sè eterne, necessarie ed universali, del vero, del bene, del bello. Ma giammai ha *identificato* queste essenze con Dio, come fa l'ontologismo, neppur nei primi scritti dove la sua dottrina della conoscenza dipende ancora fortemente da Platone. S. Agostino passò dalla dottrina platonica della « reminiscenza » ad una teoria personale dell'« illuminazione divina dell'anima »; ma, secondo la sua teoria, noi non vediamo Dio in se stesso, e nemmeno la luce divina in quanto tale; ma vediamo le cose *intelligibili* illuminate da questa luce. * Per la teoria agostiniana dell'illuminazione, che potrebbe chiamarsi « intuizionismo moderato », si veda *Gilson,* Introduction à l'étude de S. Augustin, Paris 1929, pp. 103-125; *Thonnard,* Storia della filosofia, pp. 230-236, Desclée, Roma 1949. *

Per la vita spirituale. - *La conoscenza di Dio* è possibile per tutti gli uomini normali, benchè ognuno abbia la sua propria via per pervenirvi. Ma, perchè questo atto di conoscenza si produca, occorre, come per la vista corporale, che si adempiano tre condizioni: 1. è necessario un occhio sano; 2. è necessario che l'occhio sia diretto verso l'oggetto; 3. è necessario che l'oggetto sia visibile, che sia rischiarato dalla luce. Sul primo punto, i Padri, seguendo Mt. 5, 8, ci offrono numerosi e seri avvertimenti. Occhi impuri non vedono chiaro. Siffatti occhi poi, non trovano quasi mai il tempo di dirigere

il loro sguardo verso Dio. A costoro pare vi sia occupazione migliore che attendere a problemi trascendenti. La religione di quaggiù, e non la religione medioevale dell'al di là! risuona una moderna parola d'ordine. Le questioni della conoscenza di Dio, infine, devono essere rischiarate dalla luce della *grazia* per divenire intelligibili e solubili. Per questo del centurione Cornelio è scritto negli Atti che « *pregava* continuamente Dio » (10, 2).

Se Dio si è manifestato a noi nella creazione e continua a manifestarsi, vuole che siamo attenti e aperti a questa manifestazione. Ecco perchè Gesù ci ha avvertiti: « Considerate gli uccelli... considerate i gigli » (Lc. 12, 24, 27). La considerazione seria e sensata della natura è una meditazione religiosa, un approfondimento della conoscenza di Dio, un rinnovamento della fede. - Appunto perchè le realtà divine hanno la loro immagine nella natura Gesù si richiama continuamente ad essa nelle sue parabole e illustra per via di immagini naturali le verità del mondo spirituale. I predicatori e i catechisti farebbero bene ad imitarlo.

Lettura. - *Le condizioni per la conoscenza di Dio.* - « L'esistenza di Dio è il principio della religione e, diciamolo pure, della moralità. In fondo, per chi non crede ad un'altra vita, la quale suppone Dio, la moralità non esiste che come alcunchè di parassitario, poichè riposa su ciò che si respinge... Invece chi crede nell'esistenza di Dio si sente responsabile davanti a lui. L'affermazione di Dio coincide con l'affermazione del dovere, del dovere più pieno e impegnativo, del dovere visto nella prospettiva dell'eternità. Ora, se l'affermazione di Dio coincide con quella della moralità, suppone per ciò stesso un inizio di vita morale, un bisogno ed un desiderio di vita buona. L'uomo totalmente chiuso in se stesso da illimitato egoismo, l'uomo indifferente per la verità e che si diverte con la menzogna, non solo non è in grado di affermare Dio, ma neppure capace di prendere sul serio le prove della sua esistenza. Si richiede dunque un minimo di sincerità, di buona volontà, di desiderio del vero e del bene, per ammettere che Dio esiste. Spesso questo minimo è già in atto anche se gli uomini non se ne accorgono: prova ne siano talune brusche conversioni di cattivi, onde una buona parola ha tratto i santi. Questo minimo è forse poca cosa, ma è indispensabile. È necessaria, come dicono gli Scolastici, una certa connaturalità con le realtà spirituali per comprenderle e, prima, per sapere che esistono. Siffatta condizione non distrugge il fondamento oggettivo della nostra certezza, come non affermo la soggettività della luce quando dico che un occhio senza retina non la può vedere.

Kierkegaard ha considerato la religione come la funzione per eccellenza "esistenziale" del nostro spirito. Sono note le sue amare derisioni dei predicatori che insegnano ciò che essi non praticano. Per lui esser religiosi significa incontrarsi con Dio, urtare con la propria esistenza nel Maestro Divino. Ebbe forse il torto di non vedere nel cristianesimo che l'aspetto tragico e terribile; ma ebbe ragione di ribellarsi contro le filosofie, come quella di Hegel, che vogliono mantenere l'idea di Dio svuotandola del suo tremendo contenuto. È evidente che il problema di Dio è il problema del senso della vita, della natura della morte, del destino umano; e, secondo la via in cui l'uomo si è impegnato, l'esistenza di Dio è per lui prospettiva di salvezza o di perdizione eterna. Nessun'altra affermazione investe la nostra esistenza in ciò che ha di più reale e di più profondo, quanto l'affermazione di Dio. Nessun'altra, pertanto, suscita

sentimenti così intensi, e per alcuni, così contrari. Prima di presentare a un uomo un argomento che la sua condotta e i suoi sentimenti respingono, sarà cosa prudente richiamarlo al rispetto del primato dello spirituale e fargli comprendere il carattere *personale* dell'esistenza; che, cioè, dobbiamo costruire noi stessi con i nostri atti, che portiamo già in noi il nostro destino per il fatto stesso che ci decidiamo, che la nostra responsabilità dinanzi agli uomini non è che il segno di una responsabilità superiore in cui si gioca tutto.

Finalmente, affermare Dio è un atto di libertà, e non vi è atto di libertà che non possa essere rifiutato. Se ogni giudizio è, per sua natura, un atto intellettuale, *specificato* dall'intelletto, è pur anche un'*azione*. Esso implica almeno un minimo d'attenzione poichè lega insieme due nozioni che si potrebbero lasciare ciascuna a parte; nel suo *esercizio* il giudizio è un atto di volontà. Per i giudizi astratti, oppure per quelli che riguardano cose indifferenti, la libertà quasi non interviene; ma quando il giudizio tocca ciò che ci è caro, allora sappiamo escogitare ragionamenti di giustificazione per negare anche l'evidenza e sostenere ciò che ci aggrada. Colui che trova nella sua condotta e nel suo atteggiamento interiore motivi per negare Dio, facilmente li trasforma in argomenti. Il fenomeno dell'odio di Dio è un fenomeno reale. Senza ricordare la magia nera, la storia ci presenta personaggi come Keriolet che, affacciandosi ad una finestra durante un violento temporale, provocava Dio a volerlo fulminare. Il caso di Nietzsche, a parte la patologia di un delirio forse costituitosi assai prima della crisi di Torino, è quello di un uomo affascinato dalla vertigine della perversità: egli volle essere Giuda, ebbe l'ambizione di *uccidere Dio* e di perdersi gettandosi nelle fiamme come Empedocle. L'uomo salva o danna se stesso per il fatto che dapprima accetta Dio liberamente o lo respinge. Nulla può costringere la volontà dei cattivi: *anche se un morto risuscitasse, essi non crederebbero* (Lc. 16, 31).

Se queste sono le condizioni della conoscenza di Dio, le prove della sua esistenza saranno efficaci solo quando le anime saranno state preparate a comprenderle e possederanno già le disposizioni che rendono possibile l'ammetterle. Riflettendo su ciascuna delle tre condizioni esposte si potrà arrivare a un'arte pratica per aprire i cuori alla luce ». *Gaston Rabeau,* Dieu, son existence et sa providence, Bloud et Gay, Paris 1933, pp. 155-158.

CAPITOLO SECONDO

La conoscenza soprannaturale di Dio

§ 20. - La fede in Dio.

1. Si deve credere all'esistenza e alla natura di Dio in virtù della rivelazione soprannaturale. - *E' di fede.*

Spiegazione. - In capo a tutti i simboli di fede sta l'articolo: « Credo in Dio ». Per conseguenza la fede in Dio è l'insegnamento più certo della Chiesa. Nessuno ha il diritto di rifiutare questa fede, quando abbia preso conoscenza della rivelazione soprannaturale. Nessuno ha il diritto di volerla sostituire con una conoscenza naturale di Dio.

Prova. - Nell'Antico Testamento, la fede in un Dio unico aveva un forte accento antipoliteistico e veniva continuamente affermata nella preghiera quotidiana: « Audi, Israël, Dominus Deus noster, Dominus unus est » (Deut. 6, 4). *Gesù* fa sua quella professione di fede: « Primum omnium mandatum est: audi, Israël, Dominus Deus tuus, Deus unus est » (Mc. 12, 29). Egli raccomanda ai suoi discepoli: « Creditis in Deum et in me credite » (Giov. 14, 1). *S. Paolo:* « Credere oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit » (Ebr. 11, 6).

I Padri predicano la fede in Dio, nella esistenza e nei suoi attributi, indipendentemente dalla verità della conoscenza naturale di Dio. Occorre dunque ch'essi fossero convinti che le due verità appartengono a ordini differenti e che l'una non esclude l'altra.

S. Tommaso pone qui un problema. Egli si domanda se una cosa *conosciuta* dalla ragione può essere anche *creduta* per fede, e risponde: « È impossibile che la stessa persona abbia su un solo e medesimo oggetto, formalmente considerato, la scienza e la fede... Tuttavia una medesima persona può avere fede e scienza circa un medesimo oggetto, quando lo si consideri da punti di vista differenti. In questo modo si può *sapere* per dimostrazione che Dio è unico e *credere* per fede ch'egli è in tre Persone » (S. th. II-II, 1, 5). La maggioranza dei teologi è di questo avviso. Altri, invece, sono del parere che sia possibile la fede non solo riguardo all'essenza di Dio, ma anche riguardo alla sua esistenza. Essi fan notare che le prove dell'esistenza di Dio sono costituite da una serie di argomenti dipendenti gli uni dagli altri e molto difficili, e che la conclusione finale di questi argomenti non è abbastanza evidente per non richiedere di essere *rafforzata* dalla luce e dalla forza della fede, onde divenire convincente. La certezza della fede è una certezza soprannaturale, quella della scienza una certezza naturale. In ogni caso la dimostrazione dell'essenza di Dio, che, nel pensiero concreto, non può separarsi dalla sua esistenza, ha gran bisogno del soccorso della fede, come insegna S. Tommaso stesso. Infine si può dire che il primo articolo di fede: « Io credo in Dio », conserva *tutto* il suo valore, al di fuori delle prove di ragione, poichè non afferma solo la conoscenza teorica dell'esistenza di Dio (credo Deum esse), nè soltanto la sua veracità (credo Deo), verità queste che potrebbero essere di sola ragione, ma comprende l'adesione e la dedizione di tutto l'uomo a Dio (credo in Deum). Questa verità è stata messa in luce per la prima volta con chiarezza e insistenza da S. Agostino (cfr. S. Tom. S. th. II-II, 2, 2). * Per una efficace spiegazione del « credere Deum, Deo, in Deum », si veda *J. Mouroux,* Io credo in te, Brescia 1950, pp. 19-37; sulla genesi di tale formula cfr. *T. Camelot,* Rev. de sc. ph. et théol. 1941-42, pp. 149-155. *

2. La conoscenza soprannaturale di Dio è più ricca, più perfetta e più sicura della conoscenza naturale.

Un semplice confronto delle professioni di fede della Chiesa con il contenuto della teologia naturale, ci mostra quanto la rivelazione abbia arricchito e perfezionato la nostra conoscenza naturale di Dio. Inoltre, la conoscenza soprannaturale di Dio è molto più sicura perchè non si appoggia sul fragile

strumento della facoltà conoscitiva individuale, e neppure sulla testimonianza, d'altronde più preziosa, della ragione umana universale, ma sull'autorità di Dio che non può nè ingannarsi nè ingannare alcuno.

S. Tommaso insegna l'imperfezione della nostra conoscenza soprannaturale di Dio con espressioni molto forti. A suo avviso Dio è per gli stessi credenti un « Dio sconosciuto », benchè alla luce della fede essi lo conoscano molto meglio che alla luce della ragione. « Sebbene per rivelazione della grazia non conosciamo in questa vita l'essenza di Dio e in questo senso ci uniamo a lui come ad uno sconosciuto (quasi ignoto), tuttavia lo conosciamo in un modo più completo in quanto ci vengono rivelati più numerosi e più eccellenti effetti della sua potenza, e in quanto, grazie alla rivelazione, gli attribuiamo alcune perfezioni alla conoscenza delle quali la ragione naturale non potrebbe pervenire » (S. th. I, 12, 13 ad 1). « Nullus philosophorum *ante* adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam quantum *post* adventum Christi scit una vetula per fidem » (Exp. s. Symb. Apost. 1).

3. Le forme (i concetti, le enunciazioni) delle due conoscenze soprannaturale e naturale di Dio sono simili; noi cogliamo le stesse verità soprannaturali in concetti naturali.

Una conoscenza di Dio assolutamente libera dall'antropomorfismo e dall'antropopatismo non esiste quaggiù. Anche nella fede noi vediamo Dio « come in uno specchio e per enigma » e non ancora « a faccia a faccia » (I Cor. 13, 12).

Sarebbe ingiusto accusarci di sostenere un antropomorfismo ingenuo. Siamo ben consci di non poter applicare le molteplici nozioni, così come le incontriamo, all'Essere semplice e assoluto di Dio e sappiamo che, anche dopo averle purificate e sublimate, non possiamo avere dell'Essere di Dio e delle sue perfezioni che una idea imperfetta. Poichè questa sublimazione di concetti deve elevarsi sino all'infinito e l'infinito resta *per noi* una nozione negativa, irraggiungibile. Nondimeno siamo certi che qualche cosa nell'Essere divino corrisponde a ciascuna nozione che ce ne formiamo e che proprio nell'Essere divino queste nozioni, le quali hanno in lui la loro prima fonte, trovano la loro perfezione e la loro verità definitiva. Si deve dunque distinguere la conoscenza *imperfetta* dalla conoscenza *falsa* e vana. Riconosciamo per vero anche ciò che conosciamo imperfettamente e incompletamente, perchè *ciò che* conosciamo, e per quel tanto che lo conosciamo, corrisponde alla verità. Se si volesse ritenere per vero solo ciò che conosciamo in modo adeguato e comprensivo, nelle nostre conoscenze non vi sarebbero che poche verità o addirittura nessuna.

Quando *noi* attribuiamo a Dio perfezioni create, seguiamo una logica prudente. Al contrario, il *panteismo* e il *monismo* intendono queste perfezioni immediatamente e formalmente come divine e attribuiscono a « Dio » un gran numero di qualità e di stati spesso contraddittori, l'eternità e il tempo, l'assoluto e il contingente, l'immutabilità e il cambiamento, l'infinito e il finito, l'unità e la molteplicità, la somiglianza e la differenza, lo spirito e la materia: tutto è uno, tutto è Dio.

Lettura. - *Conoscenza di Dio per luce di fede.* - « La ragione umana può conoscere con verità l'Ordinatore invisibile dell'universo, la sua potenza, la sua eternità. Essa può dire con verità ch'egli è; e che è rimuneratore per coloro che lo cercano, e che è potente, e buono, e saggio... Questa conoscenza potrebb'essere sufficiente a rischiarare il cammino dell'uomo verso il suo fine ultimo, s'egli fosse stato creato nello stato di natura pura e destinato ad una beatitudine propriamente umana.

Ma l'uomo è stato invitato da Dio, fin dal principio, a partecipare, in un modo inaudito, della beatitudine propriamente divina. Egli è stato creato non per divenire ciò ch'egli è per natura, un uomo; ma per divenire, per grazia, ciò che non potrebb'essere per natura, un partecipe della stessa natura divina. E per prepararlo a questo destino sublime, fin dai primi passi della sua esistenza, i raggi della luce di fede e di grazia non cessano di battere in mille maniere alle porte e alle finestre della sua anima.

Se egli rifiuta concretamente, ostinatamente, codesta luce misteriosa, se la respinge deliberatamente nel fondo del suo cuore, se le preferisce il suo egoismo e la sua passione, la conoscenza naturale di Dio, benchè in sè sempre buona e vera, non solo incomincerà ad oscurarsi in lui, ma infine non lo salverà, anche s'egli continuerà ad aggrapparvisi: così come non salva gli angeli cattivi. Allora gli si potrà dire, prendendo a prestito le parole di Pascal, ch'egli si perderà nobilmente, ma ch'è pur sempre una gran follia il perdersi.

S'egli si apre, invece, nel segreto del suo cuore, a questa divina luce, la sua intelligenza emergerà, sui fiotti dell'oceano di vita naturale, nella libertà imprevedibile di un'altra vita. Essa si servirà ancora, in questo nuovo mondo, dei concetti e delle enunciazioni. Dirà di nuovo che Dio è; ch'egli è rimuneratore per coloro che lo cercano; che è potente, e buono, e saggio... Ma queste affermazioni somiglieranno allora a perle poste sotto il sole, funzioneranno in una chiarezza sconosciuta alla metafisica, acquisteranno un senso translato. La fede divina aderirà a Dio con una tale potenza, toccherà, nel cuore della tenebra divina, un tal centro di profondità, che credendo che *Dio è* crederà già, anticipatamente e implicitamente, tutto ciò che la rivelazione ulteriore del mistero dell'augusta Trinità potrà un giorno mostrarle; così come, credendo che *Dio è rimuneratore* per coloro che lo cercano, essa crederà già, anticipatamente e nell'oscurità, tutto ciò che il mistero dell'Incarnazione redentrice verrà più tardi a renderle manifesto.

Quando Abramo ode Jahvè chiamarlo dal fondo dei cieli e dirgli: "Io sono il Dio onnipotente", e si prostra con la fronte nella polvere (Gen. 17, 1 e 3); quando Mosè ode Jahvè rispondergli: "Io sono il Dio di tuo padre, il Dio d'Abramo, il Dio d'Isacco e il Dio di Giacobbe", e si nasconde il volto per timore di guardare verso Dio (Es. 3, 6), la fede che curva le loro teste verso la terra dissolve così completamente la resistenza interna del loro spirito ch'essi sono ormai disposti ad accogliere come su uno stesso piano la rivelazione esplicita dei misteri della Trinità e dell'Incarnazione redentrice.

Ciò che l'Epistola agli Ebrei vuole insegnare, proclamando, nell'undecimo capitolo, che bisogna, per avvicinarsi a Dio, "credere ch'egli esiste, e che è rimuneratore per coloro che lo cercano", è questo: che la luce, si dovrebbe dire la magia, della fede — offerta l'abbiam detto, a tutti gli uomini e glorificata in tutto il corso di quell'undecimo capitolo — attirando, nel campo della sua influenza, degli enunciati concettuali, quali "Dio è" o "Dio è

rimuneratore", conferisce loro un valore di verità così alta, che essi sboccano allora d'un tratto nell'ultimo recesso del mistero dell'esistenza divina (la Trinità) e della provvidenza divina (l'Incarnazione redentrice). Per tal modo la fede è la sola conoscenza capace di illuminare efficacemente il cammino dell'uomo decaduto verso il suo concreto destino, ch'è soprannaturale; la sola conoscenza che sia vera in maniera abbastanza alta e pura e totale per essere immediatamente salutare ». *Charles Journet,* Conoscenza e inconoscenza di Dio, Ed. di Comunità, Milano 1947, pp. 57-59.

§ 21. - La visione di Dio.

1. La conoscenza intuitiva di Dio è in sè assolutamente impossibile per ogni spirito creato e per conseguenza strettamente soprannaturale. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Per opporsi alla tendenza persistente della falsa mistica a confondere la natura e la soprannatura, la Chiesa dovette, al Concilio di Vienna (1311-1312), condannare la teoria dei Beghini e dei Begardi: « Quod anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum » (Denz. 475). Benchè la tesi contraria non sia stata definita che nei confronti dell'anima umana, i teologi l'estendono, con ragione, anche agli angeli, e non solo ad essi, ma anche ad ogni intelligenza creata possibile (omnis intellectus creatus et creabilis), allo scopo di conservare a Dio il suo carattere d'Essere soprannaturale unico, assoluto e primordiale, e di qualificare come grazia ogni elevazione della creatura alla di lui vita. La tesi costituisce così il fondamento della dottrina della grazia.

Prova. - L'idea della visione di Dio ha subìto, come molte altre idee, una evoluzione verso una chiarezza sempre più grande. Nell'Antico Testamento vale la regola fondamentale che Jahvè è assolutamente invisibile. Dio ha detto a Mosè: « *Non poteris* videre faciem meam; non enim videbit me homo et vivet » (Es. 33, 20). *Gesù* conferma questa dottrina, e non ammette, come fa rilevare S. Giovanni, che *una* eccezione, quella della sua propria visione divina: « Deum nemo vidit umquam, unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit » (Giov. 1, 18 ss.; cfr. I Giov. 4, 12). « Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo, hic vidit Patrem » (Giov. 6, 46; Mt. 11, 27). *S. Paolo,* nonostante le sue estasi che lo innalzarono al terzo cielo (II Cor. 12, 1-6), riconosce l'invisibilità di Dio: « Qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat *inaccessibilem,* quem nullus hominum vidit, sed nec videre *potest* » (I Tim. 6, 16; cfr. I Cor. 13, 12).

I Padri. - Essi hanno sovente affermato l'invisibilità, la incomprensibilità e la trascendenza di Dio con espressioni molto forti. Così *Minucio Felice:* « Hic nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior est, nec aestimari, sensibus maior est, infinitus, immensus, et soli sibi tantus, quantus est, notus » (Oct. 18). Nell'insegnamento dei Padri hanno grande importanza tre passi della Bibbia: Es. 33, 20 e Giov. 1, 18, riguardo all'impossibilità

di vedere Dio, e Mt. 18, 10, ove è detto che gli angeli vedono sempre la faccia del Padre. I primi due però detengono la precedenza. *S. Ireneo* scrive a proposito dell'Es. 33, 20: « Homo etenim *a se* non videt Deum » (Adv. h. 4, 20, 5). *Origene* si esprime nello stesso modo: « Mens nostra ipsum *per se ipsam* Deum sicuti est non potest intueri » (De princ. 1, 1, 6). Riguardo a Giov. 1, 18, egli rileva che l'evangelista « manifeste declarat omnibus qui intelligere possunt, quia *nulla natura* est cui visibilis sit Deus... Quoniam naturaliter videri impossibile est » (ivi, I, 1, 8). Cfr. *S. Atanasio,* Orat. c. gent. 35, Migne 25, 69; *S. Ilario,* Tract. super Ps. 118, 8, n. 7, Migne 9, 554. I Padri greci affermano con quasi altrettanto rigore la impossibilità di vedere Dio anche per gli stessi angeli del cielo, malgrado Mt. 18, 10. Così S. Basilio dice che « la conoscenza degli angeli è una conoscenza "grossolana" in paragone della visione faccia a faccia » (Ep. 8, 7, Migne 32, 256). *Didimo il Cieco* stima Dio talmente invisibile che gli angeli stessi non possono penetrare la sua essenza (De Trin. 3, 16, Migne 39, 873); similmente *S. Epifanio* (Haer. 70, 7, Migne 42, 349). *S. Giovanni Crisostomo* è colui che tratta più spesso tale questione. Egli ha scritto un'opera speciale, « De incomprehensibili » (Migne 48, 701 ss.), nella quale afferma che, malgrado la loro elevazione al di sopra di noi, gli angeli non conoscono l'essenza di Dio, ma solamente le tre divine Persone. Θεὸς ἀόρατος... ἁπλῶς πάσῃ τῇ κτίσει (ivi, 3, 1, Migne 48, 720; In Jo. hom. 15, Migne 59, 98).

Bisogna interpretare benignamente S. Giovanni Crisostomo e gli altri Padri greci considerando: 1. che essi polemizzano contro la teoria della piena comprensibilità di Dio sostenuta da Eunomio; 2. che esprimono il concetto in sè giusto dell'incomprensibilità di Dio in modo alquanto rigoroso; effettivamente la dogmatica non attribuisce che a Dio solo una conoscenza comprensiva e adeguata di Dio. Ove S. Giovanni Crisostomo non polemizza, riconosce la « visio Dei » (Ad Theod. lap. 1, 11, Migne 47, 292: « Non ultra in aenigmate neque per speculum, sed facie ad faciem »). Sulla polemica dei Cappadoci contro Eunomio, che faceva consistere l'intima essenza di Dio nella ἀγεννησία (innascibilità) si veda *Diekamp,* Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa, Münster 1896, pp. 119-180; e Dict. de théol. cath. t. v, coll. 1507-1513.

La *ragione* riconosce l'impossibilità di vedere Dio quando riflette che Dio è l'essere assoluto, senza relazione necessaria con le cose create, e che, per conseguenza, non è conoscibile se non in quanto liberamente si manifesta e si comunica a noi con la grazia. Del resto, essa non conosce che nei limiti del potere di conoscenza che è in lei e Dio sorpassa infinitamente questi limiti: « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur » e « Deus maior corde nostro » (I Giov. 3, 20).

2. Se lo spirito creato è incapace per natura di veder Dio, può esserne reso capace dalla grazia. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Questa verità è stata definita da Benedetto XII, in occasione di una controversia che sorse a riguardo di un sermone pei morti del suo predecessore Giovanni XXII. I beati « vident divinam essentiam visione *intuitiva* et etiam faciali... divina essentia *immediate* se nude, clare et aperte eis ostendente » (Denz. 530). Il Concilio di Firenze si esprime in modo più preciso ancora: « Intueri Deum unum

et trinum sicuti est » (Denz. 693; cfr. Dict. de théol. cath. t. II, coll. 653-696).

Prova. - L'*Antico Testamento* accentua con forza l'invisibilità di Dio; ma ha pure una escatologia molto povera. Contiene tuttavia i germi della « visio beata ». Un certo numero di testi parlano di una visione *meravigliosa* di Dio nelle teofanie (Gen. 16, 13; 32, 30; Es. 3, 6; 24, 11; Giud. 6, 22 ss.; 13, 22; III Re 19, 11-13; Is. 6, 1 ss.), oppure nella « gloria » che l'avvolge (Es. 16, 10; Lev. 9, 6, 23; Num. 14, 10; 16, 19; 17, 7; 20, 6; Salmo 101, 17), o ancora sotto la figura degli angeli Giud. 6, 12, 22; 13, 3, 21). Spesso Jahvè si « lascia vedere », si manifesta davanti al suo popolo con conclusioni di alleanza e con azioni straordinarie (fuoco dal cielo, ecc., Gen. 17, 1 ss.; 35, 9; 48, 3; Es. 6, 3; Lev. 9, 4; 16, 2; Deut. 5, 1-4). Ma oltre a queste apparizioni meravigliose di Dio, si trova, specialmente nei Salmi, tutta una serie di espressioni da cui balza il pensiero *veramente religioso* di una « visio Dei » che viene attribuita, non solo agli eletti, ma in generale agli uomini giusti e pii durante la vita terrena. Così alcuni testi parlano di una ricerca del volto di Dio, di una visione del Signore nel suo santuario, nella sua luce (Salmo 10, 8; 16, 15; 23; 6; 26, 8, 13; 33, 5-6; 35, 10; 62, 3; 104, 4). Bisogna intendere questi passi nel senso di un avvicinamento locale di Jahvè nel suo *santuario* terrestre; ma, poichè si insiste continuamente sulla « giustizia » come mezzo della visione, tali testi indicano anche una visione spirituale di Dio, un'armonia intima con lui e, per conseguenza, il sentimento del suo aiuto. Qualche volta anche appare, ma ancor debolmente, l'idea della visione *escatologica,* della visione beatifica, solo però come bene di salvezza del tempo messianico futuro (Is. 52, 8; 60, 2, 20; Salmo 101, 17).

Solo il *Nuovo Testamento* contiene la rivelazione *esplicita* della visione beatifica: « Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt » (Mt. 5, 8). « Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum » (I Cor. 13, 12 ss.; cfr. 9 ss.). Alla conoscenza di Dio « come in uno specchio », « enigmatica », « parziale », « ora », si oppone la conoscenza « a faccia a faccia », « allora ». S. Paolo insiste sul cambiamento tra ora e allora, S. Giovanni sulla ragione ontologica della visione di Dio: questa si trova in germe nel presente stato di grazia e sarà la piena manifestazione di ciò che è attualmente la nostra filiazione divina: « Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam, cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum *sicuti est* » (I Giov. 3, 2).

I Padri. - S. Ireneo mostra che Dio si è manifestato agli uomini in modo diverso: « *Videbitur* autem et in regno coelorum paternaliter, Spiritu quidem praeparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat Deum » (Adv. h. 4, 20, 5). *S. Cipriano* celebra la felicità dei martiri che chiudono gli occhi quaggiù, ma li aprono immediatamente lassù, « ut Deus videatur et Christus » (De exh. martyrum 13). *S. Agostino* si rial-

laccia (Civ. 22, 29, 1) alla I Cor. 13, 9-13, e continua: « Praemium itaque fidei nobis visio ista servatur de qua et Joannes Apostolus loquens: cum apparuerit », ecc. (I Giov. 3, 2). Nella polemica contro Eunomio, i Cappadoci si esprimono con molto *riserbo* circa la visione di Dio nell'altra vita. Cfr. Diekamp, op. cit. § 10.

La *Scolastica* non può certamente portare prove di ragione per il mistero assoluto della visione beatifica, ma confuta le obiezioni che le si oppongono; si veda S. Tommaso, C. Gent. 3, 39, 54. Nel 3, 54 vengono confutati gli argomenti contrari. Non bisogna insistere eccessivamente sulla distanza tra Dio e l'intelligenza creata, quasi fossero assolutamente estranei e senza alcuna relazione, come, per es., il suono per l'occhio e il colore per l'orecchio. L'essere divino è, al contrario, conoscibile in sè, e se la capacità della « visio Dei » fa completamente difetto all'intelligenza creata, essa può esserle conferita con l'*elevazione* soprannaturale delle sue naturali attitudini e ciò avviene, come diremo subito, per mezzo della luce di gloria. « Divina substantia non sic est extra facultatem creati intellectus quasi aliquid *omnino* extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu; nam divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium » (cfr. S. Th. I, 12, 4 ad 3).

3. L'elevazione dello spirito creato alla visione beatifica avviene per mezzo della luce di gloria. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Quanto alla definizione di questa verità si veda il n. 1 del paragrafo. Il termine luce di gloria, « lumen gloriae », è una espressione scolastica tecnica desunta *letteralmente* dalla Scrittura (Salmo 35, 10) e adoperata in senso dogmatico.

Prova. - La necessità della luce di gloria risulta da due premesse: l'uomo è per natura interamente incapace della visione beatifica e, d'altra parte, la visione beatifica gli è di fatto destinata da Dio come fine ultimo. La sua natura deve essere dunque elevata dalla grazia, se egli deve raggiungere il suo ultimo fine, la visione di Dio. Secondo S. Giovanni, la visione di Dio deve essere lo sviluppo della filiazione divina; ora, per l'evangelista, la filiazione divina è ontologicamente soprannaturale, fondata sulla « rinascita » spirituale; con maggior ragione la visione beatifica.

I Padri. - Essi accentuano con forza l'impossibilità per la nostra ragione di conoscere Dio, e per conseguenza, il carattere di grazia della visione beatifica; solo che ancora ignorano l'espressione: luce di gloria. « Solamente con S. Tommaso e S. Bonaventura si perviene a poco a poco alla creazione di tale termine » (*Stockmann*, nella riv. Theologie und Glaube, 1909, p. 519).

Natura della luce di gloria. La parola « luce » è, nell'Antico Testamento e ancor più nel Nuovo, una immagine della divinità che è luce e crea luce (Is. 60, 19; Giov. 8, 12; 9, 5; I Giov. 1, 5; I Tim. 6. 16, ecc.). La luce è, in sè, ciò per cui Dio è visibile, percettibile, conoscibile dagli altri, dagli angeli e dagli uomini. Per questo motivo la grazia per la quale la « visio Dei » è resa

possibile è chiamata « lumen » e, siccome essa costituisce nello stesso tempo l'eterna beatitudine, la si chiama « lumen gloriae ».

Ma che cosa è in se stessa questa luce? È certo, come ogni grazia, una realtà *misteriosa*. Poichè essa produce la visione di Dio, deve risiedere nella *intelligenza*. Per averne una qualche idea, dato il suo carattere di mistero, bisogna ricorrere alle *analogie*. La facoltà naturale di conoscenza corrisponde al « lumen » (naturae), la conoscenza di fede riposa sul « lumen » (fidei); nei due casi si tratta di una dotazione *permanente* dell'intelligenza; infatti è fondamento di un ordine di vita durevole e non d'uno stato intermittente come la profezia. La luce di gloria crea dunque uno stato stabile nell'anima. Lo si chiama *habitus* e, per analogia con la grazia santificante, lo si caratterizza come una qualità permanente inerente all'anima e, in modo più preciso, come un « habitus operativus » che rende l'intelligenza capace degli atti vitali (actus vitales) permanenti della visione beatifica. Per gli stessi motivi addotti per la grazia santificante, è necessario ammettere che questa luce di gloria è, in sè e nel suo principio, Dio stesso nella sua natura luminosa perfetta (Deus lux est, I Giov. 1, 5), ma che, in quanto grazia posseduta dall'uomo, essa non può essere che qualcosa di creato (gratia creata et non gratia increata). Se la grazia santificante è già una partecipazione alla natura di Dio (participatio divinae naturae), a più forte ragione la luce di gloria, che rende l'anima deiforme nel più alto grado possibile. Si può dunque definire la luce di gloria *una capacità di conoscere soprannaturale e creata infusa nell'anima, che in quanto qualità soprannaturale, è inerente in modo permanente all'intelligenza « per modum habitus operativi » e la rende atta alla visione intuitiva dell'Essere divino, senza la mediazione tra Dio e l'intelligenza di qualche immagine o idea.*

Nota. Dio, nella gloria, potrà essere visto con gli *occhi del corpo?* S. Agostino ha più volte cercato di scrutare tale problema (Civ. 22, 29, 2; Retract. 41; Ep. 148). Ma l'opinione comune la risolve negativamente, a motivo della differenza tra lo spirito e l'occhio corporale anche se glorificato.

4. Ma la stessa visione intuitiva di Dio rimane ben lontana dal suo oggetto poichè non è comprensiva. « Deus incomprehensibilis » (Later. IV, Vatic., Denz. 428, 1782). Ciò vale anche per la gloria.

In tal senso bisogna intendere i *Padri* greci citati più sopra. La *ragione* riconosce che il principio filosofico « quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur » vale in tutti i casi, anche per la gloria. Dio solo conosce se stesso in modo infinito e comprensivo, le creature non possono conoscerlo che in una misura finita. Questa duplice verità che i beati vedono Dio in modo immediato e intuitivo, ma non in modo comprensivo, si suol esprimere con una frase concisa: « Beati vident Deum totum sed non totaliter », ossia: nessuna particolarità degli attributi, delle Persone, delle azioni e delle relazioni è esclusa da questa conoscenza — neppure la Trinità — ma tutta la pienezza dell'Essere divino, nella sua estensione e profondità, non è compresa da alcuna intelligenza creata. Un essere finito non è capace di un atto infinito. « Quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei » (I Cor. 2, 11).

* « Quando la fede cederà il posto a Dio (la fede è mezzanotte, Dio è mezzogiorno), quando le nostre intelligenze, interiormente confortate dalla luce di gloria, saranno alfine toccate immediatamente dall'incendio dell'es-

senza divina, divenuta la "forma intelligibile", illimitata, nella quale ci sarà comunicata tal quale la divina infinità, quando Dio ci avrà dato "la sua luce perchè possiamo cogliere la sua luce", tutti avremo allora "la bocca alla sorgente", e vi berremo fin dal principio, appieno (senza nessun vuoto in noi, senza nessuna disponibilità vacante, e dunque senza nessuna variazione nè noia nè progresso possibili), ciascuno eternamente secondo la capacità di ciò che saran stati quaggiù la sua sete, il suo desiderio, il suo amore, ma risultando tutti assolutamente colmati. E la meravigliosa, ineffabile dialettica di questa conoscenza degli eletti è in ciò: ch'essi saranno sempre insaziabili e al tempo stesso sempre saziati: "Coloro che mi mangiano avranno ancora fame, e coloro che mi bevono *avranno ancora sete"*, dice l'Ecclesiastico, 24, 29; e S. Giovanni, al contrario: "Colui che berrà dell'acqua che io gli darò *non avrà più sete* per l'eternità" (Giov. 4, 14) ». *Journet,* Conoscenza e inconoscenza di Dio, p. 97. *

Per la vita spirituale. - La *visione di Dio* è il fine del nostro pellegrinaggio terrestre. Come il viaggiatore guarda spesso con ardente desiderio verso la meta finale del suo viaggio, così vi è anche un *desiderio religioso* del nostro ultimo fine. Dobbiamo eccitarlo e nutrirlo in noi e negli altri; è un figlio della speranza cristiana. Già il pio Israelita sospirava la vicinanza di Jahvè e dei suoi santuari a Gerusalemme. Gesù esprime quest'attesa religiosa nella preghiera, particolarmente in quella in cui chiede la sua glorificazione (Giov. 17, 5), e cerca di infondere questo ardente desiderio nei suoi discepoli. S. Paolo lo alimenta nel suo cuore e nelle prime comunità cristiane; e sa a meraviglia eccitarlo nell'anima dei fedeli, stornando con forza il loro sguardo dalle realtà terrene per orientarlo verso le cose celesti: « Quae sursum sunt quaerite, quae sursum sunt sapite » (Col. 3, 1 ss.). S. Agostino ha espresso il suo ardente desiderio nelle famose parole: « Inquietum est cor nostrum », all'inizio delle *Confessioni.* Questo desiderio costituisce l'elemento dinamico e unificante della vita dei santi, che è pur così varia nelle sue forme. Essi provano come una misteriosa e santa nostalgia, allorchè, nella meditazione, distolgono i loro sguardi dal mondo per rivolgerli verso il cielo. L'accento principale di ogni vita cristiana giunta a *maturità* dovrebbe essere questo: oh! come vorrei lasciar l'agitazione del mondo per entrare nella pace di Dio, uscire dalle tenebre della fede per immergermi nella luce della visione! Non è forse questo il sentimento che anima i discorsi di addio di Gesù, particolarmente quelli onde vuole consolare i suoi discepoli? (Giov. 14-17). Colui che si installa e si adagia comodamente quaggiù, come se la vita terrena fosse definitiva, non avrà affatto il desiderio di cambiar residenza. La sua brama è di rimanervi; si aggrappa disperatamente al mondo e non vorrebbe mai partire, « sicut et ethnici qui spem non habent! »

SECONDA SEZIONE

L'ESSENZA DI DIO

Nonostante l'affermazione del « Deus incomprehensibilis », che vale anche per l'al di là, nè la rivelazione nè l'insegnamento della Chiesa hanno rinunciato a scrutare l'Essere di Dio, poichè, data la sublimità dell'oggetto, anche una modesta conoscenza di esso è infinitamente preziosa e benefica.

Poichè l'esistenza e l'essenza sono in Dio inseparabili, dalla conoscenza della sua esistenza possiamo già avere una certa qual *idea* del suo Essere. Cerchiamo ora, perfezionando quest'idea, di farci una « nozione di Dio » senza pretendere che sia adeguata e completa. Anzitutto, nel capo primo, coglieremo questa nozione nella rivelazione, poi, nel capo secondo, vedremo come la ragione, illuminata dalla fede, ha cercato di approfondirla.

CAPITOLO PRIMO

Dio secondo la Rivelazione

§ 22. - La nozione di Dio nella Bibbia.

Antico Testamento. - *Israele* non ha attinto la sua idea di Dio dalla filosofia, ossia dalla considerazione del mondo e dell'uomo, nè l'ha derivata dalle religioni del mondo pagano che lo circondava, ma l'ha ricevuta da Dio stesso per *rivelazione.* La sua nozione di Dio è, fin dal principio, un monoteismo pratico (non scientifico) e in progresso di tempo, attraverso l'*esperienza* della storia sacra, si è *sviluppata* con crescente chiarezza. D'altra parte, Dio stesso non ha dato in una sola volta una rivelazione completa, ma con prudenza pedagogica ha rivelato una verità dopo l'altra e la stessa Trinità rimase, per il momento, completamente in ombra. Si osservano differenze caratteristiche nella nozione di Dio all'epoca *primitiva,* all'epoca della *Legge,* all'epoca del *profetismo* e all'epoca che seguì l'*esilio.*

1. Nella *storia della Creazione,* l'immagine di Dio appare aureolata di maestà e splendore meravigliosi. L'esistenza di Dio è supposta conosciuta e riconosciuta. Subito si manifesta la sua distinzione dal mondo, il quale ha avuto un cominciamento. Dio è prima di tutto; la creazione è sua opera. Egli l'ha prodotta senza sforzo, con la sua sola volontà e con una semplice parola, ed ha tutto ordinato in essa, ed ogni cosa obbedisce continuamente alle sue leggi.

L'uomo, oggetto di un atto creatore particolare, è pure sottomesso ad un ordine particolare. Egli è stato creato « ad immagine » di Dio e unito strettamente da un ordine morale al suo Creatore, che veglia, egli stesso, al

mantenimento di questo ordine e ne punisce severamente la violazione (Gen. 3, 6, 7, 8, 11). Ma in questa immagine primitiva di Dio, non brillano solo la potenza, la saggezza e l'energia morale bensì anche la bontà, l'indulgenza, la misericordia: egli crea e adorna il paradiso terrestre per il primo uomo e la prima donna; si occupa di loro dopo la colpa originale, li punisce, ma li solleva immediatamente con la speranza della redenzione. L'immagine del Dio di Noè e dei Patriarchi, ma soprattutto di Abramo, presenta gli stessi tratti. Il Dio dell'epoca primitiva è dunque il Dio Creatore unico, potente e sapiente; il Signore buono, clemente, paziente e misericordioso dell'umanità, il custode santo e giusto della legge morale. Alcuni antropomorfismi (Gen. 3, 8; 7, 16; 8, 21; 11, 5), che si possono interpretare come un rivestimento poetico di concetti religiosi, non distruggono affatto questa sublime idea di Dio nei suoi tratti essenziali. L'aspetto *misterioso* di Dio non è posto in molta evidenza nell'Antico Testamento (Si veda però Is. 45, 15; 55, 8 ss.; Eccli. 43, 30-36; Giob. 38-41). Israele ha l'esperienza quotidiana di Dio che è per lui una personalità reale e non un pallido « Essere supremo ».

2. *Mosè,* poi, con l'idea del *Dio dell'alleanza,* sminuisce alquanto l'immagine del Dio dell'universo. Come tutti gli altri popoli, anche Israele avrà il suo Dio di alleanza. Jahvè vuole essere esclusivamente il Dio d'Israele; Israele deve essere esclusivamente il popolo di Jahvè, e ne consegue una certa relatività per la nozione di Dio. Jahvè non si interessa che del suo popolo e nella misura in cui dimostra la sua fedeltà ad Israele deve abbandonare gli altri popoli. « Io sarò nemico dei tuoi nemici e percuoterò coloro che ti percuotono », dice Jahvè (Es. 23, 22; cfr. Deut. 30, 7 ecc.). L'aspetto universalista dell'epoca primitiva sparisce per dar luogo a un aspetto particolarista. Ciò non deve far dimenticare la nota trascendente: Jahvè è il Dio unico, invisibile e indipendente; deve rivelarsi per farsi conoscere; promulga una legge morale esplicita (Decalogo) e veglia alla sua osservanza con punizioni e ricompense (Lev. 17, 1-5; 20, 26; 22, 31-33). Il monoteismo appare nella forma più perfetta nel *Deuteronomio* (6, 4; cfr. 4, 19). Il culto di Dio non comporta *immagini* (Deut. 4, 16 ss.); si celebra con *timore,* ma l'*amore* non è dimenticato (Deut. 6, 5; 7, 8). Malgrado tutto, nel mosaismo domina sovrano il pensiero che Dio è il solo e unico Dio *d'Israele.* Allontanarsi da lui e servire gli dèi degli altri popoli significherebbe commettere un adulterio spirituale.

3. I *Profeti* elevano il culto unico di Jahvè al « più puro monoteismo universale » (L. Dürr). Pretendere che essi abbiano imposto al loro popolo il monoteismo e per ciò stesso eliminata « l'antica monolatria nazionale » è una falsa tesi della critica razionalista. Non v'è accenno che essi vogliano annunciare un nuovo Dio e una nuova morale, ma sempre si basano sull'antica religione. Nella Bibbia, fin dai primordi, si trova il monoteismo; esso precede il politeismo, che appare come una decadenza dalla purezza primitiva dell'idea di Dio. Ma i Profeti hanno *spiegato* e *approfondito* in Israele tanto la morale quanto la dottrina di Dio, trasformando la moralità cultuale esteriore in una moralità personale interiore, facendo del Dio santissimo il modello e del Dio onnisciente il custode di questa stessa moralità. Con ciò attenuano l'idea del Dio dell'alleanza, e proclamano l'importanza di Israele anche per i pagani, e però una certa universalità della salute. Per conseguenza essi si riallacciano al Dio Creatore, al Dio del mondo intero (Is. 37, 16; 44, 6; Ger. 32, 27). Giona

e la sua storia sono un esempio concreto di tale idea. Parimenti, quasi in ogni salmo incontriamo una concezione trascendente di Dio. Essa splende pure nel libro di Giobbe, soprattutto al c. 28.

Tutta una serie di attributi divini appaiono ora esplicitamente e, se non sono sempre nuovi, sono però affermati con energia: la giustizia (Am. 5, 22-24), l'amore (Osea 2, 24), l'onniscienza (Ger. 17, 9 ss.; cfr. 11, 20; 20, 12), la sanzione individuale (Ez. 18, 25, 29; 33, 17, 20: ciascuno riceve ciò che ha meritato, i figli non rispondono per i padri), la trascendenza e l'incomprensibilità (Is. 40, 8, 28; 45, 15; 55, 8 ss.; cfr. 6, 3; Ger. 23, 23; Dan. 2, 18, 19, 37, ecc.), la santità (il « santo d'Israele », Is. 5, 15, 24; 12, 6; 17, 7; 29, 23, ecc.).

4. L'epoca *dopo l'esilio,* ossia quella delle tradizioni giudaiche, non riuscì a mantenere nella sua assoluta trascendenza l'idea di Dio quale l'avevano elaborata i Profeti e i Salmi. L'èra della restaurazione (Esdra) inclina nuovamente, per motivi politici, al particolarismo. Un pio errore d'interpretazione dell'*Esodo* (20, 7) e del *Levitico* (19, 12; 24, 16) condusse a vietare che si pronunciasse il nome di Jahvè, chiamandolo invece Adonai (Signore). L'influenza greca nella diaspora contribuì a spiritualizzare la nozione di Dio, ad insistere fortemente sulla sua unicità e ad eliminare gli antropomorfismi troppo accentuati che i Settanta avevano già cominciato ad attenuare. Forse si andò un po' troppo oltre in quanto la trascendenza di Dio fece dimenticare la sua immanenza; ponendo Dio al di sopra del mondo, si dimenticò che egli era nel mondo, proprio in opposizione all'antichità che parlava soprattutto dell'azione di Dio nell'intimo del mondo. Al timore dell'antropomorfismo è connesso l'uso, invalso in quest'epoca, di *nomi sostitutivi* per designare Dio: l'Altissimo (molto spesso), il Vivente, l'Eterno, l'Onnipotente, l'Antico, il Benedetto, la Gloria, la Maestà; possibilmente si evitava di usare il vero nome di Dio.

Ricapitolazione. All'inizio della storia d'Israele compare il Dio della rivelazione, il Dio unico del cielo e della terra. La sua unità è affermata in modo religioso e *pratico* e non in forma filosofica e *speculativa.* Ciò non va interpretato nel senso di un preteso *enoteismo,* ma nel senso di un vero monoteismo. Similmente gli attributi di Dio sono considerati dal punto di vista pratico, conformemente alla rivelazione, così come si manifestano nella storia sacra, e non metafisicamente dedotti dall'Essere assoluto di Dio. Per il popolo eletto Jahvè è il Dio-Re, il Signore e il Legislatore, il Giudice, il Rimuneratore e il Vendicatore. Tra i suoi attributi brillano particolarmente la potenza, la saggezza, la giustizia e la santità. Lo si onora con l'obbedienza e la sottomissione. Il timore di Dio è l'inizio della sapienza e della pietà, e ne è sovente anche il termine. Nonostante i *limiti* della concezione israelitica di Dio (il Dio dell'alleanza particolarista che conduce il suo popolo unicamente o quasi al benessere temporale - gli antropomorfismi e gli antropopatismi spesso molto accentuati - l'arbitrio che interviene qualche volta in alcuni atti di sanzione - ed altro ancora che sarà segnalato più avanti quando si parlerà degli attributi in particolare), questa nozione è assolutamente unica nel mondo antico e si erge sublime dominando dall'alto tutte le altre concezioni. Per conseguenza, a dispetto delle tendenze livellatrici di taluni storici delle religioni, non la si può sminuire e degradare al punto di farla derivare dal mondo circostante. *Gressman* pretende, senza alcuna prova, che

Mosè abbia mutuato la religione di Jahvè dal sacerdote Jethro di Madian del quale sarebbe stato « allievo ». Ma Knieschke dimostra, appoggiandosi ai dati degli scavi, l'assoluta originalità del monoteismo israelitico. Egli scrive: « Non si incontra mai il nome di Jahvè negli scavi cananei; questo nome non si trova che su labbra ebree. Ovunque ci si presenti, la religione cananea ha un'impronta specificamente pagana; essa è una potenza delle tenebre e della superstizione (amuleti, scarabei, sfingi, astarti) ».

Israele defezionò parecchie volte dal monoteismo che aveva giurato ai piedi del Sinai. I Libri santi ce lo dicono ripetutamente e apertamente. Il culto di Baal e di Moloch, l'adorazione del vitello d'oro a Betel e a Dan, il culto sulle alture, sono capitoli oscuri nella storia del tempo dei Giudici e dei Re. Ma se Samuele (I Re 28, 9), nei tempi antichi, e i Profeti, nei tempi posteriori, sono riusciti a far trionfare nuovamente il monoteismo, ciò prova che la sua vitalità non era totalmente soffocata.

Nuovo Testamento. - *Gesù* accetta coscientemente e formalmente la nozione di Dio dell'Antico Testamento. Egli lo prega come tutti gli Israeliti. E predica il « Dio dei Padri » (Mt. 22, 32) come già Mosè l'aveva conosciuto nella visione del roveto ardente. Così da Adamo ai Patriarchi, a Mosè, ai Profeti, fino a Gesù, regna una sola e identica fede in Dio. Gesù annuncia anche il Dio creatore (Mc. 13, 19; 10, 6) e la formula dell'antico Israele (Mc. 12, 29). Aggiungiamo ancora la nozione di *Padre di famiglia*, quelle di *Re* e di *Giudice*, tratte dalle parabole, e vedremo che Cristo non lascia da parte alcun tratto vero dell'immagine di Dio propria dell'Antico Testamento. Anche Cristo ci mostra Dio come il Padrone assoluto dei suoi servitori, che non rinuncia ad alcuno dei suoi diritti, esige il compimento completo dei suoi ordini e non vuole dividere la sua dignità con nessun altro: « Nessuno può servire a due padroni ». « Temete colui che può precipitare il corpo e l'anima nell'inferno ». In questa concezione un po' rude, il Cristo ha introdotto, fin dal principio, un tratto di dolcezza e di bontà, con l'idea di *Padre* e di *amore paterno*. Non che la rivelazione del concetto di Dio-Padre fatta da Gesù sia stata una rivelazione assolutamente nuova; la si trova già, poche volte è vero, nell'Antico Testamento (Deut. 32, 6; Is. 63, 16; 64, 8; Ger. 3, 4, 19; Mal. 1, 6; 2, 10; Salmo 67, 6; 88, 27; 102, 13; II Re 7, 14); ma ciò che è assolutamente nuovo è l'*energia* con la quale Gesù fa di questa nozione di Dio-Padre il *centro* della sua religione e della sua morale: Dio è nostro Padre, noi siamo i figli di Dio e, tra noi, reciprocamente fratelli. Ecco il pensiero fondamentale della sua dottrina. Solo il peccato turba l'armonia di tal pensiero. La bontà di Dio Padre è scolpita in forma inimitabile nella parabola del figliuol prodigo. Gesù, dopo averci insegnato che Dio è nostro Padre, può dire nella sua preghiera: « Ho rivelato il tuo nome agli uomini » (Giov. 17, 6).

Ma su che base si fonda tale paternità? Prima di tutto, in modo generale, sulla *creazione* (Mt. 11, 25; 5, 45), ma in ultimo e specialmente, sulla grazia per la quale il Padre « ha dato il regno ai suoi » (Lc. 12, 32); è vero che non tutti fanno parte di questo regno; esso non appartiene, provvisoriamente, che ad un « piccolo gregge »,

il quale recita con un sentimento particolare il « Padre nostro ». Non è dunque per caso che il nome di Dio-Padre si trova in *tutti* i libri del Nuovo Testamento e ritorna con particolare frequenza negli scritti di S. Giovanni.

S. Paolo insegna pure la dottrina di « Dio Padre » usando però una formula particolare: « Il Dio e Padre di Nostro Signore Gesù Cristo » (Rom. 15, 6; II Cor. 1, 3; 11, 31; Col. 1, 3; Ef. 1, 3; cfr. I Cor. 15, 24). Poichè usa un solo articolo, si deve tradurre esattamente « Il Dio-Padre », cioè il Dio che Cristo ci ha annunciato come nostro Padre (cfr. Mt. 11, 25 ss.). L'espressione di S. Paolo non significa solamente che Dio è Padre di Cristo, ma anche il Dio-Padre che Cristo ha predicato al mondo. La teologia dell'Apostolo delle Genti consiste principalmente nel predicare il *Dio-Salvatore* che ha dato il suo Figlio per la salvezza del mondo (Rom. 3, 24 ss.). Ciò non gli impedisce di accentuare un po' fortemente la giustizia di Dio che esige un riscatto per il peccato. Davanti ai pagani egli pone in particolare luce che Dio è unico, che è creatore e giudice (Atti 14, 10-17; 17, 16-31).

S. Giovanni riassume la sua nozione di Dio in queste brevi formule: « Deus lux est » (I Giov. 1, 5), « Deus caritas est » (I Giov. 4, 16). Dio è pura Verità e puro Amore.

Ricapitolazione. - Gesù Cristo ha dato all'umanità una *nozione più perfetta di Dio,* quella di Dio Padre. Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vuole rivelarlo (Mt. 11, 27; cfr. Giov. 14, 9). Adoperando l'espressione « Pater vester caelestis », Gesù unisce la trascendenza di Dio alla sua immanenza, libera la nozione di Dio da ogni astrazione e da ogni naturalismo, dandole per contenuto un Essere dalla personalità estremamente viva. Sarebbe tuttavia falso concepire con *Ritschl* e la sua scuola, Dio Padre come un Dio « solo tutto amore », o scorgere in quest'idea, come fa Harnack, l'unico insegnamento di Gesù. Nella nozione di Dio rivelataci da Gesù, due aspetti importanti si controbilanciano: Dio è un *Padre* di grazia e di misericordia, ma anche un *Giudice* di giustizia.

§ 23. - I nomi biblici di Dio.

Non pare una necessità che Dio venga designato con uno o più nomi; tuttavia la Scrittura gli attribuisce non un sol nome, ma parecchi. Poichè non riusciamo a *comprendere* Dio, sembra che ogni denominazione del suo Essere sia impossibile e, se la si tenta, arbitraria. Si possono citare non poche testimonianze della Tradizione, le quali ci mostrano come i Padri chiamassero Dio « Colui che è senza nome ». S. Agostino trova contraddittoria la possibilità di esprimere « l'Inesprimibile ». S. Tommaso all'obiezione che Dio non possa avere un nome, risponde dicendo che, essendo Dio conosciuto per mezzo delle sue azioni e non nella sua essenza intima, può anche avere parecchi nomi (S. th. I, 13, 1-2).

Nella Scrittura si trova tutta una serie di nomi per designare Dio. Si è anche tentato di classificarli. Noi cercheremo di raccogliere qui l'essenziale sul

significato di tali nomi dal punto di vista della dogmatica e della rivelazione vetero-testamentaria, senza tener conto delle questioni linguistiche. E tralasciamo siffatte questioni anche perchè gli esegeti dell'Antico Testamento non sono affatto sicuri sull'etimologia prima dei più importanti nomi di Dio e non sanno darci che ipotesi. Si può tuttavia, con Scheeben, distinguere *sette* nomi sacri dell'Antico Testamento e distribuirli in *tre gruppi*. Nel primo gruppo si fanno rientrare i nomi che caratterizzano le relazioni di Dio con l'uomo: El, Elohim, Adonai; nel secondo, i tre nomi che designano la sua perfezione intima: Shaddaï, Elyon, Qadôsh; infine il nome proprio, essenziale di Dio, Jahvè.

El si traduce ordinariamente con « il Forte », « il Potente » (Settanta: ὁ ἰσχυρός, παντοκράτωρ). Ma questo nome si usa anche per designare gli dèi stranieri.

Il plurale *Elohim* si trova, come nome del vero Dio, nel primo versetto della Scrittura: « Al principio Elohim creò ». Ma il termine, che si traduce ugualmente con « Forte », si attribuisce pure a falsi dèi (Es. 12, 12) e anche a uomini (Salmo 81, 1, 6; Giov. 10, 34). La forma plurale è quasi sempre intesa nel senso maiestatico; l'interpretazione trinitaria è forzata, quella politeista del tutto arbitraria e tendenziosa. Elohim non è dunque un nome proprio, ma un nome comune che, inteso come predicato col senso di « divino », può convenire anche agli angeli ed agli uomini.

Adonai è il nome adoperato più tardi dagli Ebrei per sostituire quello di Jahvè che si evitava di pronunciare per rispetto religioso. I Settanta lo traducono con « Signore » (κύριος, Volgata: Dominus). Esso designa il Dio unico e vero ed equivale a « Signore e Padrone di tutte le cose ».

Jahvè è la denominazione più solenne di Dio. Indica il Dio dell'alleanza giudaica. La storia razionalistica delle religioni afferma che Jahvè, sotto la sua forma di Jau, è un antico nome di Dio, anteriore a Mosè e che Mosè ha adottato e solennizzato per designare il Dio degli ebrei. La scena in cui Dio rivela se stesso a Mosè (Es. 3, 13 ss.) dovrebbe essere intesa come l'accettazione d'un nome pagano antico di Dio nella religione giudaica primitiva, per fondare l'idea dell'alleanza.

Di tal nome si possono dare due spiegazioni teologiche. Si può ricorrere ad una spiegazione filosofica e dogmatica: Dio è colui che è (i Settanta rendono questo senso con precisione traducendo: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν), colui che ha tutto l'Essere per essenza, che è *a se* (aseità). È questo un senso elevato, forse troppo elevato, per quell'epoca primitiva. Oppure si intende questo nome storicamente, tenendo conto della tappa della rivelazione, e sembra proprio che il *contesto* richieda di intenderlo così. Effettivamente i versetti che inquadrano la rivelazione del nome di Jahvè, contengono la spiegazione di questo nome: « Io sarò con te, dice Dio a Mosè, come sono stato il Dio dei vostri padri, il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe »; poichè « io sono colui che è ». Io sono, cioè, sempre lo stesso Dio che ha mantenuto *fedeltà* verso i vostri padri, che vi assisterà con fedeltà di alleanza *immutabile*, se anche voi mi resterete fedeli ed osserverete i miei comandamenti. In tal modo la spiegazione storica rientra nella spiegazione religiosa ed ha su quella metafisica un vantaggio di importanza pratica.

Shaddaï, « Il Potente », è aggettivale e, per conseguenza, è per lo più adoperato con « El » o rinforzato dall'articolo (Settanta: παντοκράτωρ, Vol-

gata: omnipotens). Esso caratterizza l'idea fortemente accentuata nell'Antico Testamento, soprattutto all'inizio, della *potenza di volontà di Dio* che realizza i suoi progetti malgrado tutti gli ostacoli esteriori.

Elyon, « l'altissimo » (Settanta: ὁ ὕψιστος, Volgata: Altissimus) è riservato esclusivamente al vero Dio. Dio è El-Elyon, perchè è il Dio più alto, elevato al di sopra dei pretesi altri dèi, allo stesso modo che Israele è elevato al di sopra degli altri popoli (Deut. 26, 19; 28, 1). Questo nome si trova già nella storia dei patriarchi (Gen. 14, 18, 19, 20, 22). L'uso ne diviene più frequente nei Salmi e sembra che all'epoca che seguì l'esilio, quando si sentiva il bisogno di affermare con particolare energia la sublimità e la trascendenza filosofica di Jahvè, tal nome sia stato adoperato di preferenza per designare Dio, perchè oltre la grandezza considerata soprattutto dal punto di vista religioso, caratterizzava pure la trascendenza intesa metafisicamente.

Qadôsh, « il Santo », è un nome morale di Dio, perciò, come nome indipendente di Dio, lo troviamo in modo speciale nella predicazione profetica (Isaia) che insistè con energia sull'aspetto morale della nozione di Dio e della religione in generale. Anche il senso di questo nome non può essere approfondito etimologicamente. Può darsi che Israele comprendesse « Qadôsh » nel senso di separato, « segregatus », in opposizione al profano (κοινόν) e vi scorgesse la maestà di Dio che si nasconde nella sua inaccessibilità e nella sua intangibilità. Jahvè è *separato* da tutti gli dèi come da tutto ciò che è creato. Così Israele dev'essere « santo » come è « santo » il suo Dio (Lev. 11, 44, 45; Es. 15, 11; 19, 6); deve essere separato ed essere ormai un popolo che non appartiene se non a Jahvè. Ma ciò comporta anche un senso *morale,* poichè non si può appartenere a Jahvè se non compiendo fedelmente i doveri dell'alleanza quali sono fissati nel decalogo.

Per essere completi dobbiamo almeno citare alcuni nomi usati specialmente nell'epoca che seguì l'esilio. Dio si chiama « Re del mondo » (II Macc. 7, 9), « Creatore del mondo » (ivi 13, 14). Un'altra designazione, ma molto solenne, è « Signore Dio degli eserciti »; essa si trova nei profeti Isaia (6, 3) e Geremia (11, 20), ove per eserciti si intendono sia gli spiriti celesti, sia gli uomini d'arme di Israele. È l'attributo di Jahvè, Dio dell'alleanza. Un ampliamento del titolo regio è « Re dei Re » (Dan. 2, 47; in Daniele si incontra anche « Dio degli dèi », in bocca a Nabucòdonosor), « Dio del cielo » (Neh. 1, 4; 2, 4, 20; Giud. 5, 12). Un termine equivalente è « Signore del cielo », « Re del cielo ». Il re regna emanando leggi e giudicando, per conseguenza Dio è anche « Giudice » (I Re 24, 13, 16). Nei Profeti il Messia è spesso Jahvè giudice e vendicatore.

Si è già detto che gli Ebrei dopo l'esilio compresero il testo del Levitico (24, 16): « Colui che bestemmia il nome di Jahvè deve morire di morte », come una proibizione di pronunciare tale nome e, per conseguenza, evitarono di pronunciarlo sostituendolo con altri nomi. Questi nomi, di cui si possono facilmente trovare tracce nel Nuovo Testamento, sono soprattutto i seguenti: « il Benedetto » (ὁ εὐλογητός), « la Forza » (ἡ δύναμις), « la Voce » (ἡ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν), « giurare per il cielo » invece di « giurare per Dio », « avere dei tesori nel cielo » invece di « in Dio » o « davanti a Dio » (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ); essere « legato, sciolto nel cielo » invece che « da Dio ».

CAPITOLO SECONDO

La nozione di Dio secondo la ragione illuminata dalla fede

§ 24. - Elaborazione teologica del concetto cristiano di Dio.

1. Dio personale. - a) Anche la ragione *naturale* ha, nel corso della storia, sviluppato la sua nozione di Dio. Tal nozione non coincide completamente con quella della ragione illuminata dalla *fede*. Il Concilio Vaticano ha definito la questione teorica della possibilità della conoscenza naturale di Dio e non la questione pratica della realtà di siffatta conoscenza. Tuttavia, la teologia giudica spesso in modo favorevole la nozione di Dio a cui son giunti i filosofi pagani. La più alta verità raggiunta da questi filosofi è l'idea di un Dio *personale*. Il *politeismo* conosce la personalità di Dio, ma la molteplicità ne distrugge l'unità e l'assolutezza. Il *panteismo* e il *monismo* ne affermano l'unità, ma ne eliminano la personalità. Il cristianesimo sta in mezzo fra politeismo e panteismo, professa la personalità e l'unità dell'Essere divino.

La storia delle religioni ci mostra che tutti i popoli e tutte le religioni hanno una nozione di Dio. Solo il buddismo sembra fare eccezione, poichè sostituisce la divinità col nirvana; però tributa onori divini a Budda medesimo. Gli *Indù* (Veda, Upanishad) vedono in Brama, che entra in contatto con l'uomo nell'atman (l'anima), la forza divina da cui tutto deriva. I *Cinesi* la scorgono nel Tao. Gli antichi *filosofi greci* concepiscono Dio quale causa materiale o formale del mondo e qualche volta affermano energicamente la sua unità (εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, Senofane). *Socrate* concepiva Dio come la Ragione agente dell'universo. Platone lo intendeva eticamente come l'« Idea del bene », posta al di fuori del mondo, completamente trascendente, che agisce per mezzo del demiurgo (artefice del mondo). Per Aristotele, Dio è in sè la forma (εἶδος) semplice, immateriale, impassibile, il pensiero cosciente (ἡ νόησις, e anche νόησις νοήσεως), l'intelligenza assoluta, il motore immobile; Dio agisce sul mondo nel senso che le cose del mondo tendono ad unirsi a lui come alla forma più alta. Si discute tra i teologi se Platone ed Aristotele ammettano la personalità di Dio. Lo *Stoa* considera Dio come Ragione del mondo (πνεῦμα materiale, ma della materia più fine). Il *neo-platonismo* concepisce Dio come l'Essere primo, uno ed assolutamente semplice, interamente trascendente, al di sopra di ogni essere, di ogni conoscenza e di ogni determinazione. Questo essere non ha nè ragione, nè volontà, nè esistenza, nè vita, nè energia, nè virtù, ed è, per conseguenza, innominabile, inconoscibile, senza attributi. Solo mediante determinazioni negative se ne può comprendere qualcosa. Il mondo deriva da Dio come la fiamma dal fuoco, come la luce dal sole. Ma Dio resta in una calma completa (emanazione? creazione? panteismo? teismo?).

La nozione *cristiana* di Dio fu elaborata dalla ragione illuminata dalla luce della fede, utilizzando la filosofia dell'epoca, i Padri particolarmente Pla-

tone, e la Scolastica Aristotele. Nella dottrina patristica di Dio ovunque emergono due affermazioni basilari: 1. L'*esistenza* di Dio può *essere conosciuta* dalla ragione mediante le cose create; 2. l'essenza di Dio è *incomprensibile*. Queste due affermazioni sono poste all'inizio della sua *Apologia* da *S. Aristide* (1, 1 ss.), il quale, poi, come Aristotele, definisce Dio « una forma che sussiste da se stessa » (1, 4). Gli altri Padri si riallacciano di preferenza alla teodicea platonica, che rimaneggiano secondo i dati della rivelazione: Dio è trascendente, non generato, senza nome, eterno, incomprensibile; egli non ha bisogno dei nostri sacrifici. Così *S. Giustino,* Apol. 1, 10,13, 25, 49, 53; Dial. 127; *Atenagora,* Suppl. 10, 13; 16, 21; *S. Teofilo,* Ad Autol. 1, 1-4. I *Padri antignostici* sono costretti a difendere il Dio-Creatore: *S. Ireneo,* Adv. h. 1, 22, 1; 33, 3; 2, 10, 2. « Senza Dio, Dio non è conosciuto » (4, 64). *Tertulliano:* « Deus si non unus est, non est » (Adv. Marc. 1, 3). *Origene:* Dio è una personalità spirituale, « intellectualis natura » (De princ. 1, 1, 1-6), « incomprehensibilis, inaestimabilis » (ivi 1, 1, 5, ecc.). *S. Agostino* ama considerare Dio in modo platonico e morale come il « summum bonum »; inoltre come l'essere puro e perfetto, « summa essentia, ens realissimum ». « Summe esse et summe vivere idipsum est Deus » (Conf. 1, 10). Egli accentua fortemente l'unità e l'immutabilità di Dio. Anche la Trinità, come vedremo più avanti, viene considerata partendo dall'unità dell'Essenza — egli non direbbe sostanza (De Trin. 7, 10; cfr. Ep. 120, 17) — che sussiste nelle tre Persone, sicchè il Dio unico è la Trinità stessa, « unus quippe Deus est ipsa Trinitas » (C. Serm. arian. 3).

Lo *pseudo-Dionigi* riprende (De div. nom., De mist. theol.) la teologia negativa dei neoplatonici, ma la porta per la « via eminentiae » ad una certa concezione positiva e fa salire l'anima, con l'estasi mistica, fino al contatto immediato della divinità. *S. Giovanni Damasceno,* nel suo libro « De fide orthodoxa », si riallaccia allo pseudo-Dionigi, ma anche ad Aristotele. *S. Anselmo* scrive con metodo meramente speculativo il suo *Monologium* (De essentia divinitatis) e il suo *Proslogium* (De existentia divinitatis). Dio è « ens per se », è l'« ens per seipsum », tale che non si può immaginare nulla di più grande: « Id quo maius cogitari nequit ». Perciò possiamo anche (a suo parere) dedurre la sua esistenza dalla sua essenza. *S. Bernardo* si riallaccia a S. Anselmo (Consid. 5, 7, 15); del resto egli è più mistico che filosofo: biasima la « ventosa loquacitas philosophorum » e penetra Dio più con l'amore che con l'intelligenza. *P. Lombardo* assume qui un'importanza particolare, perchè non solamente ha conservato la teologia dei Padri, ma anche fornito la terminologia al IV Concilio del Laterano; egli ha desunto da Tertulliano e da S. Agostino i termini « substantia, essentia, natura » (Sent. 1, dist. 2 e 5). Il detto Concilio usa questi tre termini promiscuamente benchè siano concettualmente distinti, per definire la natura di Dio. Descrive Dio, infatti, come « una quaedam summa res... videlicet substantia, essentia, seu natura divina, quae sola est universorum principium » (Denz. 432). - I *panteisti* medioevali sono Scoto Eriugena, Amalrico di Bena, David di Dinant, gli Arabi, e forse anche Eckhart.

Nell'alta Scolastica, *S. Tommaso* risolve in modo definitivo la questione della possibilità di conoscere Dio. Egli distingue nettamente la scienza e la fede, la conoscenza naturale e la conoscenza soprannaturale. L'esistenza di Dio può essere conosciuta anche dalla ragione sebbene mediatamente, come è stato esposto più sopra. Invece l'Essenza di Dio permane un mistero non solo per la ragione, ma anche per la fede. Solo per analogia e imperfettamente, traspor-

tando le perfezioni create umane al suo Essere assolutamente perfetto, siamo in grado di formarci una qualche idea della natura di Dio. Questa conoscenza analogica regola anche i nomi che diamo a Dio; i *nomi* che noi adoperiamo per designarlo sono anch'essi analoghi. Essi non devono essere intesi in senso univoco, nè in senso equivoco, ma propriamente in senso analogo; ciò significa che in Dio stesso, ma in modo eminente, v'è qualche corrispondenza a ciò che noi diciamo di lui. Ora il nome più perfetto, quello che designa meglio l'essenza di Dio *in sè* è l'Essere (esse, ipsum esse). Esso abbraccia tutte le perfezioni e lascia intravvedere Dio, come notano già i Padri a proposito dell'Es. 3, 14, come un « pelagus substantiae infinitum ». Ogni altro nome designa solamente una determinata perfezione; il nome « Essere » invece dice di Dio tutto ciò che è essere e, quindi, ogni perfezione. Dio è « l'atto puro », l'attualità pura e semplice (S. th. I, q. 13). Se si vuole designare Dio dal punto di vista delle sue relazioni *col mondo,* perciò in modo relativo e non assoluto, non vi è espressione più conveniente di « primus motor immotus ». Chiamando Dio « primus motor » si afferma, contro l'ateismo, la sua immanenza e la sua azione nel mondo; aggiungendo « immotus », si afferma la sua trascendenza, ossia che Dio non è trascinato nel divenire del mondo. Dio è la causa del divenire del mondo, ma non diviene, non si evolve nel mondo e col mondo. La parola « immotus » indica inoltre che Dio non ha corpo, non è un corpo — un essere corporale non può muovere se non è mosso — ma uno spirito. Pertanto Dio è una *personalità* d'una perfezione infinita, dotata di intelligenza e di volontà. S. Tommaso riassume brevemente questa nozione di Dio nel modo seguente: « Ex his autem quae praedicta sunt, colligere possumus, quod Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens et volens » (Comp. theol. 35).

b) Il Concilio Vaticano ha definito questa nozione di Dio elaborata dalla Scolastica: « Deus, qui, cum sit singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus et super omnia quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus = Poichè Dio è sostanza spirituale singola, al tutto semplice e immutabile, si deve asserire che egli è realmente e essenzialmente distinto dal mondo, in sè e per sè sommamente beato, e ineffabilmente elevato al di sopra di qualunque altra cosa esistente o immaginabile al di fuori di lui » (Denz. 1782).

L'espressione « substantia spiritualis », ecc., esprime l'idea che Dio, ben lungi dal confondersi con la causa incosciente del mondo, è una personalità spirituale totalmente distinta dal mondo, assolutamente perfetta e perfettamente beata in se stessa. * Diciamo *persona* l'essere sussistente intelligente e libero e, attribuendo per analogia la personalità a Dio, intendiamo soltanto che egli è sussistente, ossia distinto dal mondo, e dotato di intelligenza e libertà. Coloro che non vogliono attribuire la personalità a Dio per paura di cadere nell'antropomorfismo misconoscono l'analogia e giocano con le parole.

La definizione del Concilio Vaticano, come risulta dai canoni che seguono la costituzione *Dei Filius,* condanna l'ateismo, il materialismo « che non arrossisce di affermare che non esiste nulla fuori della materia », e spe-

cialmente il panteismo sotto tutte le forme (Denz. 1801-1805). « Il panteismo (dottrina per la quale Dio è tutto, e tutto è Dio), vale a dire *una concezione del mondo, che identifica con Dio l'universalità dell'essere, concepita come divinamente perfetta o come in tendenza e in processo ad una perfezione divina,* in realtà altro non è che ateismo, negazione di Dio, poichè il panteismo distrugge il concetto stesso di Dio. Come motivi che possono condurre al panteismo si possono notare: la reazione al deismo razionalistico, vale a dire alla dottrina che scioglie troppo la relazione tra Dio e il mondo e secondo cui Dio ha creato il mondo, ma non lo conserva e lo abbandona a se stesso; inoltre un senso confuso, forse di origine artistica, dell'unità del reale e un desiderio tralignato di redenzione, che non vuole ricevere l'unione con Dio umilmente, come suo dono, ma piuttosto pretende superbamente prendersela con un atto innaturale e, in fondo, di ribellione a Dio ». *Rudloff,* Piccola dogmatica per laici, Ed. Morcelliana, Brescia 1944, pp. 204-205. *

c) *Concezioni moderne di Dio.* - Vi sono tre concezioni fondamentali: il *teismo,* il *panteismo-monistico* e il *sentimentalismo,* il quale respingendo ogni cognizione intellettuale di Dio (agnosticismo) ne fa un oggetto di pura emozione o *sentimento.* È panteista Spinoza: Dio è la sostanza assoluta del mondo (natura naturans), le cose particolari ne sono i *modi* (natura naturata). « Deus est omnium rerum causa immanens, *non vero transiens* ». Spinoza e Mendelssohn sono responsabili delle tendenze panteiste nel giudaismo moderno riformato. Sono teisti: *Cartesio* (la nozione di Dio nel suo contenuto essenziale ci è innata); *Leibnitz* (Dio è l'assoluto, l'atto puro, la monade più elevata); *Goethe:* Dio è l'eterno nel mutamento delle cose, la natura è « della divinità il vivente vestimento » (panteismo naturale?). *Kant* rinuncia ad una nozione teorica e razionale di Dio, ma lo considera come un postulato morale della ragion pratica, la quale esige che egli sia lo spirito e la volontà infiniti, e che sia onnisciente, santo, onnipotente e giusto (teismo morale). Per *Fichte,* inizialmente panteista, Dio è l'Io assoluto, infinito. Per *Schelling,* Dio è una personalità, uno spirito di una intelligenza eminente ed assoluta. Per *Hegel,* Dio è l'Assoluto, la Ragione del mondo, l'eterno processo dialettico (panlogismo). I suoi seguaci si dividono in due tendenze divergenti: la destra teista e la sinistra panteista. Per *Schopenhauer* l'assoluto è la Volontà irrazionale; per *E. v. Hartmann,* è lo spirito impersonale e incosciente. Per *D. F. Strauss* il Dio impersonale diviene personale nell'uomo. Per *Lotze,* Dio è lo spirito cosciente personale, assoluto. Per *Paulsen,* Dio è l'unità di tutto ciò che è spirituale. Per *Wundt,* Dio è la volontà creatrice, la volontà del mondo. Sono atei: *Feuerbach* (gli dèi sono « creazioni del desiderio » umano), *Haeckel* (Dio è la somma di tutte le forze naturali), *Nietzsche* (il vecchio Dio è morto, il nuovo è la « volontà di potenza »). L'ateismo di *Marx* deriva da quello di Feuerbach.

Schleiermacher è il padre del Neo-protestantesimo, secondo il quale Dio è la causa prima dei sentimenti religiosi che sono indipendenti dalla ragione, pur ricevendo da essa una ulteriore espressione concreta. L'« anti-intellettualismo » è nei neo-protestanti così accentuato ed ha un tal valore di principio che ogni attività razionale nella formazione della nozione di Dio rimane esclusa. Ora qui risiede, a loro stessa ammissione, il « problema capitale della dogmatica ». Se Dio è ciò che ciascuno « sente » come Dio, e se la religione deve essere e rimanere irrazionale e respingere tutto ciò che è razionale quasi

inutile e vano intellettualismo, come si potrà giungere ad una vera cognizione di Dio? E più ancora, come si potrà creare una « teologia della coscienza » che si vuole per principio opporre all'intellettualismo aborrito? Ciò è tanto più impossibile in quanto non si fa la propria esperienza religiosa appoggiandosi sul testo oggettivo della Bibbia, ma ci si tiene ad una esperienza « passiva », *avvertendo la « presenza » di Dio, il quale entra spontaneamente e da se stesso in contatto intimo con l'anima che lo sente e ne prende coscienza.* Su questa scettica perplessità del Neo-protestantesimo si può vedere *Schaeder,* Der Weg zum Gott, das Hauptproblem der Dogmatik, 1919; *R. Otto,* Das Heilig, ed. 14, Breslau 1926 * (trad. it. Il sacro, Bologna 1926). Per una più completa informazione sul tema « Dio nel pensiero moderno » si veda Dict. de théol. cath. t. IV, coll. 1243-1296; *M. Sciacca,* Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale, Brescia 1944, ove si esamina il pensiero di Bergson, Alliotta, Brunschwicg, Le Roy, Croce, Gentile, Varisco, Martinetti, Carabellese, Scheler, Otto, Barth, Berdiaiew, Cestov, Jaspers, Marcel, Le Senne, Lavelle, Carlini, Guzzo, Blondel, Padovani. *

2. L'essenza fisica e metafisica di Dio. - Sappiamo che ogni attribuzione di nozioni create a Dio deve essere intesa in modo non adeguato, ma analogo. Lo stesso dicasi per la distinzione scolastica di essenza fisica ed essenza metafisica. Ora nella conoscenza delle creature noi distinguiamo: 1. la cosa nella sua realtà oggettiva e nella sua natura, quale esiste in se stessa, senza relazione con l'intelligenza umana (essenza fisica) e 2. la cosa così com'è conosciuta e compresa da noi nel suo essere (essenza metafisica). Applichiamo a Dio anche questa distinzione.

a) *L'essenza fisica di Dio* è definita dalla teologia: la somma degli attributi che la ragione (e la rivelazione) ci fanno conoscere in Dio, e quali il IV Concilio Lateranense e il Concilio Vaticano li hanno enumerati (essentia Dei physica sive realis). Il complesso di queste perfezioni costituisce il contenuto della nostra idea cristiana di Dio.

b) *L'essenza metafisica di Dio.* Tra il complesso delle perfezioni che noi attribuiamo a Dio, la teologia si sforza di trovarne una che sia come la radice di tutte le altre, che caratterizzi nel miglior modo possibile l'essenza divina, che, in qualche modo, la riassuma. Tale attributo, che costituisce ciò che si dice essenza metafisica di Dio, secondo l'opinione più comune dei teologi è l'*aseità.*

Il termine aseità fu usato la prima volta da S. Anselmo nel Monol. 6, ove mostra che la « summa natura » (Dei) non è « ex aliquo », come non è « ex nihilo, quia per seipsam et ex seipsa est, quidquid est ». Con la parola « aseitas » (ens a se, esse per se subsistens) la Scolastica designa ciò che i Padri greci chiamano αὐτουσία. La parola *agenesia* ben compresa (non ἀγεννησία, non essere generato), cioè il non divenire ha lo stesso senso. Dionigi Aless. († 265) dice già che l'« essenza (di Dio) è per così dire l' ἀγενησία ». Più tardi, per l'abuso che ne fecero gli Ariani, la parola cadde in discredito.

L'aseità ha innanzitutto un senso *negativo*: significa che l'« ens a se » è opposto all'« ens ab alio », ossia che non è in alcun modo « ab alio », che non è nè creato, nè prodotto, nè derivato, che non ha alcun cominciamento, qualunque esso sia, che pertanto non dipende da un altro essere che ne

sia la causa o il principio, ma è senza origine, indipendente e incondizionato. Di qui l'espressione dei Padri greci: ἀγένητος, ἄναρχος, αὐτογένητος, αὐτοφυής.

Questa concezione puramente negativa dell'aseità, non è bastata ai teologi, come già si può notare leggendo il Monologio di S. Anselmo; si è quindi cercato di aggiungervi un senso positivo. Il che è assai più difficile e i teologi non sono sempre riusciti felicemente nella loro impresa. Gli Scolastici antichi e particolarmente gli Scolastici moderni si limitarono a spiegare che l'espressione « ens a se » significa, in senso positivo, che Dio ha la sua esistenza da se stesso, in virtù della propria essenza; che l'esistenza è inclusa nella sua essenza; che l'essenza e l'esistenza sono realmente identiche; che Dio è l'essere puro e semplice (ipsum esse) senza alcuna potenzialità o possibilità di divenire (actus purus); che egli è l'Essere in sè e per sè (esse per se subsistens) e, per conseguenza, esistente necessariamente da tutta l'eternità (ens necessarium). Alla domanda: quale è la *ragione* (ratio) della sua esistenza, *perchè* egli esiste? si risponde che la formula « nihil sine *ratione* sufficienti » si applica a Dio e si può dire, per conseguenza, che tale ragione si trova puramente e semplicemente nell'essenza divina perfetta.

Non soddisfatto da questa interpretazione dell'aseità positiva, che egli considerava come troppo debole, il teologo tedesco *Ermanno Schell* († 1906) ha tentato di farsene un'idea più solida. Egli applicò a Dio il principio di causalità e stabilì la formula « Deus est causa sui », spiegando così l'aseità come « fare se stesso », « porre se stesso », « causare se stesso ». Più tardi, è vero, egli attenuò queste espressioni, parlando di « attualità o atto di se stesso » (Selbstwirklichkeit, Selbsttat). Schell pretendeva che l'aseità scolastica corrispondesse al primo motore immobile di Aristotele, che permette di spiegare ogni essere contingente, ma non l'Essere propriamente assoluto. Per questo egli si volse alla nozione di Dio di Platone e del neoplatonismo, nella quale vedeva la concezione dell'attività e del movimento puri. Idee filosofiche moderne (Hegel) che concepiscono Dio come posizione di se stesso, come autoctisi, hanno potuto anche influenzarlo.

Ma la nozione di « causa sui » non può seriamente e nel senso della legge di causalità (causa efficiens) essere accettata quando si tratta di Dio. 1. La causa è essenzialmente e realmente distinta da ciò che essa produce. 2. Essa è anteriore all'effetto, se non nel tempo, per lo meno naturalmente e logicamente ed introduce per conseguenza una dipendenza e una composizione nell'Essere assoluto e semplice di Dio. 3. Essa suppone necessariamente una potenzialità in Dio e distrugge perciò l'« actus purissimus ». 4. È contraddittorio per il nostro spirito abituato alla legge di causalità il parlare di una « causa sui », perchè un essere non può agire — a più forte ragione emettere atto così perfetto quale sarebbe l'autoposizione di Dio — prima di esistere; « agere sequitur esse ». 5. L'applicazione del principio di causalità alla causa prima sopprime questa nozione stessa, poichè la causa prima è così chiamata appunto perchè è « causa » non « causata ». 6. Questa nozione della « causa sui » conduce irrimediabilmente al panteismo hegeliano il cui principio è senza dubbio « l'assoluto », ma un assoluto che deve « realizzarsi ». « Il cominciare, afferma Hegel, comprende dunque queste due posizioni, l'essere e il non-essere, e l'unità (non ancora distinta) dell'essere e del non-essere ». *S. Agostino* dice: « Nulla enim omnino res est, quae seipsam gignat ut sit » (De Trin. 1, 1, 1).

Prova. - La *Scrittura,* è vero, non usa i termini della metafisica, ma essa insegna tuttavia esplicitamente che Dio è sempre stato, che esisteva prima d'ogni creatura, da tutta l'eternità. Egli è l'alfa e l'omega, il primo e l'ultimo (Gen. 1, 1; Is. 41, 4; 44, 6; 48, 12; Salmo 89, 2, ecc.). Dio designa solennemente il suo proprio Essere col nome di Jahvè (ὁ ὤν), colui che è (Es. 3, 14). Anche se vogliamo scorgere in questo nome anzitutto la fedeltà continua e costante all'alleanza, giace tuttavia al fondo di tale idea la concezione di una divinità sempre esistente, sussistente in modo indipendente, in sè e da sè: Jahvè è « capace dell'alleanza » perchè è colui che è da se stesso. S. Agostino dice: « *Est* (= ὁ ὤν) vocor, quia maneo in aeternum, quia mutari non possum » (Serm. 6, 4). Similmente in Mal. 3, 6: « Ego Jahvè et non mutor ».

I Padri. - Si può facilmente raccogliere dai Padri una serie di passi nei quali essi adoperano con entusiasmo il nome di Jahvè, vedendovi il nome proprio dell'Essere divino. Così *S. Ilario* ammira questa autodesignazione di Dio che contiene tanta luce per noi: « Non enim aliud proprium magis Deo quam *esse* intelligitur » (De Trin. 1, 5). *S. Gregorio Naz.* spiega allo stesso modo l'Es. 3, 14 (Orat. 30, 18: theol. 4) e dice: « *Dio era, è* e *sarà* sempre, o piuttosto egli *è* sempre. Poichè era e sarà sono momenti del nostro tempo e della natura effimera; ma Dio è colui che è sempre (ὁ δὲ ὢν ἀεί) ed è così che egli si denomina quando parla a Mosè sulla montagna. Poichè contenendo tutto in sè, egli ha l'essere (τὸ εἶναι), l'essere senza cominciamento e senza fine, come un oceano infinito e senza limite dell'essere » (πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, Orat. 45, 3, Migne 36, 625). Cfr. *S. Gregorio Niss.,* C. Eunom. 8, Migne 45, 768; *S. Ambrogio,* Enarr. in Ps. 43, 19, Migne 14, 1100; *S. Gerolamo,* In Ep. ad Eph. 2, 3, 14, Migne 26, 488: « Deus vero qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est, suaeque causa substantiae... ». *S. Agostino* scrive a proposito dell'Es. 3, 14: « Ita enim ille *est,* ut in eius comparatione ea, quae facta sunt, *non sint* » (Enarr. in Ps. 134, 4, Migne 37, 1741). Egli chiama Dio « esse verum, esse sincerum, esse germanum » (Serm. 7, 7, Migne 38, 66). *S. Giovanni Damasceno* ripete la frase di S. Gregorio Naz. del πέλαγος οὐσίας (De fide orth. 1, 9).

D'accordo con la Scrittura e i Padri che riconoscono a Dio l'aseità, la *ragione* stessa giudica che questo attributo costituisca la caratteristica principale dell'Essere divino, la sua essenza metafisica. Infatti 1. l'aseità è la perfezione per la quale l'Essere divino si *presenta subito* e di per sè alle ricerche della nostra intelligenza; 2. è la perfezione che lo *distingue* più di ogni altra da tutto ciò che non è Dio. Infatti i diversi attributi possono, almeno in un grado inferiore, appartenere alle creature; ma l'aseità non può convenire loro sotto nessun punto di vista e in nessun modo; 3. l'aseità infine è la caratteristica dell'Essere divino dalla quale si possono *dedurre* gli altri attributi assoluti, sicchè ci appare come la loro sorgente e la loro origine. È per questo che S. Bernardo scrive: « Si bonum, si beatum, si magnum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur quod est Est » (De consid. 5, 6).

Alcuni Tomisti, pur aderendo all'opinione comune, preferiscono al termine aseità quello di « esse subsistens », perchè il primo termine designa piuttosto un attributo, mentre il secondo designa il soggetto degli attributi. Altri Tomisti scorgono l'essenza metafisica nell'intelligenza assoluta, sia come

« radix sive potentia intelligendi », sia come conoscenza attuale, « intellectio subsistens sive actualis ». Gli *Scotisti* pongono l'essenza metafisica di Dio nell'infinità attuale, i *Nominalisti* nella somma di tutte le perfezioni.

Certo, l'« intellectio subsistens » mette assai bene in luce la personalità di Dio contro ogni monismo, ma se si riduce in quanto attività all'essenza, essa non la costituisce affatto. Scoto rimprovera all'aseità (incausabilitas) di essere piuttosto attributo dell'esistenza che della natura, la quale sarebbe meglio spiegata dal « conceptus entis simpliciter infiniti »; tuttavia quando si *spiegano* le due nozioni, pare che esse si avvicinino più dei termini rispettivi. I Nominalisti, con il loro « cumulus omnium perfectionum », raggiungono l'essenza *fisica* e non l'essenza metafisica.

Per la vita spirituale. - *Israele* riconosceva nell'*aseità,* ossia nella costanza immutabile, la perfezione che fondava l'alleanza di Dio con l'uomo, e, se è lecito esprimerci così, rendeva Dio atto ad essere il Dio dell'alleanza. E ciò è ancora oggi. L'alleanza con Dio noi l'abbiamo conclusa nel Battesimo, come Israele sul Sinai, dopo la felice fuga dall'Egitto, il paese della dura schiavitù. Allora Mosè disse al popolo le famose parole: « Conservate il ricordo di questo giorno (della vostra liberazione), e celebratelo qual giorno di festa del Signore: lo festeggerete di generazione in generazione, quale istituzione perpetua » (Es. 12, 14). Molto naturalmente questo dovere di ricordo perpetuo si applica alla nostra nuova alleanza. Noi cristiani abbiamo la bella usanza di rinnovare le « promesse del Battesimo ». Ogni domenica, quando il sacerdote ci asperge con l'acqua santa, la Chiesa vuole ricordarci la grazia e le promesse del nostro Battesimo. Ogni domenica la Chiesa vuole rinnovare e riaffermare le relazioni strette dal fedele col suo Dio dell'alleanza.

Nell'Antico Testamento, l'alleanza di Jahvè con Israele aveva il carattere di un vincolo matrimoniale: Dio veglia gelosamente sulla fedeltà del popolo che egli ha sposato. Nel Nuovo Testamento, l'alleanza cristiana con Dio assume il carattere di tenere *relazioni sponsali.* Il che corrisponde all'intimità spirituale e soprannaturale dell'unione di ogni anima con Dio e con Cristo suo Redentore. Ogni mancanza verso il nostro Dio dell'alleanza non è solamente una colpa contro la fedeltà, ma anche contro l'amore che noi dobbiamo a Dio. Il peccato del cristiano non è solo una infedeltà, ma anche una ingiuria a colui che ci ha detto al battesimo: « Ti ho amato d'un amore eterno » (Ger. 31, 3). « Habebitis hunc diem in monumentum » (Es. 12, 14).

§ 25. - Rapporto tra l'essenza e gli attributi.

In Dio v'è distinzione virtuale tra l'essenza e gli attributi. - ***E' opinione comune.***

Questa tesi ci conduce verso la sezione seguente che tratterà degli attributi divini. Abbiamo già rilevato più sopra che non possiamo avere dell'Essere divino, il quale è assolutamente semplice (omnino simplex, Later. IV), una nozione semplice, ma solo una nozione sintetica. Vale a dire che conosciamo Dio « per parti » (I Cor. 13, 12) e riuniamo poi le parti per farne una unità. Ma con ciò noi introdu-

ciamo *distinzioni* nell'Essere assolutamente semplice di Dio: distinguiamo l'essenza dagli attributi e un attributo dall'altro, sicchè, per es., quando parliamo di onniscienza intendiamo una cosa diversa da ciò che intendiamo quando parliamo di onnipotenza. Ora, il problema è di sapere se tali distinzioni sono giustificate e, se lo sono, con quale forza conviene affermarle.

Per comprendere questo difficile problema sono necessarie alcune osservazioni preliminari. La distinzione è in generale la negazione dell'identità, ma può essere una distinzione *reale* (distinctio realis), che ha il suo fondamento nelle cose stesse, indipendentemente dal nostro pensiero, oppure una distinzione *logica* (d. mentalis, rationis), che è introdotta dalla nostra mente. Questa ultima può a sua volta essere *puramente* mentale (d. pure mentalis, rationis ratiocinantis) oppure *virtuale* (d. virtualis cum fundamento in re). La distinzione puramente mentale ha il suo fondamento unicamente nel nostro spirito e consiste, per esempio nel distinguere una cosa dalla sua definizione; la distinzione virtuale ha invece il suo fondamento nella cosa stessa e non solamente nel nostro spirito, per es. la distinzione tra l'intelligenza e la ragione. La distinzione virtuale può a sua volta essere di due sorta, *perfetta* e *imperfetta.* La distinzione virtuale è perfetta quando gli elementi distinti possono esistere in nature separate, così, per es., l'intelligenza e la sensibilità esistono ciascuna separatamente nell'angelo e nell'animale. La distinzione virtuale è imperfetta quando gli elementi distinti si confondono più o meno per il loro contenuto, così l'essere e le sue determinazioni trascendentali (unità, verità, bontà). *È questa la distinzione virtuale imperfetta che i teologi ammettono tra l'essenza di Dio e i suoi attributi come tra ogni attributo.*

1. Negazione di ogni distinzione. - Nell'antichità, Aezio, Eunomio, gli *anomei* contestarono la possibilità di ogni distinzione in Dio, appoggiandosi sulla sua perfetta semplicità. Noi non conosciamo, asserivano, che la sua essenza nuda (nuda essentia) e, poichè essa è assolutamente semplice, noi la conosciamo completamente e la conosciamo nell'agenesia, il non-divenire.

All'epoca della Scolastica, i *Nominalisti* sostennero la medesima opinione, appoggiandosi però su altre ragioni e affermandola in modo meno radicale. Essi riconoscono che Dio è la somma di tutte le perfezioni, ma contestano alla nostra intelligenza la possibilità di raggiungere questo Essere perfetto e di definirlo con nozioni distinte. Obbligati a foggiarci di Dio nozioni distinte, queste non possono avere che il valore di concetti puramente soggettivi ai quali nulla corrisponde in Dio. Sono puri nomi (nomina) che diamo a Dio, senza alcun contenuto e alcun fondamento in lui (Guglielmo d'Occam, Gabriele Biel, ed anche Gregorio da Rimini).

2. Esagerazione della distinzione. - Una distinzione completamente opposta alla distinzione puramente logica è quella *reale* che non solo distingue l'essenza di Dio dagli attributi, ma ancora la separa come una cosa da un'altra. Gilberto de la Porrée, vescovo di Poitiers, ammetteva in Dio una distinzione reale tra l'essenza e la persona; egli insegnava che la divinità è realmente distinta da Dio, e che Dio è Dio per la divinità, come l'uomo è uomo per la umanità. Non è possibile appurare se Gilberto stabilisse una di-

stinzione reale tra l'essenza e gli attributi, ma la cosa è ritenuta probabile. *Gregorio Palamas,* capo, verso il 1350, d'una setta eretica di monaci greci, affermava che gli attributi divini irraggiano dall'essenza come una energia divina; questi attributi sono senza dubbio divini, ma, per rapporto all'essenza, essi sono secondari e per conseguenza possono anche, sotto l'*aspetto di luce terrestre,* essere percepiti dall'occhio, come accadde ai discepoli sul Tabor e come accade agli asceti nella contemplazione. I palamiti, chiamati anche esicasti e, per derisione, i « contemplatori dell'ombelico » (ὀμφαλόψυχοι), introdussero così un *falso misticismo* di cui apparvero d'altronde diverse forme nell'Oriente di allora. Cfr. Iren. Hausherr, La méthode d'oraison hésycaste, in « Orient. Christiana », 1927, pp. 101-110 (1).

Confutazione. - Se Dio fosse un composto reale d'essenza e di personalità, di essenza e di attributi, risulterebbe da una *composizione* di elementi e non sarebbe più l'Essere perfetto, poichè vi sarebbe in lui potenzialità. Inoltre non sarebbe più la causa prima e non possederebbe tutta la pienezza dell'Essere, per lo meno non la possederebbe da se stesso. *S. Bernardo,* l'avversario di Gilberto, pensa, non senza ragione, che se si ammettesse il suo punto di vista, bisognerebbe sostenere che vi è una *quaternità* divina ed anche una *centuplicità,* in una parola, un vero politeismo (De consid. 5, 7); cfr. § 29.

3. Distinzione virtuale. - Eliminata la distinzione reale che contraddice alla assoluta semplicità dell'Essere divino, la teologia deve impegnarsi a combattere l'opinione nominalista che in Dio tutto confonde. Certo, la teologia non intende in alcun modo intaccare il dogma della *semplicità* di Dio, ma, lasciandolo intatto, fonda la sua opinione

(1) Data l'importanza che la teologia palamitica assume per i fratelli separati d'Oriente, crediamo opportuno aggiungere questa nota. « Per Palamas e per i suoi discepoli autentici, Dio è simile ad un astro spirituale increato ed eterno, nel quale vi sono tre cose realmente distinte e differenti, sebbene inseparabilmente unite e realmente indivise, cioè: a) Un nucleo centrale assolutamente invisibile, inaccessibile, impartecipabile e indivisibile, che è l'essenza divina considerata in se stessa; b) in tal nucleo centrale, tre punti realmente distinti fra loro e dal centro stesso, che sono le tre ipostasi o persone divine; c) una moltitudine di raggi realmente distinti fra loro, partenti *ab aeterno* dal centro e dai tre punti, come da loro fonte e principio comune, per raggiungere, ciascuno a suo modo e secondo la sua propria natura, senza subire cambiamento, le creature apparse nel tempo. Questi raggi costituiscono l'*operazione, enérgheia,* o meglio le *operazioni, enérgheiai,* e i diversi attributi di Dio, *almeno* gli attributi comunemente detti *operativi* e *relativi;* cfr. Palamas, Capita phisica et theologica, 91, 92, Migne 140, 1185-1188. Uno di questi raggi è la luce divina o grazia deificante, che apparve agli Apostoli sul Tabor, e la cui contemplazione costituisce la felicità degli angeli e dei beati in cielo; *ivi,* 93, col. 1188 B.

Tale l'idea fondamentale del sistema; tale è il Dio di Palamas. Secondo questa teologia Dio non è l'essere semplice, l'atto puro in cui tutto si identifica realmente, e che racchiude eminentemente nella sua unità le molteplici perfezioni e punti di vista che lo spirito creato è costretto a distinguere in lui per averne qualche conoscenza. Dio è uno spirito dalle molteplici virtù, perfezioni, operazioni, qualità, che, senza dubbio, non sono mai in potenza e brillano sempre come raggi d'un sole eterno, ma che sono realmente distinti fra loro e dallo spirito da cui emanano. È un formicolio di perfezioni attorno un centro inacessibile ». *M. Jugie,* Palamas, Dict. de théol. cath. t. XI, col. 1755. L'articolo di Jugie è un'ottima monografia su tutta quanta la teologia palamitica. Si veda anche la sua Theol. dogm. christ. orient. vol. II, pp. 46-183.

nel modo seguente. Sappiamo che l'Essere divino è assolutamente semplice, ma che non è astratto e vuoto di contenuto, anzi racchiude una ricchezza infinita di perfezione. Alcune di queste perfezioni noi conosciamo per mezzo della ragione, le altre ci sono note per rivelazione. Ma proprio il modo con cui Dio ci parla, rivelando se stesso, ci mostra che non possiamo farci alcuna idea di tali perfezioni, che oggettivamente si confondono in Dio, se non ricorriamo a distinzioni.

Dio, parlandoci, adopera nozioni distinte; ci parla per esempio della sua onnipotenza, della sua saggezza, della sua bontà, della sua scienza, della sua volontà e lo fa con l'intenzione di darci in questo modo una più ricca rivelazione di se stesso e non già per insegnarci meri nomi, che sarebbero pure tautologie. Ora, come sogliono dire i Padri dopo *S. Ireneo* e *S. Ilario*, è da Dio che noi dobbiamo imparare come si deve parlare di Dio. Anche nella rivelazione naturale di Dio ci troviamo di fronte alla varietà delle perfezioni divine. Scorgiamo nella creazione non poche perfezioni divine, ma tutte differenti. La sua potenza ci appare altra cosa dalla sua bontà e la sua bontà altra cosa dalla sua sapienza.

La nostra distinzione non è puramente arbitraria e senza motivo, ma ha un fondamento in Dio stesso. E nello stesso modo che le numerose e diverse entità create trovano nell'unico Essere indivisibile la loro sorgente comune, così tutte le differenti nozioni degli attributi divini, che noi ci siamo formati per mezzo della rivelazione naturale e della rivelazione soprannaturale, si riducono alla nozione *unica* di Essere, quella cioè con la quale Dio comprende se stesso. È vero che esse non ci permettono di conoscere Dio in modo completo, adeguato e perfetto, ma solamente in misura inadeguata e imperfetta, tuttavia sono nozioni dal contenuto vero e non rappresentazioni puramente soggettive e vuote. Così pensavano già *S. Gregorio Nisseno,* C. Eunom. 12, Migne 45, 957, *S. Agostino,* De trin. 6, 7, e *S. Bernardo,* De consid. 5, 7.

Lettura. - *Asinonimia e misteriosa compenetrazione dei nomi divini.* - « Abbandonare il peccatore all'ostinazione della sua perversa volontà, è l'effetto di un'attitudine divina che noi chiamiamo giustizia. Rialzare il peccatore, spezzando l'ostinazione della sua perversa volontà, è l'effetto di un'altra attitudine divina che noi chiamiamo misericordia. Bisogna dire, di conseguenza, che Dio abbandona i peccatori per giustizia e li converte per misericordia. Benchè in Dio la giustizia sia identica alla misericordia, e l'intelligenza identica all'amore, sarebbe del tutto inintelligibile pretendere che Dio punisca per misericordia e perdoni per giustizia; o anche ch'egli ami per intelligenza e conosca per amore.

Se noi potessimo esplicitamente nominare il punto in cui s'identificano, in Dio, la giustizia e la misericordia, l'intelligenza e l'amore, noi non lo chiameremmo nè giustizia nè misericordia, nè intelligenza nè amore. Il nome di quel punto sarebbe il Nome ineffabile. Una tale conoscenza è al di sopra della nostra condizione presente. Quando dunque parliamo di giustizia, vogliamo designare il mistero divino sotto *un tale* aspetto; e quando parliamo di misericordia, vogliamo designare identicamente lo stesso mistero, ma sotto *un altro* aspetto. Voler confondere i nomi divini non sarebbe già porre la

semplicità divina sopra qualunque nome, ma abbassarla sotto i nomi, e precipitare nel nominalismo dell'agnosticismo.

In altri termini, i nomi divini non sono intercambiabili. Ognuno ha per fine di segnalare un raggio distinto dell'ineffabile splendore divino. "I nomi dati a Dio, scrive S. Tommaso, significano senza dubbio una Realtà unica, ma sotto aspetti multipli e diversi; e per ciò appunto essi non sono sinonimi" (S. th. I, 13, 4).

Così dunque, da una parte, i nomi divini, in quanto designano delle rifrazioni diverse nella nostra intelligenza della pienezza divina, non sono sinonimi. Ma, d'altra parte, in quanto il loro contenuto li sorpassa per identificarsi con la semplicità non rappresentabile di quella pienezza, evocata tutt'intera da ciascuno di essi, sono profondamente apparentati tra loro. Essi sono, non esplicitamente, ma implicitamente compresi l'uno nell'altro, presenti efficacemente l'uno all'altro, imbevuti l'uno dell'altro. Ciascuno è colorato dalla vicinanza di tutti gli altri, che lo rivestono di volta in volta del loro particolare splendore, di modo che noi non dobbiamo pronunciarlo che illuminandolo ai fuochi di tutti gli altri e più precisamente di quelli che sembrano i suoi opposti.

A questo riguardo l'*essere* divino deve apparirci come pura *spiritualità*, pura trasparenza, pura luce: *Dio è spirito* (Giov. 4, 24); *Dio è luce e in lui non ci sono tenebre* (I Giov. 1, 5). E questa pura luce è puro *amore: Dio è amore* (I Giov. 4, 16): di modo che, se — l'abbiamo già detto — l'essere è un nome divino privilegiato, lo è soltanto sotto un aspetto, in quanto più fondamentale; ma esige di essere subito completato con ciò che apportano di ricchezza espressa i nomi di spirito e di amore, di Spirito e di Amore sussistente, che sono, allora, i più belli tra i nomi divini, come quelli che son nomi di sovrabbondanza, di generosità, di sboccio. Colui che è, Colui che pensa, Colui che ama: bisognerebbe fare un nome solo di questi tre nomi.

Analogamente la *giustizia* divina non deve cessare di apparirci tutta improntata e carica di misericordia, e la *misericordia* tutta penetrata di giustizia; non escludendosi l'un l'altro questi termini di giustizia e di misericordia, anzi non significando altro che una preponderanza, una dominante: "Certe opere divine sono attribuite alla giustizia, altre alla misericordia; perchè nelle une si manifesta con maggior splendore la potenza della giustizia e nelle altre la potenza della misericordia. Nondimeno la misericordia è presente anche nella condanna dei reprobi, la loro pena essendo, se non abolita, almeno alleviata, e la punizione restando di qua da ciò che loro è dovuto. E la giustizia è pure presente nella giustificazione degli empi, perchè Dio purifica pure il loro peccato in ragione dell'amore ch'egli stesso versò nel loro cuore misericordiosamente, secondo quello che è scritto della peccatrice, Lc. 7, 47: *I suoi numerosi peccati le son rimessi perchè ha molto amato*" (S. th. I, 21, 4 ad 1).

L'asinonimia dei nomi divini e la loro misteriosa compenetrazione: non dobbiamo dimenticare nè questa nè quella. In ragione della loro asinonimia, ci diventa impossibile contentarci d'uno solo di essi, fosse pur quello di Essere, o di Luce, o d'Amore, e rinunciare a moltiplicarli. In ragione della loro compenetrazione mutua, ci diventa impossibile pensare uno di essi senza sforzarci di tenerlo al tempo stesso sotto l'influenza attiva di tutti gli altri.

Così, bisogna gettare davanti a Dio in fascio tutti i nomi più belli: "Che

cosa sei dunque, o mio Dio?... Altissimo, buonissimo, onnipotentissimo, misericordiosissimo e giustissimo". E bisogna dar rilievo al loro splendore accostando i colori contrastanti: "Occultissimo e presentissimo, bellissimo e fortissimo, stabile e inafferrabile, immutevole e capace di tutto cangiare, non mai nuovo, non mai antico, rinnovellante tutte le cose... Sempre attivo e sempre calmo, che tutto attiri a te senza aver bisogno di nulla..." (S. Agostino, Conf. 1, 4) ». *C. Journet,* Conoscenza ed inconoscenza di Dio, Ed. di Comunità, Milano 1947, pp. 38-41.

TERZA SEZIONE

GLI ATTRIBUTI DI DIO

CAPITOLO PRIMO

Gli attributi di Dio in generale

§ 26. - Nozione e divisione.

1. Nozione. - Si è già detto più volte che l'Essere *assoluto* di Dio non può avere attributi propriamente detti. Nelle creature gli attributi si aggiungono all'essere, si sviluppano in esso e con esso, lo completano e lo perfezionano. L'Essere di Dio non essendo capace di alcun perfezionamento, non può neppure possedere attributi nel vero senso della parola. D'altronde, noi sappiamo che Dio è la pienezza delle perfezioni. Ma anche riconosciamo che nell'Essere assolutamente *semplice* di Dio, tali perfezioni non possono venir separate le une dalle altre e devono formare con quest'Essere stesso e fra loro un'unità perfetta. Da un simile punto di vista non si potrebbe parlare di attributi perchè supporrebbero la *composizione* in Dio, la quale a sua volta implicherebbe la potenzialità e, ammettendo la potenzialità, si eliminerebbe la nozione di causa prima e di Essere puro.

Tuttavia *dobbiamo* e *possiamo* ammettere attributi in Dio. L'abbiamo mostrato più sopra ed abbiamo anche detto come si debba intendere la cosa. Senza dubbio l'Essere divino è una distanza *infinita* da ogni essere creato, tuttavia egli ha lasciato nella creazione *tracce* (vestigia, similitudines) delle sue perfezioni, così che noi vi possiamo trovare, non certo Dio stesso, ma la sua immagine per quanto oscura. « Est *aliquid in Deo correspondens* omnibus istis conceptionibus », dice S. Tommaso (In I Sent. d. 2, q. 1, a. 7).

Nel senso *più largo,* si possono intendere per proprietà o attributi divini tutte le caratteristiche con le quali possiamo conoscere Dio e distinguerlo dagli altri esseri. Ma sarebbe necessario includere in questo numero molte caratteristiche che i teologi non usano porre tra gli attributi divini in senso

stretto. Anzitutto, si considererebbero come attributi di Dio il suo Essere particolare e indipendente, ossia l'*aseità* e poi tutte le perfezioni che in fondo non sono che un aspetto logico o una descrizione di tale aseità, come l'assenza di origine, la necessità, la perfezione completa, l'incondizionabilità, l'indipendenza. Ora, tutte queste perfezioni, *in base alla nostra conoscenza analogica di Dio,* sono piuttosto diversi aspetti dell'Essere e dell'essenza divina stessa che non attributi che si *aggiungono* all'essenza.

Inoltre, non si possono comprendere nel numero degli attributi le *relazioni* « ad extra » che risultano dalla *libera* azione di Dio nella creazione. Che Dio sia Creatore, Redentore, Santificatore, Giudice e Remuneratore, son certamente tutte perfezioni, ma si considerano piuttosto come *effetti* esteriori liberi delle perfezioni divine, che non perfezioni in se stesse. Così noi le lascieremo, per ora, da parte e le tratteremo altrove.

Infine non possiamo far entrare tra gli attributi le sublimi perfezioni trinitarie che riconosciamo in ciascuna delle tre divine Persone, come la Paternità, la Filiazione e la Spirazione. È vero che esse sono attribùti o proprietà di Dio, ma appartengono alle divine Persone e non all'essenza divina.

2. Denifizione. - Messe da parte tutte le perfezioni che abbiamo nominato, sia l'Essere particolare di Dio, la sua aseità, sia le sue relazioni con la Creazione, sia le relazioni immanenti delle tre Persone fra loro, rimangono tutte le qualità divine che ci rivelano *come l'Essere assoluto è costituito in sè.* Così, sotto il nome di attributi divini comprendiamo ogni perfezione pura (perf. simplex o pura) che, secondo la nostra maniera analogica di conoscere Dio, appartiene per intrinseca necessità all'essenza divina costituita, nel nostro pensiero, dall'aseità, e che, conosciuta dalla considerazione delle cose create, particolarmente della persona umana, è trasportata in Dio. È evidente che non possiamo addurre la *somma* completa di tutti gli attributi assoluti od essenziali; ciò esigerebbe la conoscenza perfetta dell'Essere divino. Si è già rilevato che i più importanti per la nostra considerazione analogica sono stati enumerati dal IV Concilio Lateranense e dal Concilio Vaticano. Questa enumerazione serve generalmente di base all'esposizione dogmatica.

3. Divisione. - 1) I Padri conoscevano già la distinzione tra attributi *negativi* e attributi affermativi o *positivi* (teologia apofatica e catafatica, § 24). Gli attributi positivi esprimono una rassomiglianza tra l'Essere divino e le creature, e comprendono tutte le perfezioni che sono conosciute per via di affermazione (via causalitatis). Gli attributi negativi designano ciò che distingue Dio dalle cose create. Sono negativi nella forma, ma positivi nel loro contenuto. Gli attributi negativi sono quelli che meglio corrispondono all'Essere assoluto di Dio perchè caratterizzano questo Essere in se stesso, nella sua realtà senza relazione, come Assoluto. Essi sono compresi nell'attributo di *infinità.* Si ottengono per via di negazione (via negationis) poichè, anche nella considerazione dell'Assoluto in se stesso, dobbiamo partire dalle creature.

2) Gli attributi *comunicabili* (attr. communicabilia) e *incomunicabili* or ora nominati. Gli attributi positivi possono in un *certo grado* — non

come sono in Dio — essere comunicati; gli attributi negativi, per la loro stessa nozione, escludono una tale partecipazione. L'aseità, l'infinità e tutto ciò che ne deriva, sono sotto *ogni* riguardo e in *qualsiasi* grado incomunicabili.

3) Gli attributi di *riposo* (attr. quiescentia) e gli attributi di *operazione* (attr. operativa). Gli attributi di riposo descrivono l'Essere considerato nella sua *entità* calma e assoluta; gli attributi di operazione caratterizzano la sua *attività,* le manifestazioni della sua vita nella creazione. Tra gli attributi di operazione si contano anche gli attributi *morali* conosciuti per rivelazione, i quali hanno una grandissima importanza per la nostra redenzione (santità, giustizia, bontà).

4) Gli attributi *assoluti* e attributi *relativi.* I primi convengono in sè eternamente e necessariamente all'Essere assoluto. Gli altri risultano dalle relazioni delle cose con Dio, sono dunque relativi e liberi e non convengono a Dio che dopo la creazione (onnipresenza, amore e conoscenza delle creature).

5) Gli attributi dell'*Essere* e quelli della *vita* o *dell'attività.* Essi si confondono con quelli già nominati. Tutte le divisioni si riconducono in definitiva alla divisione in attributi positivi e negativi.

Nel trattare degli attributi divini, i teologi scelgono or l'uno or l'altro criterio di divisione. Si usa anche un altro schema: gli attributi della nozione razionale di Dio e gli attributi della nozione rivelata, ossia gli attributi della nozione filosofica e quelli della nozione biblica. Gli uni sono importanti per la concezione teistica del mondo, gli altri per la vita religioso-morale dell'uomo. Noi seguiremo la divisione ordinaria in attributi dell'*Essere* e in attributi dell'*attività* e uniremo a questi ultimi gli attributi *morali.*

* **4. Ordine della trattazione.** - Ecco pertanto l'ordine della trattazione. Studiata la perfezione di Dio (§ 27), considereremo prima gli attributi dell'Essere divino, l'unità (§ 28), la semplicità (§ 29), l'immutabilità (§ 30), l'eternità (§ 31), l'immensità (§ 32); poi quelli della sua vita che è vita di intelligenza (§§ 33-35) e di volontà (§§ 36-43). Seguendo una indicazione di Scheeben, si possono considerare gli attributi dell'Essere come fondamento e condizione di quelli della vita divina. Sicchè potremmo anche dire, sintetizzando tutto il trattato degli attributi, che la vita di Dio è un perfetto, unico, semplice, immutabile, eterno, immenso *atto di conoscenza,* e un perfetto, unico, semplice, immutabile, eterno, immenso *atto di amore.* Lo studio della Trinità ci farà conoscere meglio che cosa sia, nell'intimità di Dio, quest'atto di conoscenza e quest'atto di amore. *

§ 27. - La perfezione di Dio.

1. Dio è l'Essere infinitamente perfetto. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il Concilio Vaticano contro il panteismo, per il quale la divinità è in continuo divenire, insegna che Dio è d'una perfezione infinita (Deum esse... omni perfectione infinitum, s. 3, c. 1, Denz. 1782). Ben lungi dall'evolversi per raggiungere la sua perfezione egli possiede nella sua essenza ogni perfezione reale e concepibile, in

modo sempre identico, senza aumento e senza diminuzione. Pertanto la perfezione divina non va concepita come un particolare attributo distinto dagli altri, ma piuttosto come attributo generale concernente tanto l'essenza divina quanto i suoi attributi, e significa che tutte le perfezioni concepibili che possono e debbono appartenere alla divinità gli appartengono di fatto e in modo infinitamente perfetto. Su quest'ultimo punto si veda il n. 3 del presente paragrafo.

Prova. - La Scrittura esprime la perfezione di Dio non in termini metafisici, ma in linguaggio comune sia con l'abbondanza degli attributi, sia con l'affermazione della grandezza, della potenza e della trascendenza del suo Essere che rimane incomprensibile e misterioso per gli uomini. « Il Signore è grande e degno di ogni lode e la sua grandezza è senza limiti » (Salmo 144, 3). « Grande è il nostro Dio e grande è la sua potenza e insondabile è la sua sapienza » (Salmo 146, 5).

Gesù chiama il Padre ch'è nei cieli « perfetto » in senso morale (Mt. 5, 48), lo riconosce come il « solo buono » (Lc. 18, 19), cioè come la sorgente e la somma di *ogni* bene. *S. Paolo* predica ad Atene un Dio che non riceve nulla dagli uomini e non ha assolutamente bisogno di loro (Atti 17, 25). Scrivendo ai Romani conclude la sua esposizione dogmatica sulla grazia col ben noto inno della indipendenza e grandezza di Dio: « Oh, profonda ricchezza della sapienza e della scienza di Dio!... Chi può vantarsi d'aver conosciuto i disegni del Signore? chi può dare consiglio a lui? Oppure chi può dirsi creditore di Dio? Tutte le cose, infatti, sono da lui, per mezzo di lui e in vista di lui » (Rom. 11, 33-36). Dio può solamente dare, non ricevere. L'Essere di Dio è così ricco che non può venir compreso appieno se non da Dio stesso: « Poichè ciò che Dio è, nessuno può saperlo, se non lo Spirito di Dio ». Solo lo spirito penetra « le profondità della divinità » (I Cor. 2, 10-11).

I Padri. - L'idea della perfezione infinita di Dio, già compresa nel loro insegnamento della divina incomprensibilità, viene espressa anche formalmente non poche volte. *S. Ireneo* oppone l'uomo a Dio e conclude: « Deus quidem perfectus in omnibus... totus cum sit lumen et totus mens et totus substantia et fons omnium bonorum; homo vero perfectum percipiens et argumentum ad Deum » (Adv. h. 4, 11, 2). « Egli è perfetto in tutto ed ha ogni sorta di perfezione al medesimo grado », dice *S. Cirillo di Ger.* (Cat. 4, 5). « Poichè Dio è secondo la sua natura infinito, non può essere compreso ed espresso a parole », dice *S. Gregorio Niss.* (C. Eunom. 3, Migne 45, 601). *S. Ambrogio:* « Deus autem iustus per omnia, sapiens super omnia, perfectus in omnibus » (De off. 3, 2, 11, Migne 16, 148). *S. Agostino:* « Deus autem nec modum habere dicendus est, nec finis eius dici putetur » (De nat. boni, 22, Migne 42, 558). « La divinità, dice *S. Cirillo Aless.*, possiede in sè ogni specie di perfezione e nulla le manca » (De s. Trin. Dial. 1, Migne 75, 673). La stessa cosa ripete in termini filosofici *S. Giovanni Damasceno* (De fide orth. 1, 5).

La Scolastica. - S. Tommaso scrive nella S. c. Gent. 1, 28: « Se vi è qualcuno cui appartenga tutta la virtù dell'essere, non può mancargli nessuna nobiltà (perfezione) che trovisi negli altri. Ma colui, che è il suo stesso essere, possiede tutta la potenzialità dell'essere... Dunque Dio, che si identifica con il suo essere, ha l'essere secondo tutta l'estensione del medesimo; quindi non può mancare di alcuna nobiltà, che competa a qualche cosa. È perfetto ». Nella *Somma teologica* consacra una questione particolare alla perfezione divina (S. th. I, 4). La perfezione e l'essere coincidono. Ora, poichè Dio è l'Essere puro (ipsum esse), è anche la perfezione stessa. La medesima conclusione si trae dal fatto che Dio è causa prima, poichè in quanto tale deve possedere almeno la somma di tutte le perfezioni create, e possederle eminentemente e in modo assoluto. S. Tommaso respinge l'opinione di coloro che pretendono essere la perfezione in Dio, come quella delle creature, una meta raggiunta sviluppando il proprio essere. Ciò sarebbe assurdo. Dio è sempre stato in possesso di tutte le sue perfezioni. Dall'identità della perfezione di Dio col suo Essere risulta che la perfezione equivale all'aseità positiva e si esprime, anch'essa, oggettivamente con la formula: « Deus est actus purus, secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actus ». Ma « primum principium activum oportet maxime esse in actu et per consequens maxime esse perfectum » (ivi a. 1). Si comprende facilmente che Dio è il primo perfetto sia nel senso che ha la perfezione da sè (αὐτοτελής) sia nel senso che è infinitamente superiore alle creature che son perfette per la partecipazione del suo Essere (ὑπερτελής).

2. Dio è infinito. - Questa proposizione non è che un'altra forma di esprimere quanto abbiamo detto sopra. Lo Scotismo vede nell'infinità l'essenza metafisica di Dio. Si comprende come questa Scuola insista su tale perfezione. Ma anche S. Tommaso tratta dell'infinità come perfezione o piuttosto come determinazione della perfezione. Egli esclude l'infinità della *quantità* e del *numero* che è propria della materia, principio di misura e di limitazione, infinità che è in realtà sempre finita, benchè sia di una possibilità infinita (indefinita) ossia possa aumentare senza fine. Egli non considera che l'*infinità della perfezione* (infinitas perfectionis et non magnitudinis et multitudinis) e constata l'identità oggettiva della perfezione assoluta con il dogma dell'« actus purus » e dell'« ipsum esse ». La materia è il principio della finitezza, della limitazione, ma Dio è immateriale. La forma è limitata dalla materia, ricevuta in essa, ma è il principio della perfezione, poichè è il principio dell'essere; ora Dio non è ricevuto da nulla in quanto forma, e nemmeno ha *ricevuto* l'essere in maniera limitata come gli spiriti creati, ma è il suo stesso Essere interamente e completamente, in misura infinita, non limitata nè dalla materia nè dalla essenza come lo spirito creato. « Cum igitur esse divinum non sit receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus » (S. th. I, 7, 1). Come Dio è l'unico Essere assoluto così è anche il solo infinito. « Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, *distinguitur* ab omnibus aliis » (ivi ad 3). Per questo Dio non è relativamente infinito quasi superasse semplicemente le creature, ma è completamente assoluto ed unico.

Poichè Dio è l'infinito di perfezione, pienezza non della quantità o

dell'estensione, ma dell'essere, della vita e della sapienza, dell'amore e della santità, non possiamo chiederci se Dio e il mondo costituiscano maggior perfezione che Dio senza il mondo; i due non si possono addizionare. La causa prima contiene formalmente e virtualmente tutto l'essere della causa seconda. Non si addiziona il sapere di un libro a quello del suo autore. Ma bisogna eliminare anche un altro malinteso. Dio è l'infinito e non l'indefinito (infinitum non indefinitum). La pienezza reale dell'essere di Dio infinitamente perfetta è esattamente il contrario dell'essere generale, astratto, vuoto e indefinito dei panteisti. Quando si afferma che, per evitare il pericolo dell'antropomorfismo, non si deve attribuire alcuna determinazione all'infinito (Hegel, Renan, ecc.), bisogna rispondere che la nozione di Dio è necessariamente quella dell'Essere sempre perfetto e che gli antropomorfismi, quando sono intesi nel senso dell'*identità*, sono naturalmente grossolani errori, ma che, quando sono presi nel senso dell'*analogia*, sono nello stesso tempo necessari e veri. Cfr. anche § 19.

3. In che modo Dio possiede tutte le perfezioni delle creature. - Ma come possiamo noi attribuire a Dio le perfezioni create dell'essere, dell'essenza, dell'attività, della personalità, della spiritualità, della materialità, della saggezza, della durata, del divenire, ecc.? Alcune di tali perfezioni sono naturalmente contraddittorie all'Essere divino, come la materialità; altre si escludono reciprocamente, come la spiritualità e la materialità. Tuttavia esse ci appaiono tutte come vere perfezioni, poichè sono tutte alcunchè di reale e tutto ciò che *è* è buono e perfetto. Ora tutto ciò che possiede una perfezione l'ha da Dio, causa prima; questa perfezione deve dunque, in certo modo, essere contenuta nella causa prima ed esserle attribuita.

Per risolvere queste difficoltà logiche, i teologi ricorrono alle tre *vie* già ricordate sopra (§ 19), secondo le quali noi partiamo dalle perfezioni create per determinare le perfezioni divine: la via di *causalità* (via causalitatis), la via di *negazione* (via negationis sive remotionis), la via di *eminenza* (via eminentiae). Con la prima, in forza dell'assioma che tutto ciò che è nell'effetto deve trovarsi nella causa, giungiamo ad affermare che le perfezioni delle creature esistono in Dio loro causa. Ma subito ci rendiamo conto che le cose create sono piene di innumerevoli limiti e imperfezioni, sicchè in questo secondo momento di riflessione avvertiamo che Dio è proprio l'opposto delle creature, onde dobbiamo negargli le perfezioni create. Nondimeno per questa via che consiste nell'eliminare da Dio tutto ciò che è finito e limitato, non si perviene, come vuole il neo-platonismo, fino alla negazione assoluta, ma, ritenendo che Dio è causa, si torna a una via positiva, la terza, consistente nel purificare, elevare, trasfigurare le perfezioni create ed applicarle così a Dio.

S. Tommaso scrive: « Tripliciter ista (le perfezioni create) de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis. Quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens » (De potent. q. 7, a. 5 ad 2). Le tre vie si trovano, dopo lo pseudo-Dionigi (De mist. theol. 1. 2 e De div. nom. 7, 3. Migne

3, 999 ss. e 869 ss.) nei Padri. Cfr. *S. Giovanni Damasceno,* De fide orth. 1, 4.

I teologi determinano ancor più precisamente il modo di attribuire le perfezioni create a Dio. Essi distinguono queste perfezioni in due categorie: 1. Le perfezioni *pure* e *assolute* (perfectiones purae, simplices), 2. le perfezioni *miste* o *relative* (perfectiones mixtae, secundum quid). Le prime escludono per la loro stessa nozione ogni imperfezione e sono per conseguenza assolutamente migliori del loro contrario; tali sono, per es., la sapienza, la bontà, la giustizia; ed è sempre miglior cosa averle che non averle, dice S. Anselmo (Monol. 15). Le altre, al contrario, comprendono, nella loro nozione, una deficienza; non sono perfezioni che relativamente, in paragone di ciò che è al di sotto di esse, ma in confronto a ciò che è al di sopra di esse, sono imperfezioni. Così la facoltà del movimento locale e della percezione sensibile è una perfezione rispetto ai corpi che non hanno nè movimento nè sensibilità, ma relativamente agli spiriti è una imperfezione. Similmente il pensiero discorsivo rispetto agli esseri senza ragione è una perfezione, ma è una imperfezione a paragone della conoscenza immediata e intuitiva di Dio.

Ora ecco qual'è la regola: Tutte le perfezioni *pure,* assolute, possono essere attribuite a Dio *formalmente,* secondo la loro nozione propria, ma dopo averle elevate nel modo indicato sopra (perfectiones simplices sunt in Deo *formaliter* et *eminenter*). Nessuna delle perfezioni miste, invece, può essere attribuita a Dio puramente e semplicemente e in modo formale, perchè esse nella loro stessa nozione contengono alcunchè di imperfetto; possiamo attribuirgliele solo virtualmente, e più ancora *elevandole* infinitamente (perfectiones mixtae sunt in Deo virtualiter et eminenter tantum).

Con tale espressione (virtualiter et eminenter) si intende che le perfezioni create manchevoli e difettose come per es. la materialità e la sensibilità, sono *prodotte e conservate* nell'esistenza da Dio, non come loro causa univoca, ma come loro causa equivoca, e che Egli può produrre, senza di esse, i loro propri effetti altrettanto bene e in guisa infinitamente *più elevata.*

Da ciò che abbiamo detto, risulta che la obiezione degli avversari che interpretano: « Dio ha creato l'uomo a sua immagine » nel senso che « *l'uomo* si è creato Dio a sua immagine », non intacca la dottrina cattolica di Dio. Così svanisce l'altra obiezione, già sopra toccata: « Se le creature possiedono *vere* perfezioni, la somma delle perfezioni divine e delle perfezioni create è più grande di quella delle sole perfezioni divine ». Le perfezioni create sono propriamente gli *effetti* permanenti delle perfezioni divine e si trovano o formalmente o virtualmente, ma nei due casi in maniera sopraeminente, in Dio loro autore. Non possiamo quindi aggiungerle alle perfezioni divine, come non possiamo aggiungere la somma della luce terrestre alla pienezza della luce del sole, la forza dei nostri pensieri a quella della nostra intelligenza.

4. Incomprensibilità di Dio. - Poichè Dio è l'Essere infinitamente perfetto, non sarà *mai* perfettamente conosciuto da noi che siamo sempre creature finite. « Dio è incomprensibile ». « Finitum

infiniti non est capax ». È ciò che insegna il *IV Concilio Lateranense;* il Concilio *Vaticano* ripete questo insegnamento (Denz. 428, 1782). La rivelazione parla della incomprensibilità tanto nell'Antico Testamento (Es. 33, 20-23; Eccli. 43, 29-35; Iob. 11, 7; Is. 45, 15; 55, 8-11; Ger. 32, 19) quanto nel Nuovo (Mt. 11, 27; Giov. 1, 18; 4, 24; cfr. 6, 46; Rom. 11, 33; I Tim. 6, 16). L'incomprensibilità di Dio è (con la possibilità naturale di conoscerlo) il grande tema di tutti i *Padri,* sia nel loro insegnamento positivo, sia nella loro polemica.

Per la vita spirituale. - Dio è *perfetto* per natura. E noi dobbiamo divenirlo con l'aiuto della grazia, con lo sviluppo della nostra vita morale. L'esortazione di Jahvè nell'Antico Testamento: « Siate santi come io sono santo » (Lev. 11, 44) è stata ripresa da Gesù quando disse: « Siate perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste » (Mt. 5, 48). *Essere* perfetto è proprio dell'Essere di Dio, *divenire* perfetto è proprio dell'essere dell'uomo. Noi sentiamo nell'intimo di noi stessi un vivo bisogno di divenire qualcuno, di formarci una personalità, ma questo sviluppo deve seguire la vera via e tendere al vero fine, sotto pena di sfociare in una deformazione e in un impoverimento del nostro essere. La tendenza a essere qualcuno non può svilupparsi con probabilità di successo durevole che nel rude lavoro di formazione della nostra personalità spirituale e morale, nel combattimento per divenire grandi nel *regno di Dio* (Lc. 22, 24 ss.). Ogni grandezza che non sia accompagnata da questa grandezza cristiana, o, ciò che è peggio, che sia opposta a questa, non può essere che una falsa grandezza. - Lo sviluppo morale, di cui parliamo, si deve *perseguire* senza interruzione e senza diminuzione di intensità, continuamente, poichè 1. il nostro fine, la rassomiglianza con Dio, è infinito; 2. la riserva di forze necessarie a tal fine è inesauribile, perchè è identica con la forza della grazia dello Spirito Santo; 3. la nostra anima, per sua natura, aspira all'infinito, all'eterno, al divino. Così parla S. Tommaso (S. th. II-II, 24, 7 ss.). Facciamo in modo che i « grandes passus » cui ci spinge la nostra tendenza a foggiarci una personalità non siano « extra viam » (S. Agostino).

Lettura. - *Armonia delle perfezioni apparentemente opposte nella vita di grazia.* - « La vita dei santi è una risposta pratica all'agnosticismo che dichiara inconciliabili i divini attributi, perchè essa è già fin di quaggiù la conciliazione di quelle perfezioni che più sembrano opposte. La grazia santificante infatti ci fa partecipi della Deità come tale, mentre che per natura non rassomigliamo a Dio se non per le comuni perfezioni di essere, di vita, d'intelligenza, ecc. È per ciò che la nostra vita soprannaturale deve giungere mediante una purificazione progressiva (vita purgativa) non solo all'esercizio abituale delle diverse virtù sotto la luce della fede (vita illuminativa), ma alla fusione delle virtù in apparenza meno conciliabili ed alla unione intima colla sorgente stessa della santità (vita unitiva). La morale purificazione che distrugge in noi ogni germe di disordine, corrisponde alla purificazione metafisica che libera le perfezioni assolute da ogni imperfezione: e come non è possibile concepire l'identificazione degli attributi divini quando si dimentica di purificarli d'ogni imperfetta modalità, così è impossibile effettuare, senza la mortificazione, la vera connessione ed armonia delle virtù nella sapienza e nell'amore di Dio.

La mortificazione anzi non basta, occorrono ancora le purificazioni passive, opera profondissima dello Spirito Santo in noi.

Perciò nella nostra vita soprannaturale vi è e vi deve essere ognor più una certa identificazione della conoscenza con l'amore, specialmente nella contemplazione che ci unisce a Dio: semplice sguardo tutto compreso d'amore soprannaturale (S. th. I-II, 180, aa. 1 e 6). Per conoscere Dio in tal modo bisogna amarlo, e tutti coloro che lo amano lo conoscono così, almeno in certi momenti: *Carissimi, diligamus nos invicem, quia caritas ex Deo est et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus caritas est* (I Giov. 4, 7-8). Non è giustapposizione della luce alla vita, è *luce di vita. Ego sum lux mundi; qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae* (Giov. 8, 12): e questa luce di vita procede dalla vita per essenza che è luce: *In ipso vita erat, et vita erat lux hominum* (Giov. 1, 4).

Col progredire di questa vita soprannaturale, come si vede nell'anima dei santi, le perfezioni che meno sembrano conciliabili si uniscono e con ciò anzichè distruggersi, si fortificano sempre più. E così la cognizione e l'amore, la speculazione e la pratica, o meglio la *contemplazione* e l'*azione* si compenetrano in modo sempre più intimo. Quindi è che S. Tommaso considera la vita attiva e la vita puramente contemplativa meno perfette della vita apostolica che entrambe le unisce. Sull'esempio di Gesù Cristo e dei suoi discepoli, l'apostolo deve essere un contemplativo che offre agli altri la sua contemplazione per salvarli. La contemplazione dev'essere il punto culminante della sua vita; anzichè ostacolare la sua attività apostolica, deve esserne la sorgente. Se l'apostolo non si è innalzato alla contemplazione, almeno in una certa misura, la sua parola rimane senza vita, predica le cose divine in modo troppo umano, dà la lettera, non lo spirito della parola di Dio; non potendo più avere il santo entusiasmo delle cose eterne, resta preso dalle idee del giorno ed invece di portare le anime all'amore di Dio, cerca una gloria vana. L'unità non si è fatta in alto nell'armonia della natura con la grazia; si fa perciò in basso, nella loro confusione. Si consideri invece l'apostolato d'un S. Domenico, d'un S. Vincenzo Ferreri; quale più intima unità di contemplazione e d'azione vi può essere? Col progredire della vita soprannaturale, nella contemplazione stessa sempre maggiormente s'accordano l'ineffabilità e la certezza, l'unità di vedute e l'infinita varietà delle applicazioni.

Tali opposizioni risaltano in special modo nella fede, la quale è nello stesso tempo soprannaturale per suo motivo e ragionevole per i segni che confermano la parola di Dio; è oscura e nondimeno assolutamente certa; immutabile e pur libera; contemplativa e praticissima; s'innalza fino ai più sublimi misteri di Dio, e discende ai minimi particolari della nostra vita.

Nelle debite proporzioni è lo stesso della scienza della fede. La teologia dogmatica, quella morale e mistica, non sono che una sola e medesima scienza eminente, "partecipazione di quella di Dio e dei beati" (S. th. I, 1, aa. 2 e 4). La dottrina sacra tratta, nell'oscurità della fede, dello stesso oggetto contemplato in cielo dai santi: Iddio, le opere che da lui procedono ed il ritorno delle creature a lui. Quindi il progresso della teologia deve farsi più per unificazione che per estensione: le scoperte di documenti nuovi e le nuove applicazioni per quanto utili, restano molto secondarie; l'importante si è di avvicinarsi allo spirito della stessa scienza dei santi, di capire sempre meglio la

connessione dei misteri rivelati tra di loro, e soprattutto il mistero di cui la visione costituisce il nostro ultimo fine. La teologia tende essenzialmente alla contemplazione, ovvero cessa d'essere una "partecipazione della scienza di Dio e dei beati" per divenire un'arida raccolta di testi ove i misteri rivelati rimangono senza legamento e dove il sacramento della Penitenza ha la stessa importanza della S. Trinità. Il vero progresso non guarda verso l'avvenire, ma verso l'eternità ove si compie l'unificazione del sapere. Sotto questo superiore aspetto, S. Tommaso d'Aquino è al sec. XIII più avanzato dei sommi d'oggidì, dato che il suo senso teologico fu più puro e più prossimo alla scienza di Dio che non sia il nostro.

Allo stesso modo, anche il progresso dell'azione deve farsi specialmente sotto l'aspetto della qualità e dell'unità; e consiste nell'unire sempre più l'amore di Dio e del prossimo coll'odio santo del male; la più fiduciosa speranza col timore tutto filiale; la fermezza della giustizia con la dolcezza della misericordia; la semplicità della colomba con la prudenza del serpente; la più profonda umiltà con una dignità del tutto soprannaturale che vieta d'inchinarsi davanti alle opinioni del mondo dal momento che s'oppongono allo spirito di Dio. Ogni virtù morale è essa stessa un giusto mezzo razionale fra gli eccessi e i difetti della passione. Tutte queste armonie spirituali furono difatti attuate dalla santità eminente della Vergine e dei santi...

La stessa armonia delle cose più ardue a conciliarsi ritroviamo nella Chiesa, in cui la carità più compassionevole e l'intransigenza dottrinale si uniscono nell'ardore d'un medesimo palpito, ch'è lo zelo per la gloria di Dio e per la salute delle anime; sapendo essa che non può fare il bene senza combattere il male, che non può evangelizzare senza lottare contro l'eresia. La misericordia e la fermezza dottrinale non possono sussistere che unendosi; giacchè l'una dall'altra separate, muoiono e non lasciano altro che due cadaveri: il liberalismo umanitario con la sua falsa serenità, ed il fanatismo col suo falso zelo. Fu detto: "La Chiesa è intransigente nei princìpi perchè crede; è tollerante nella pratica perchè ama. I nemici della Chiesa invece sono tolleranti nei princìpi perchè non credono, intransigenti nella pratica perchè non amano". Da una parte la teoria si oppone alla pratica; dall'altra la penetra e tutto dispone con forza e soavità.

La Chiesa quaggiù è essenzialmente militante e pacifica; la pace è nel cuore del paese, la guerra alle frontiere. Solo i santi sanno esprimere il senso tutto soprannaturale della battaglia che si deve ingaggiare contro la carne, lo spirito del mondo e lo spirito del male. Quante volte hanno essi mostrato la Chiesa purificata "dal fuoco delle grandi tribolazioni, recante nel cuore l'oro dell'amore, l'incenso della preghiera nello spirito, nel corpo la mirra della mortificazione! Essa, dicono, è per i poveri e per i piccoli il buon odore di Cristo, un odore di morte per i grandi e superbi del mondo. Guidata dallo Spirito Santo, a nulla si attacca, di niente si stupisce, per nulla si mette in pena: essa spande la pioggia della parola divina e della vita eterna; insegna la via stretta di Dio nella pura verità, secondo il santo Vangelo e non dietro le massime del mondo, senza temere alcun mortale per quanto potente sia; essa regge la spada a due tagli della parola di Dio" (Grignion de Montfort) con la quale discerne il vero dal falso, il bene dal male e porta alle anime la libertà e la salute. I suoi nemici più perspicaci, come il Proudhon, nel loro fanatismo antireligioso, provano una sinistra gioia nel proclamarlo: "La Rivoluzione

crede all'umanità; la Chiesa crede in Dio, vi crede meglio di qualunque setta; ella è la più pura, la più completa, la più splendida manifestazione dell'Essenza divina, e non c'è che lei che sappia adorarla".

La vita di Cristo nella sua Chiesa e nei suoi santi è la più sublime manifestazione dell'armonia delle perfezioni divine, che meno sembrano potersi tra loro conciliare ». *Garrigou-Lagrange,* Le divine perfezioni, Libr. F. Ferrari, Roma 1923, pp. 338-345.

CAPITOLO SECONDO

Gli attributi di Dio in particolare

a) Gli attributi dell'Essere divino

§ 28. - L'unità di Dio.

Vi è un solo unico Dio, un solo essere divino. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - Questa verità, cui può giungere la stessa ragione, è formalmente rivelata; la Chiesa poi l'ha definita come dogma contro i *dualisti,* i *politeisti* e gli *atei* (Credo in *unum* Deum, Simb. Nic., Later. IV, Vatic., Denz. 54, 428, 1782). Poichè la nozione di unità può essere intesa in diversi sensi, rileviamo che qui, in Dio, essa è presa in senso di unità *numerica,* di unità dell'*individuo* e non della specie (unità specifica, per es. dell'umanità), e ancora non in senso *positivo* (unus, unitas affirmativa), ma in senso negativo, *esclusivo,* in senso di unicità (unicus, unitas negativa, exclusiva, singularitas). Occorre notare inoltre che questa unicità è perfetta ossia al di fuori di ogni numero (numero non capitur). L'unità matematica come principio del numero richiede per la sua stessa nozione una pluralità, perchè dice relazione con altre grandezze simili. Ora, Dio è un Essere talmente uno ed unico in se stesso da non potersi concepire nella pluralità.

Dal punto di vista filosofico si distingue un'unità che risulta dalla categoria di quantità, cioè l'unità matematica, e l'unità essenzialmente diversa da questa, cioè l'unità trascendentale che è una proprietà dell'essere. L'« unum transcendentale » si definisce: « Ens indivisum in se et divisum ab omni alio ». Questa unità trascendentale dell'essere si applica a Dio in senso eminente, unico ed esclusivo, così che non si può pensare ad una fusione o unificazione panteistica. S. Tommaso chiama Dio *maxime unus* perchè egli è « maxime ens maxime indivisum ». Dio è dunque talmente uno da non essere concepibile nella pluralità; e la sua unità è una necessità metafisica.

Prova. - Il *monoteismo,* prima pratico e più tardi anche teorico, costituisce la nota caratteristica dell'Antico Testamento in opposizione al politeismo pagano, e fin dagli inizi emerge con tale chiarezza e pre-

cisione che quasi non è necessario riferire testimonianze particolari. Le pretese della storia razionalistica delle religioni, ispirata alle teorie evoluzionistiche, sono arbitrarie. Nè con la Bibbia, nè con le iscrizioni cuneiformi si può dimostrare che Israele sia passato progressivamente dall'animismo al totemismo, poi al feticismo, al culto degli antenati, al politeismo e infine al monoteismo.

Da principio appare il solo *Dio-Creatore*. È il Dio dei Patriarchi e più tardi il Dio dell'alleanza d'Israele: « Ascolta, Israele: Il Signore è nostro Dio, il Signore è unico » (Deut. 6, 4). « Vedete ormai che sono io solo e non vi è altro Dio fuori di me » (Deut. 32, 39). « Al di fuori di me, non vi è Dio » (Is. 44, 6). È vero però che Israele ha progredito e conosciuto sempre meglio l'unico e vero Dio nella sua essenza e nei suoi attributi; il progresso si realizzò soprattutto per la predicazione dei *Profeti*.

Gesù ha ripetuto solennemente questa affermazione fondamentale: « Ascolta, Israele, il Signore tuo Dio è l'unico Dio » (Mc. 12, 29). Per lui, la « vita eterna » è « ch'essi conoscano te, solo e vero Dio » (σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν, Giov. 17, 3). Per la lentezza dei suoi uditori a comprendere e per l'intrinseca difficoltà del mistero la Trinità doveva in un primo tempo quasi obliarsi dietro al monoteismo. Anche S. Paolo, nonostante il suo insegnamento della divinità del Figlio e dello Spirito Santo, afferma con forti espressioni il dogma fondamentale dell'unità di Dio. Gli dèi pagani non esistono: « Sappiamo che in realtà non esiste idolo nel mondo, che v'è un Dio solo e che non ve ne sono altri » (I Cor. 8, 4). Quest'unico Dio è la causa dell'inizio, della durata e della fine del divenire del mondo. *S. Giovanni*, da parte sua, afferma l'unità dell'essenza divina chiamando il Logos Dio. Nei suoi scritti dice sessantaquattro volte « il Dio » (ὁ θεός); l'articolo determinato designa il « solo » Dio conosciuto.

I Padri. - Abbiamo già udito la loro testimonianza trattando la questione della possibilità di conoscere Dio mediante la ragione; là sottolineammo i loro argomenti principali in favore dell'esistenza di Dio e di *un solo* Dio. Questa verità deriva per essi sia dall'unità dell'ordine del mondo (gli apologisti) sia dalla nozione di Dio in quanto Essere perfetto (Atenagora e Tertulliano). Cfr. § 18.

La ragione. - Già i Padri e poi la Scolastica dimostrano l'unità di Dio *a posteriori*, dall'unità dell'ordine del mondo. Se non si vuole accettare questa dimostrazione come concludente, ed ammettere che la possibilità di più mondi sarebbe conciliabile con l'unità di Dio, rimane sempre la prova irrefutabile tratta dall'idea di Dio causa prima, il quale, proprio come causa prima, racchiude necessariamente in sè tutte le perfezioni; e quella tratta dall'attributo di semplicità assoluta dell'Essere divino, che non può esistere se non solo ed unico. Infatti, se vi fossero molti dèi, essi sarebbero o ugualmente perfetti o no. Se fossero di uguale perfezione si darebbero molti esseri infiniti, il che è una vera e propria contraddizione nei termini. Se fossero diversamente perfetti mancherebbe a uno di essi ciò per cui si distingue dall'altro e non sarebbe quindi in possesso della perfezione completa quale si con-

viene necessariamente alla causa prima. Del resto, la semplicità divina non consente che l'Essere divino possa essere condiviso così come la sua infinità si oppone alla moltiplicazione. L'essenza divina è assolutamente incomunicabile. Ogni sana ragione dovrebbe riconoscere con *Tertulliano* che « non vi è che un Dio o non ve ne sono affatto » (Deus, si non unus est, non est, Adv. Marc. 1, 3). Cfr. S. th. I, 11, 3.

Il *dualismo* (platonismo, parsismo, gnosticismo, manicheismo) e il *politeismo* dell'antichità risultano confutati da quanto abbiamo detto. Platone concepisce Dio quale architetto del mondo cui si oppone la materia esistente da tutta l'eternità come principio del male. Cfr. il trattato della Creazione.

Un bisogno *estremo* e irragionevole di unità si manifesta nel *monismo,* secondo il quale tutto ciò che esiste è dichiarato essenzialmente uno. *Critica:* 1. Esso si oppone alla coscienza personale e distrugge ogni individualità; 2. sopprime la legge di causalità, facendo uscire, in modo puramente meccanico e *spontaneo,* il perfetto, l'organizzazione, la vita, la ragione, da ciò che è imperfetto, inorganico, senza vita, senza ragione; 3. non può spiegare in modo soddisfacente nè l'ordine *fisico* del mondo (leggi, finalità), nè l'ordine *morale* (coscienza, sentimento del dovere, bene e male, libertà).

Il *dualismo* cristiano non va confuso col dualismo eretico. 1. La Chiesa insegna che tutto procede da un solo principio (Later. IV: unum universorum principium), ma che il mondo *esistente* è essenzialmente distinto da Dio (Vatic.: re et essentia a mundo distinctus); è il dualismo *metafisico* di Dio e del mondo. 2. La Chiesa insegna che l'uomo è composto di un corpo e di un'anima, ma non ammette fra loro, come Platone, una violenta opposizione; piuttosto, con Aristotele, concepisce l'anima come la forma del corpo o meglio ancora come il suo principio di vita, di modo che insieme costituiscono una natura (humanitas) (Concilio di Vienna); è il dualismo *psicologico.* 3. La Chiesa insegna una differenza essenziale tra il bene e il male, ma non li riconduce a due princìpi diversi; al contrario, considera il male come una privazione del bene e l'attribuisce all'azione libera della creatura; è il dualismo *morale* di forma mitigata opposto alla forma estrema del manicheismo e dello gnosticismo.

Per la vita spirituale. - Dalla fede nell'*unità di Dio* risultava, nell'Antico Testamento, il precetto: « Tu non avrai alcun dio *straniero* accanto a me ». Noi disprezziamo, oggi, l'antico politeismo e lo consideriamo come interamente superato. Ma se è vero che il politeismo non costituisce più alcun pericolo per noi, e l'idolatria grossolana è oggigiorno estinta, vi sono tuttavia ancora « idoli sostitutivi » che esercitano una grande influenza. Il Salvatore ci parla di due padroni che alcuni cercano di servire contemporaneamente. S. Paolo parla di coloro per i quali « dio è il ventre » (Filip. 3, 19; Rom. 16, 18) e chiama l'avarizia « una idolatria » (Col. 3, 5). Per l'orgoglioso, il suo io è un idolo al quale offre continui sacrifici. Sì, l'idolatria grossolana è sparita, ma l'idolatria sottile, peggiore della prima perchè incorreggibile, è rimasta. Vi sono sempre state, ma oggi più che mai, anime che sacrificano alla ricchezza, alla voluttà, all'onore del mondo, senza neppur cercare di servire a due padroni perchè non ne conoscono che uno.

§ 29. La semplicità di Dio.

1. L'essere di Dio è assolutamente semplice. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Questo attributo divino è stato definito più volte dalla Chiesa: Later. IV: « Deus est... natura *simplex omnino* » (Denz. 428); Vatic. s. 3, c. 1: « *Simplex omnino*... substantia spiritualis » (Denz. 1782). Con ciò è esclusa da Dio ogni composizione. Ora, vi sono due specie di composizioni: la composizione fisica e la composizione metafisica. La composizione *fisica* è propria delle cose nelle quali diverse parti fisiche formano, con la loro riunione, una unità. Es.: le realtà materiali (materia e forma), l'uomo (corpo e anima), l'organismo (con le sue differenti membra), la sostanza (quale soggetto d'accidenti realmente distinti, assoluti, come la quantità e la qualità).

Avversari della semplicità fisica sono tutti coloro che, come sempre, si rappresentano Dio in composizione con un corpo oppure con il mondo materiale, come gli *antropomorfiti* dell'epoca patristica e i *panteisti.* Il IV Concilio Lateranense aveva di mira, nella sua definizione, il panteismo di Amalrico di Bene; il Concilio Vaticano il panteismo moderno.

La composizione *metafisica* si trova in tutti gli esseri creati. Anche là ove non si può trovare composizione fisica, si distinguono tuttavia logicamente parti metafisiche o elementi d'essere, come l'essenza e l'esistenza, la potenza e l'atto, ecc. Il dogma respinge da Dio anche questa composizione, proprio come vuole la rigida forma dell'espressione « assolutamente semplice » (simplex *omnino*).

Avversario della semplicità metafisica è *Gilberto della Porretta* già nominato. La sua dottrina fu condannata da *Eugenio III,* nella professione di fede del Simbolo di Reims: « Noi crediamo e confessiamo che la natura semplice di Dio è Dio e che, secondo la concezione cattolica, non si può negare che la divinità è Dio e che Dio è la divinità » (Denz. 389). La divinità non è dunque la *forma* superiore *per la quale Dio è.*

Prova. - Nessuno vorrà cercare una prova formale della semplicità assoluta di Dio nella Scrittura, la quale non suole giudicare l'Essere divino con le categorie dei filosofi.

Al contrario, lo stadio inferiore proprio dell'Antico Testamento e il bisogno di comprendere Dio in modo interamente personale e concreto, spiegano come si sia parlato di lui, all'inizio, in modo *umano* e immaginoso. Gli si attribuiscono tutte le parti dell'uomo, esterne ed interne e non si esita neppure ad attribuirgli tutti gli antropomorfismi. Ma si tratta di un mero espediente linguistico privo di contenuto filosofico. Propriamente manca all'Antico Testamento la nozione della pura *spiritualità.* Esso cerca tuttavia, a suo modo, specialmente nel profetismo, di esprimere realmente la semplicità di Dio. Dio è elevato al di sopra della materia, poichè egli l'ha creata e ordinata in cosmo. Dà alle creature la vita e il nutrimento, ma è egli stesso colui che è sempre vivente, il cui essere e la cui vita non dipendono da alcuna materia.

Egli è Jahvè, colui che è sempre. In lui è il soffio della vita, il « rūach » per ciascuna creatura. Tutte le creature e particolarmente l'uomo, sono, in rapporto a Dio, « carne », ossia natura palpabile e visibile, ma Dio non è « carne »; egli è anche completamente *invisibile,* benchè riempia il cielo e la terra; di conseguenza dev'essere onorato *senza immagini.* In tal modo Israele cerca di supplire al difetto di nozioni filosofiche e teologiche sulla semplicità di Dio con considerazioni d'ordine pratico e religioso.

Gesù conserva questo modo di parlare religioso e antropopatico. Anch'egli parla di Dio in modo concreto. Con la nozione di « Padre », sembra che quasi umanizzi Dio; ma attribuendogli nello stesso tempo stato e dimora celesti, trascendenti, lo innalza di nuovo al di sopra di tutto ciò che è materiale. Nel Vangelo di S. Giovanni, Gesù insegna formalmente la spiritualità di Dio: « Dio è spirito » (πνεῦμα ὁ θεός, Giov. 4, 24). Ma tutto questo Vangelo parla di Dio in guisa quasi metafisica. Infatti gli attribuisce la vitalità pura (Giov. 5, 26) e l'attività permanente (Giov. 5, 17). Tutto ciò fa già pensare all'« actus purus » della Scolastica.

I Padri. - Difendono principalmente la semplicità *fisica* di Dio contro la dottrina gnostica dell'emanazione. *S. Ireneo* obbietta agli Gnostici che volendo far uscire da Dio esseri indipendenti, come le serie di Eoni, lo si umanizza. Dio, egli dice, è « semplice e senza composizione » (Adv. h. 2, 13, 3). *Origene,* appoggiandosi su motivi filosofici, arriva a definire Dio come una natura intellettuale senza alcuna composizione (De princ. 1, 1, 6: « intellectualis natura simplex »).

La Scolastica. - Dopo che Gilberto della Porretta fu vinto da S. Bernardo, la Scolastica consacrò all'approfondimento speculativo della dottrina di Dio la parte migliore delle sue risorse. *S. Tommaso* nella sua *Somma filosofica,* per dimostrare tale attributo, portò una lunga serie di argomenti, che possono essere ricondotti tutti ad un punto centrale: Dio è l'Essere puro (actus purus); in lui vi è solo attualità, nessuna potenzialità. Ora la composizione suppone la potenzialità, la possibilità di divenire, la capacità di perfezionamento. È per questo che Dio è assolutamente semplice e non può essere unito con un corpo individuale, nè con l'insieme delle cose, nè sopportare nel suo essere puramente spirituale una composizione metafisica. La composizione metafisica stessa ha una causa, ora la causa prima non può avere alcuna sorta di causa. Inoltre Dio non ha potuto produrre da sè una distinzione di essere in se stesso, come vorrebbe il panteismo, poichè ciò sopprimerebbe il suo essere necessario e distruggerebbe l'attributo della perfezione infinita: « Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem: non enim ipse se ipsum componere posset, quia nihil est causa ipsius; esset enim prius se ipso, quod est impossibile... ergo Deus haberet causam efficientem, et sic non esset causa prima » (C. Gent. 1, 18). Anche l'infinità si oppone alla composizione; poichè con parti finite non si fa una somma infinita, ed una composizione di molte parti infinite è un non senso.

Da ciò che è stato detto risulta che la semplicità non deve essere concepita come la semplice negazione della composizione, ma come una perfezione

assolutamente positiva di purezza, di finezza, di spiritualità e di forza, che esclude completamente una composizione risultante dalla materialità e dalla potenzialità, dalla deficienza e dalla limitazione. In altre parole, la semplicità è Dio, libero da qualsiasi molteplicità e dispersione proprie delle creature, è Dio nella sua purissima spiritualità.

Se si obietta che l'unità e la semplicità importano nell'Essere divino una solitudine ed un vuoto intollerabili, si pensi che l'unità riceve il suo complemento dalla Trinità e che la semplicità non è vuoto e povertà, ma pienezza infinita di essere e di perfezione.

2. Poichè Dio è l'Essere assolutamente semplice, ne risulta una serie di corollari, che quasi non richiedono dimostrazione speciale. Cfr. *S. Tom.,* C. Gent. I, 20-26.

1) Non vi è in Dio alcuna composizione di *materia* e di *forma,* poichè la materia è ciò che è indeterminato e in potenza, la forma è ciò che determina e attua. Nell'Essere puro, non vi può essere alcuna specie di potenzialità. Se si vuole applicare il termine « forma » a Dio, lo si chiamerà la *forma pura, assoluta.* Propriamente, è chiaro che l'Essere di Dio è al di sopra di tutte le categorie e non può essere determinato in modo preciso da nessuna di esse. Per conseguenza, Dio non è un essere corporale; non è nè materia nè composto di materia e di spirito. È impossibile quindi che il mondo sia l'aspetto esteriore dell'Essere divino. *Dio è spirito, puro spirito;* è immateriale e, nè nel suo Essere, nè nella sua azione, dipende dalla materia. - Dio è puro spirito senza alcuna composizione; lo spirito *creato* è per lo meno *metafisicamente* composto: essenza ed esistenza, natura e persona, sostanza e accidenti. S. Bonaventura ed altri si spingono a pensare ad una « compositio ex materia et forma » nell'angelo. Cfr. § 69.

2) Dio non è composto di *sostanza* e di *accidenti.* L'accidente determina e perfeziona la sostanza; questa è in potenza rispetto a ciascun accidente. Come potrebbe l'essere di Dio ricevere tali accidenti? Dal di fuori, l'Assoluto non può ricevere accrescimento; dal di dentro, l'Essere assolutamente semplice non può produrre in sè accidenti. E però scrive *S. Agostino*: « Dio *è* ciò che egli *ha* » (Civ. 11, 10).

3) Dio non è composto di *essenza* e di *esistenza* (essentia et existentia). Donde l'essenza della causa prima potrebbe ricevere la propria esistenza se non la possiede in virtù della sua intrinseca perfezione? Essa non può attribuirsela da se stessa come causa di sè (causa sui), nè d'altronde può riceverla dall'esterno; bisogna dunque che l'essenza e l'esistenza siano oggettivamente identiche. Soltanto gli esseri contingenti portano in se stessi una possibilità di attuazione, non l'Essere assoluto.

4) In Dio non vi è composizione di *facoltà* e di *attività* (facultas et actus). L'atto si aggiungerebbe come alcunchè di accidentale alla facoltà e si darebbe in Dio una successione di atti, il che eliminerebbe l'« actus purus », come pure l'immutabilità divina. Per conseguenza, la composizione di molteplici *attività* (actus et actus) è impossibile: Dio compie ogni cosa con un atto assolutamente indivisibile, che abbraccia sia la sua attività immanente sia la sua attività esteriore. Per quanto ciò possa sembrare *incomprensibile,* è tuttavia deduzione necessaria della ragione. La teologia protestante moderna, idealista

e panteizzante, è assolutamente priva di filosofia quando rigetta tale conseguenza e, credendo di superare la Scolastica, attribuisce immediatamente a Dio gli avvenimenti della storia del mondo e dell'opera redentrice come lo sviluppo e il complesso della sua attività.

5) In Dio non vi è composizione di *natura* e di *sussistenza* o *personalità* (natura et hypostasis). Questo punto è già stato toccato a proposito dell'errore di Gilberto de la Porrée. Che la persona e la natura siano realmente distinte negli esseri contingenti risulta dal dogma cristologico dell'unione ipostatica e sarà esaminato più tardi nella cristologia. Ma una tale distinzione è impossibile in Dio; tra la divinità e Dio vi è perfetta identità.

6) Infine non vi è in Dio composizione di *genere* e di *differenza* specifica (genus et differentia). Infatti il genere e la specie stanno fra loro nel rapporto di potenza e di atto, perchè il genere è precisato, determinato e completato dalle caratteristiche della specie. Non si dà dunque, a rigore di logica, una definizione vera e propria di Dio, perchè la definizione logica propriamente detta si fa unendo il genere prossimo con la differenza specifica. « Ora Dio non è contenuto, dice *S. Tommaso,* in alcun genere dell'essere » (Deus non est in genere, S. th. I, 3, 5).

Obiezione. - Se Dio è assolutamente semplice non si può porre in lui neppure una *distinzione virtuale* come si è fatto sopra. A ciò risponderemo che operando questa distinzione non si ammette affatto che l'essenza e le perfezioni, e le perfezioni tra loro, stiano in rapporto di parti a parti, che si completano reciprocamente come nozioni incomplete e imperfette. Al contrario si è già notato espressamente che queste distinzioni derivano anzitutto dal *nostro pensiero,* ma che a ciascuna nozione distinta corrisponde in Dio tutto l'essere perfetto.

3. Invisibilità di Dio. - Se Dio è una sostanza spirituale assolutamente semplice, è anche evidente che egli è assolutamente *invisibile,* che non può essere nè *visto* dall'occhio corporale, nè *inteso* dall'orecchio umano, nè *percepito* da alcun altro senso. Per la nostra conoscenza spirituale intrisa di sensazione, Dio rimane l'« Invisibile », colui che abita una « luce inaccessibile » (I Tim. 1, 17; 6, 16). Quando la Scrittura narra che uomini « hanno visto » Dio oppure « intese le sue parole », ciò non si può intendere che nel senso di una manifestazione, fatta da Dio agli uomini, della sua *presenza,* per mezzo di simboli e visioni, e non nel senso di una percezione propriamente detta. Pensano così anche i Padri (S. Agostino, Civ. 22, 29; Ep. 92, 147, 148). « L'invisibile non può essere visto quaggiù dagli uomini che attraverso segni sensibili » (Pesch).

Analogamente bisogna spiegare le *teofanie* dell'Antico Testamento ove si parla di « azioni corporali » di Dio, come camminare, parlare, mangiare, vedere, udire, ecc. Non si tratta di manifestazioni vitali della sostanza divina, ma di effetti prodotti da Dio nelle creature. « Oculis autem corporalibus sanctorum, si quando Deus voluit apparere, *non per se ipsum sed per creaturam* visibilem atque sensibilem apparuit, vel per vocem sonantem auribus, vel per ignem oculis, vel per Angelum in aliqua visibili specie apparentem, sed per-

sonam Dei gestantem » (Aug., Serm. 6, 1). *S. Tommaso* ha lo stesso pensiero a proposito degli spiriti angelici: « Angeli *proprie non loquuntur* per corpora assumpta, sed est aliquid simile locutioni, in quantum formant sonos in aëre similes vocibus humanis... Nec etiam *comedere proprie* loquendo Angelis convenit, quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis *in substantiam* comedentis » (S. th. I, 51, 3; cfr. S. Agostino, Civ. 16, 29). Tutto questo si può applicare a Dio. Ne consegue inoltre, che nelle apparizioni di Dio e degli Angeli, la convinzione della realtà di queste apparizioni è prodotta, in *ultima analisi* e principalmente, dalla luce interiore della fede e non dal carattere corporale o dalla percezione sensibile dell'essere che appare.

Per la vita spirituale. - « Dio è spirito e coloro che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità » (Giov. 4, 24). Ciò non è facile per noi che siamo immersi nel sensibile. *S. Agostino* ci insegna come, nonostante i nostri legami con la materia, possiamo trovare la via che ci conduce a Dio-spirito. Alla domanda dell'incredulo: « Ubi est Deus tuus? », egli risponde: « Il pagano mi mostra il suo idolo o il suo sole; io potrei ugualmente mostrargli il mio Dio, ma egli non ha occhi per vedere. Io vedo la creazione, ma non il Creatore. Quando contemplo la creazione la mia sete non si spegne, anzi si fa più ardente. Mi distolgo allora dalla creazione esteriore e ritorno verso me stesso; scruto il mio proprio essere e trovo che la mia anima sorpassa il mio corpo. Essa è spirituale, ma non come Dio, poichè è mutevole. Ecco perciò che la mia anima s'innalza al di sopra di se stessa e arriva così nella luce della ragione e della fede, fino al tabernacolo di Dio. Là ode le armonie degli esseri celesti e si inebria della loro dolcezza e della loro beatitudine. Ma è una festa alla quale non assiste come un essere celeste, anzi come un essere ancora terrestre: *nelle lacrime e nelle tentazioni.* In un'ora di silenzioso e pio raccoglimento, di immersione nelle profondità dell'altro mondo, l'anima trova Dio, ma resta afflitta e triste, perchè non lo trova che "perstrictim" e "raptim" e non ancora in un abbraccio completo ed eterno » (Enarr. in Ps. 41).

§ 30. - L'immutabilità di Dio.

1. Dio è assolutamente immutabile sia nel suo Essere sia nella sua azione. - *E' di fede.*

Spiegazione. - La dottrina della Chiesa definisce Dio « immutabile »; dice che egli è una « sostanza spirituale immutabile ». Così nei Concili Later. IV e Vaticano (Deus... incommutabilis, Denz. 428, 1782). Negli esseri creati, il cambiamento è *sostanziale* o *accidentale.* O si forma una nuova sostanza per la perdita della forma precedente e l'acquisto di una nuova, o la sostanza riceve nuovi accidenti. A Dio non si deve attribuire nè un cambiamento sostanziale, nè un cambiamento accidentale. Egli non passa nè da uno stato d'essere ad un altro stato, nè da una attività ad un'altra, e neppure da una determinazione ad un'altra. In Dio vi è una permanenza eterna nell'*essere* e nell'*attività,* una identità eterna dell'*intenzione* e dell'*azione.* Questa

verità è già contenuta oggettivamente nella semplicità di Dio, tuttavia, per la sua importanza dogmatica e per le difficoltà che si sono sollevate contro di essa, merita di essere trattata a parte. Avversari dell'immutabilità di Dio sono tutti coloro che ne contestano anche la semplicità, particolarmente i Panteisti e i Monisti, ma anche molti teologi protestanti ortodossi, e i sociniani per ciò che riguarda l'azione e la scienza di Dio.

Prova. - Nell'Antico Testamento, l'immutabilità di Dio appare anzitutto sotto l'aspetto di una personalità sempre uguale a se stessa, costante nei suoi disegni e sentimenti benevoli verso il suo popolo, dotata di una fedeltà inalterabile, di una santità e giustizia indeffettibili. « Dio non è un uomo per mentire, un figlio dell'uomo per cambiare » (Num. 23, 19). Accanto a questa affermazione d'immutabilità dei *sentimenti,* si trovano anche allusioni all'*immutabilità* dell'Essere ed espressioni che la suppongono, come quando si fa il paragone tra Dio e le creature particolari mutevoli, o tra Dio e la creazione in generale. Sotto questo aspetto l'immutabilità si confonde con l'eternità e l'aseità. Il cielo e la terra « passeranno e tu rimani; tutto si logora come un panno; tu li muti come un vestito, ed essi cambiano; tu rimani lo stesso e i tuoi anni non avranno fine » (Salmo 101, 27-28; cfr. Es. 3, 14). Dai due passi citati risulta, in modo irrefutabile, che le diverse espressioni concernenti i *mutamenti dei sentimenti* in Dio, vanno intese in senso immaginoso, pratico e religioso, non in senso proprio e rigoroso. Nonostante la moltiplicità di queste espressioni, la verità che Dio rimane al di sopra di ogni mutabilità delle creature, eternamente eguale a se stesso, in assoluta calma e stabilità, emerge come fondamentale nell'Antico Testamento, specialmente nei *Profeti* (Mal. 3, 6).

Gesù stesso, nella sua apparizione e nella sua azione, è una conferma concreta dell'immutabilità dei *sentimenti* divini. Infatti egli è il compimento di una promessa fatta all'inizio della storia umana e ripetuta durante tutti i secoli seguenti. *S. Paolo* designa Dio come il « solo immortale » (I Tim. 6, 16), che realizza nel tempo i suoi eterni disegni per mezzo del Figlio suo, malgrado tutti gli ostacoli ed impedimenti umani (Ef. 1, 4-5). La sua predicazione è un vasto sviluppo di questo tema: la volontà di Dio che attua il piano di salvezza sussiste eternamente (Rom. 8, 28 - 11, 36). Nell'epistola agli Ebrei, il testo citato più sopra (Salmo 101, 27-28) è letteralmente ripetuto (Eb. 1, 10-12). L'epistola attribuisce a Dio anche « l'immutabilità dei suoi disegni », per conseguenza dei suoi sentimenti (6, 17). *S. Giacomo* respinge da Dio, con l'accento dei salmi, ogni « vicissitudine » ed ogni « ombra di cambiamento » (1, 17).

I Padri. - Più importanti delle loro testimonianze positive, sono le spiegazioni che essi offrono dei passi difficili dell'Antico Testamento, nei quali si parla di « pentimento », di « mobilità » e di « eccitazione » di Dio. Naturalmente tali passi vengono spiegati come *analogie* ossia modi umani di giudicare, non come stati e movimenti che tocchino l'Essere di Dio. Così *Origene,*

contro gli stoici che attribuivano a Dio ogni specie di cangiamento, designa come « dottrina degli ebrei e dei cristiani l'invariabilità e l'immutabilità di Dio » (C. Cels. 1, 21). L'invariabilità di Dio è il grande tema di *S. Agostino.* La divina verità gli attesta « quod nequaquam eius *substantia* per tempora varietur; nec eius *voluntas* extra eius substantiam sit »; che Dio non vuole ora questo ora quello, « quia talis voluntas mutabilis est et omne mutabile aeternum non est; Deus autem noster aeternus est » (Conf. 12, 15).

S. Tommaso si richiama anche qui all'« actus purus », che non può essere allo stato di potenzialità; alla semplicità, cui ripugna il divenire perchè implica composizione; alla perfezione, che non può più desiderare e ottenere nulla. Il cambiamento in Dio non potrebbe essere che una *diminuzione,* una *perdita,* un decadere ad un grado inferiore: in questo caso Dio non sarebbe più Dio, l'assoluto cesserebbe di esistere. Occorre quindi che Dio sia immobile. Si noti bene però che l'immobilità di Dio non va intesa come uno stato di rigidità dell'essere, come inerzia e mancanza di vita, ma al contrario come attività e vitalità infinite. In tal senso Dio può essere detto dalla Scrittura « più mobile di ogni moto » (Sap. 7, 24). Così egli è pure più vivente di ogni vita creata, più attivo di ogni attività.

2. L'immutabilità di Dio e la sua azione temporale. - Questa proposizione, per quanto necessaria e vera in se stessa, contiene per noi un *mistero* impenetrabile. *Hurter* parla, qui, di una « difficultas *admodum gravis,* si vis, *indissolubilis* » (II, 46). La libertà ci sembra necessariamente legata al mutamento nei sentimenti e nell'attività. Non possiamo ridurre all'evidenza come l'azione libera di Dio si concilii con l'atto eternamente puro (actus purus) per formare una unità indivisa e indivisibile, tuttavia vediamo che è così e non può essere diversamente. È del pari evidente e logicamente necessario che l'essenza perfetta di Dio sia completamente estranea al flusso delle cose del mondo, che cominciano e spariscono, quantunque esse nella loro origine e sussistenza siano opera di Dio. *La causa libera divina è eterna ed immutabile, l'effetto è temporale e mutevole.*

Allo stesso modo occorre spiegare anche l'*Incarnazione:* il cambiamento risiede nella natura umana di Gesù e non nel Logos immutabile (Conc. di Nicea, Denz. 54). « È evidente che vi è qui (nell'Incarnazione) un cambiamento che non solo parte da Dio, ma che in certo modo termina in Dio (in ipso terminatur) o dice rapporto a *lui.* Interiormente però il cambiamento non avviene che nella creatura elevata con l'Incarnazione all'unità della persona e della dignità divina », scrive Scheeben (Dogmatik, I, 541; ed. franc. II, 132-133) e cita S. Agostino: « Non mutatum esse Verbum susceptione hominis » (Lib. 83, Quaest. q. 73). Naturalmente occorre dire altrettanto della *Redenzione.* Quando il razionalismo rimprovera alla dottrina cattolica della soddisfazione il grossolano teopatismo della riconciliazione da parte di Dio e pertanto del *cambiamento di sentimenti* verso l'uomo, l'obiezione non intacca il dogma della immutabilità divina. Senza dubbio è vero, continua Scheeben, « che Dio nella sua azione e nel suo volere stesso tiene conto dei cambiamenti avvenuti nella creatura ad opera della creatura medesima, e dirige in conseguenza la sua condotta e i suoi sentimenti; *ci sembra* perciò che siffatti cambiamenti avvenuti nella creatura debbano passare in Dio e anche incidere sulla sua vita intima modificandola. Tuttavia per quanto Dio tenga conto di queste

mutazioni, esse non costituiscono mai il vero e proprio motivo ultimo che lo fa agire. Tale motivo si trova sempre in Dio stesso ». *S. Agostino* scrive: « Incomprensibile è quindi (Rom. 5, 8 ss.) l'amore con il quale Dio immutabilmente ci ama. Poichè non solo cominciò ad amarci quando fummo riconciliati con lui dal sangue del suo Figlio, ma ci ha amati prima ancora della creazione del mondo » (In Jo. tr. 110, 6; cfr. De Trin. 13, 11, 15; 5, 16, 17 ecc.). Bisogna inoltre notare che tutta l'opera redentrice proviene da Dio, ma mediante Gesù Cristo: « Mors Christi fuit nobis salutaris, non solum per modum *meriti,* sed etiam per modum *efficientiae.* Cum enim humanitas Christi esset quodammodo *instrumentum divinitatis,* omnes passiones et actiones humanitatis Christi fuerunt nobis salutiferae utpote *ex virtute divinitatis* provenientes » (*S. Tom.,* In Rom. 4, 25).

La varietà ed il cambiamento si trovano dunque solo dalla parte delle creature e non in Dio che permane sempre immutabile pur producendo effetti diversi: così lo stesso sole ammollisce la cera e indurisce l'argilla, rallegra l'occhio sano e fa soffrire l'occhio ammalato. « Si mutaris mutatur », dice *S. Agostino* con una frase tanto breve quanto efficace (Serm. 22, 6).

Per la vita spirituale. - S. Paolo rimprovera i pagani i quali, vantandosi d'essere sapienti, si sono addimostrati pazzi, perchè hanno sostituito « la maestà di Dio *incorruttibile* con l'immagine dell'uomo corruttibile » (Rom. 1, 23). Quando S. Agostino parla di Dio non v'è idea che ricorra più frequente di questa che Dio è *immutabile,* imperituro, mentre la creazione è mutevole e peritura. Tutto scorre, cambia, fugge, sfugge; Dio solo è e rimane sempre lo stesso nel suo Essere senza limiti, nella sua perfezione senza deficienze, nella sua luce senza ombre, nella sua bellezza senza macchia, nella sua vita sempre piena di conoscenza e di amore. Non attaccarti, ci avverte S. Agostino, a ciò che passa, dal momento che tu puoi avere e possedere Colui che non passa mai. Non amare la creatura instabile, ma innalzati fino al Creatore stesso. Ammira la creatura, ma più ancora Colui che l'ha fatta. Com'è consolante la verità che Dio è immutabile! questa verità ci dà la certezza che Egli *rimane* quale si è *rivelato* a noi all'inizio; che non ci verrà mai a mancare sia nei giorni lieti che nei giorni tristi della nostra vita. Vi sono sempre stati credenti in Dio che hanno cercato di rimodellarlo secondo il grado del loro stato morale, di abbassarlo al loro livello. Invano. Dio resta ciò che egli è, senza alcun mutamento. Lasciamogli la sua trascendenza e trasformiamo noi stessi a sua immagine, anzichè adeguarlo alla nostra.

§ 31. - L'eternità di Dio.

Dio è eterno. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - L'eternità è affermata dal IV Concilio Lateranense, dal Concilio Vaticano e dal Simbolo di S. Atanasio (Denz. 39). Se l'immutabilità è la negazione di ogni mutamento sostanziale e accidentale, e se il tempo, contrario dell'eternità, è fondamentalmente lo stesso mutamento, si comprende come questi due attributi siano oggettivamente identici. L'immutabilità si riferisce piuttosto allo *stato*

dell'essenza divina, l'eternità invece al suo *principio* e al suo *fine* e nega l'uno e l'altro. Ma questa negazione di limiti non rende ancora la nozione completa dell'eternità. Occorre introdurvi un elemento *positivo*, la pienezza della vita completamente a sè. *Dio possiede una vita infinita, perfetta, immutabile nella sua pienezza e intensità da se stesso e per se stesso in ogni momento della sua esistenza eterna.* L'eternità è oggettivamente identica all'immutabilità e all'aseità.

La celebre definizione di *Boezio* dice che l'eternità è il possesso intero, perfetto e simultaneo di una vita interminabile: « Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » (De cons. phil. 5, 6). L'elemento essenziale dell'eternità è per Boezio il « nunc stans »; il che non va concepito come un presente *creato*, ma precisamente come la durata *increata* di Dio. Plotino: l'eternità è la « vita che rimane identica, che è sempre presente totalmente a se stessa » (En. 2, 7, 3). « Tempus mutatio est, dice *S. Agostino*, in aeternitate autem nulla mutatio est » (cfr. Civ. 11, 4, 6; Conf. 11, 11). In tal modo si distingue meglio l'eternità dal tempo, Dio da ciò che è temporale. Quand'anche il tempo fosse concepito come infinito, ossia senza principio e senza fine, sarebbe tuttavia essenzialmente distinto dall'eternità. Il tempo è per definizione il cambiamento, l'eternità il suo contrario. Ogni vita creata non è solo una continua lotta per la propria conservazione, ma è anche intrinsecamente e necessariamente così debole che non può, quand'anche scorresse senza alcun ostacolo, esaurire in un dato momento tutto il suo contenuto; essa scorre necessariamente in misura successiva. L'eternità e il tempo sono così poco paragonabili quanto l'aseità e la contingenza. Del resto, il tempo stesso è per noi *misterioso:* il passato non è più, il futuro non è ancora e il presente è un punto che *fugge continuamente*. Il tempo è un perpetuo divenire; non è un essere durevole, è un « ens fluens ». Riguardo all'eternità S. Giovanni scrive: « Tempus non erit amplius » (Apoc. 10, 6).

Quanto alla *terminologia*, non esiste un'espressione adatta per designare l'eternità come perfezione di un essere vivente sempre sussistente e sempre identico a se stesso. Non si pensa d'ordinario che alla durata e la si considera dal punto di vista dell'avvenire (a parte post). Le espressioni: αἰών (αἰεί), αἰώνιον, αΐδιον, ἀθάνατον, « aevum », « aeternum », « saeculum », di per se stesse non significano che un tempo lunghissimo e pertanto hanno minor forza del contesto, nel quale sono attribuite a Dio in opposizione alle creature o ad istituzioni terrestri, come il sacerdozio ebraico e il tempio che sono pure chiamati « eterni ».

È invalso l'uso di designare con « aeternitas », « aeternum » l'eternità in senso stretto, e di usare invece « sempiternitas », « aeviternitas », « aevum » per indicare una durata molto lunga, per es. quella degli angeli e dei beati.

Avversari dell'eternità di Dio sono tutti gli eretici nominati sopra che negano pure l'immutabilità, come i sociniani, gli arminiani e i panteisti. Anche qualche teologo cattolico, come Aureolus, si allontanò dalla nozione stretta di eternità e attribuì a Dio una eternità successiva.

Prova. - La Scrittura attribuisce a Dio l'eternità come durata senza principio e senza fine. Tutto ha avuto principio, ma Dio sta *prima* di ogni principio (Gen. 1, 1). « Colui che chiama le generazioni fin da

principio, io, il Signore, sono il primo e l'ultimo » (Is. 41, 4). « Il Signore è un Dio eterno che ha creato le estremità della terra, che non si stanca nè si affatica » (Is. 40, 28). « Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis; a saeculo et usque in saeculum tu es, Deus » (Salmo 89, 2; cfr. 101, 26-28). L'eternità di Dio è così sicura che egli giura per essa: « Alzerò al cielo la mia mano e dirò: Io vivo in eterno! » (Deut. 32, 40). Dio è « re dell'eternità », il « Signore dell'eternità » (Tob. 13, 6, 12).

Eterna è la vita che *Gesù* promette ai suoi fedeli nel nome del Padre suo; questa vita non è eterna se non perchè il Padre l'ha anzitutto « in se stesso » (Giov. 5, 26) in modo sovraeminente. *S. Paolo* riprende la parola dell'Antico Testamento sul « re dell'eternità » (I Tim. 1, 17) e chiama il Signore « il Dio incorruttibile » (ὁ ἄφθαρτος θεός, Rom. 1, 23). *S. Pietro* caratterizza con più precisione la vita di Dio come una vita al di sopra del tempo, dicendo « che per il Signore un giorno è come mille anni e mille anni sono come un giorno » (II Pietr. 3, 8; cfr. Salmo 89, 4).

I Padri. - « Il nostro Dio non ha il suo principio nel tempo, egli solo è senza origine, ma è egli stesso il principio di tutto... Dio era (già) al principio » (*Taziano,* Adv. Graec. 4 ss.). « Noi dimostriamo che l'essere divino è innato ed eterno, che non è conoscibile se non dallo spirito pensante; la materia, invece, ha avuto principio ed è peritura », dice Atenagora (Leg. 4). Noi non siamo affatto atei, « poichè quegli solo è nostro Dio che non ha avuto origine ed è eterno, invisibile, immutabile, incomprensibile, inafferrabile, conoscibile soltanto con l'intelligenza e la ragione » (ivi 10). *S. Ireneo* sostiene l'eternità come verità di ragione contro l'emanazionismo degli Gnostici (Adv. h. 2, 34, 2; 3, 8, 3); ugualmente *Tertulliano* (Adv. Marc. 1, 3, 28). *Novaziano* scrive: « Est ergo Deus Pater omnium institutor et creator, solus originem nesciens, invisibilis, immensus, immortalis, aeternus, unus Deus » (De Trin. 31, Migne 3, 949). *Latt.,* Inst. 2, 8, 8, Migne, 6, 297; *S. Cirillo di Ger.,* Cat. 4, 4; *S. Ilario,* De Trin. 2, 6; *S. Gregorio Naz.,* Orat. 45, 3; *S. Fulgenzio,* De fide, 3, 25. *S. Agostino:* « Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum quasi iam non sit, nihil est futurum quasi nondum sit. Non est ibi nisi *est* » (Enarr. in Ps. 101, 2, 10). Dove non vi è tempo non vi è nè « allora », nè « adesso » (Conf. 11, 10, 13; De vera relig. 49, 97). Tuttavia noi trasportiamo *analogicamente* in Dio il passato (fuit), il futuro (erit) e il presente (est) (In Jo. 99, 5).

La ragione. - Essa deduce l'eternità dall'*aseità;* infatti se Dio è l'essere esistente da se stesso di necessità assoluta, non può essere concepito come non esistente. Inoltre l'eternità è un altro modo di esprimere l'*immutabilità* poichè l'essenza del tempo è il cambiamento delle cose. L'eternità è dunque l'Essere divino concepito nella sua durata e nella sua immutabilità.

Il tempo e l'eternità hanno un rapporto di analogia, ossia un certo qual tratto di somiglianza in quanto sono due durate, ma si distinguono come l'essere contingente e l'essere assoluto. La perfezione della durata temporale si trova nella durata eterna in modo infinitamente eminente. Il tempo è un prodotto dell'Eterno, ed ha il suo inizio, come affermano S. Agostino ed i

teologi posteriori, con la creazione. L'azione di Dio cade nel tempo, ma egli è al di sopra del divenire delle cose.

Le creature coesistono all'eternità? - Poichè l'eternità è indivisibile, ossia non ha durata di successione, si dice che le cose coesistono a tutta l'eternità, senza voler affermare che siano anch'esse eterne. « Nunc aeternitatis invariatum *adest* omnibus partibus temporis », nota S. Tommaso (In I Sent. d. 37, q. 2, a. 1 ad 4). Se dunque le cose esistono realmente (actu), coesistono a tutta l'eternità, poichè essa è indivisibile (coëxistunt *toti aeternitati* [indivisibili], sed non totaliter). Ma è evidente che le cose non sono per questo eterne. Senza dubbio si può loro attribuire una esistenza *ideale* eterna, quella cioè che hanno *eternamente* nel piano creatore di Dio, ma nellà loro esistenza *reale* « coesistono » all'eternità solo fino a che « esistono » di fatto (actu). *Esempio:* perchè l'anima è coesistente a tutte le parti del corpo, non ne segue che ciascuna parte del corpo sia dappertutto ove è l'anima.

La *sempiternità* (sempiternitas) è il nome dell'eternità esprimente la forza e la pienezza con le quali essa racchiude in sè, come sua causa, *tutto* il tempo.

« *Aevum* » (aeviternitas) è il nome che designa quella particolare durata delle creature che, per volontà di Dio, permangono nel loro essere sostanziale e non cambiano che accidentalmente; tali sono le sostanze spirituali. La Scolastica non è unanime sulla nozione di « aevum ». S. Tommaso lo accosta all'eternità, perchè è tutto intero simultaneamente e senza successione di tempo; l'« aevum » ha principio e non ha fine, ma Dio può eternizzarlo « a parte ante », come può renderlo temporale « a parte post » (S. th. I, 10, 5 ad 2 et 6 c.). Per S. Bonaventura, l'« aevum » comporta la successione. S. Alberto tiene le due opinioni. Per S. Tommaso e S. Alberto non vi è che *un* « aevum », per S. Bonaventura ve ne sono molti. * « Il termine latino *aevum* corrisponde al greco αἰών di cui è la riproduzione letterale. Però, mentre la tradizione patristica non ha dato al vocabolo αἰών un significato tecnico, tanto è vero che viene adoperato per designare qualsiasi durata, da quella dell'eternità fino a quella del tempo (insistendo su l'idea di lunghezza), gli Scolastici gli hanno conferito un senso molto determinato. Il termine si applica soltanto alla durata che partecipa insieme dell'eternità e del tempo ». Dict. de théol. cath. t. V, coll. 913-914. *

Per la vita spirituale. - « *Di eternità in eternità* ». Questo pensiero ci dà le vertigini. Se non siamo in grado di rappresentarci l'eternità, meditiamola per lo meno lentamente e profondamente per formarci qualche sentimento della sua grandezza. Dato che noi siamo immersi nella temporalità e quindi votati alla morte, ciò che più ci colpisce è l'elemento *durata.* Abbiamo l'ardente desiderio di assicurare a noi stessi ed alle nostre opere la durata, ma non vi riusciamo. Con vivida coscienza comprendiamo ormai da molto tempo che, per la struttura stessa della esistenza terrena, ciò è assolutamente impossibile: tutto precipita sotto i nostri occhi nel mare del passato, nel niente da cui era uscito. Anche gli uomini che ci circondano. E tuttavia non v'è cosa che più ripugni e sia contro natura più di questo incombente annientamento del nostro essere. In sì profonda angustia spirituale, in tale stato di vera angoscia, l'Eterno ci tende la mano e ci dice: « Prendete la mia mano,

attaccatevi strettamente ad essa, io vi sollevo al di sopra dell'abisso nel quale tutto affonda, e vi dò la durata. Io vi comunico la mia eternità e vi faccio partecipare alla mia vita imperitura ». E se non si può dire di noi: *dall'*eternità, si può dire almeno: *durante* tutta l'eternità. Colui che non afferra la mano che gli tende l'Eterno, avrà, è vero, una durata eterna, ma non la vita eterna, poichè la sua vita sarà la morte. - Il pensiero dell'eternità felice ha fatto sì che i martiri e i santi non vedessero nelle più violente sofferenze e nei sacrifici più penosi che momentanee prove (Rom. 8, 18).

§ 32. - L'immensità e l'onnipresenza di Dio.

Dio è immenso. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il *IV Concilio Lateranense* insegna: « Deus... immensus » (Denz. 428) e il *Concilio Vaticano* ripete questa dichiarazione (Denz. 1782). Come l'eternità di Dio è la negazione del tempo, così la sua immensità è la negazione dello *spazio*. Per dare una spiegazione più precisa dobbiamo nuovamente partire dalle creature. Ora le creature possono avere con lo spazio una *duplice relazione:* sono nello spazio o in modo *circoscrittivo* come i corpi, in quanto ciascuna delle loro parti riempie uno spazio particolare, oppure in modo *definitivo,* come le anime nei corpi ove sono presenti con la loro essenza completa sia in ciascuna parte del corpo, sia nel corpo tutto intero. Nessuna di queste due presenze può essere attribuita a Dio, benchè la sua relazione particolare con lo spazio faccia pensare alla presenza delle anime nei corpi. Infatti, come l'anima è presente in tutto il corpo, così Dio è presente in tutto lo spazio totalmente, con tutta la sua essenza. Ma l'immensità esclude da lui ogni localizzazione; sta al di sopra di ogni spazio e nessuno spazio lo può contenere. Tuttavia, poichè la sua relazione con lo spazio non è una relazione negativa — in tal caso non si troverebbe in nessuna parte di esso — ma una relazione positiva, perchè Dio crea lo spazio e lo conserva, si dice che egli è nello spazio in modo *repletivo.* Ciò significa che riempie lo spazio, senza che questo lo limiti o incida minimamente su di lui. Come Dio non vive nella successione del tempo, così non esiste nella estensione dello spazio; e come non si può considerare l'eternità un tempo senza limiti, così non si può considerare l'immensità una estensione infinita dello spazio. Dio nei confronti del tempo e dello spazio ha solo relazione di Creatore e di causa; ma non è misurato da essi. Tuttavia, in quanto causa, non è separato dall'effetto.

L'immensità è una perfezione di Dio considerata *in sè; l'onnipresenza* invece è la *relazione* di tale perfezione con lo spazio *reale.* Dio pertanto è sempre stato immenso, ma l'*onnipresenza* non gli può essere attribuita che dopo la creazione. L'immensità è un attributo *assoluto,* l'onnipresenza un attributo *relativo.* L'immensità appartiene a Dio *necessariamente,* l'onnipresenza solo *ipoteticamente,* supposta cioè la creazione. L'immensità è una nozione più estesa dell'onnipresenza, poichè questa non si applica che al mondo limitato mentre quella si applica anche al di fuori del mondo e in tutta la

sua intensità. Occorre pertanto distinguere le due nozioni, benchè le prove tratte dalla Rivelazione siano le stesse per entrambe.

Poichè da molti, come dai *Sociniani* e da alcuni *Calvinisti* (Vorstius), l'onnipresenza è stata concepita erroneamente, in quanto la si limitava alla presenza della sola azione di Dio (praesentia operativa per potentiam), i teologi, appoggiandosi su S. Gregorio Magno, la spiegano in modo più preciso, come presenza *sostanziale* (pr. per essentiam), *dinamica* (pr. per potentiam), *conoscitiva* (pr. per scientiam).

È chiaro che la presenza *sostanziale* o essenziale è la più importante, essendo il fondamento e la condizione delle altre due. Bisogna tuttavia guardarsi dal cadere nella concezione panteistica, assolutamente falsa, secondo la quale Dio con la sua sostanza riempie lo spazio quantitativamente, come una grandezza diffusiva. Egli riempie effettivamente tutto lo spazio, ma come uno spirito assoluto e puro e non come un essere dotato di quantità.

Dalla presenza essenziale deriva la presenza *dinamica* o di azione. Ma sarebbe falso concludere che, essendo Dio ovunque presente con la sua medesima sostanza, operi anche ovunque nel medesimo modo. La relazione di Dio con lo spazio, come con la creazione in generale, è *libera*. Egli non agisce quale forza naturale, ossia come le cose prive di libertà. Dio dispone liberamente della sua azione perchè è una personalità infinitamente perfetta. Uno sguardo al regno della natura e a quello della grazia, ci mostra che la sua azione, nonostante la sua presenza essenziale, è varia e molteplice. Egli agisce diversamente nella pietra, nella pianta, nell'animale, nell'uomo; diversamente nel peccatore e nel giusto, sulla terra e nel cielo dei beati. Fra le *presenze di grazia*, quella ordinaria è l'abitazione divina nell'anima del giusto; la più intima e la più singolare è la presenza del *Logos divino nel Cristo;* infatti, come ce lo mostra la dottrina dell'unione ipostatica, è questa una presenza essenziale (secundum esse) di una forma tutta particolare e pertanto anche dinamica. Essa illumina a sua volta la presenza nell'*Eucaristia* che ne è una continuazione modificata.

La presenza di *conoscenza* è legata a quella essenziale, perchè là dove Dio è, è pure presente come spirito cosciente, come intelligenza infinita, davanti al cui sguardo tutti gli spazi e tutto ciò che li riempie sono aperti.

Da quanto abbiamo detto emerge chiaramente che anche noi concepiamo la divinità nell'al di là e non solamente, come ci si rimprovera, quaggiù; insieme con l'immanenza affermiamo la trascendenza; Dio non viene assorbito dal mondo da cui è realmente distinto; egli esisteva *prima* del mondo ed esiste *senza* il mondo. Lo stesso dicasi anche per *Gesù* nel quale il Logos è infinito, l'umanità finita e limitata. I moderni kenotici protestanti pretendono che il Logos sia penetrato nell'umanità in siffatto modo da sottomettersi liberamente alla limitazione (Filip. 2, 6), e che poi si sia sviluppato progressivamente dalla completa incoscienza alla piena coscienza di sè, come uno spirito umano. È un non senso.

Prova. - Nella prova riuniamo i due aspetti dell'unico attributo. La Scrittura insiste sull'*onnipresenza* e non sull'*immensità*. *Baruch:* « O Israele, come è grande la casa di Dio! come è grande il luogo del suo dominio! Esso è grande e non ha limiti; è eccelso ed immenso » (3, 24-25). *Giobbe:* « Credi tu sondare le profondità di Dio e arrivare

fino alla perfezione dell'Onnipotente? È più alto del cielo; che farai? Più profondo che l'abisso; che ci capirai? Misura in lunghezza più che la terra e in larghezza più che il mare » (11, 7-9). *Salomone*, al momento della dedicazione del tempio: « Il cielo e il cielo dei cieli non ti possono contenere, quanto meno questa casa che ho costruita! » (III Re 8, 27).

L'*onnipresenza* è fatta spiccare nella Scrittura per la consolazione spirituale, l'edificazione religiosa, e per il rispetto alla presenza della maestà di Dio. Israele può abbandonarsi a lui. « Considera oggi adunque, dice Mosè, e richiama alla tua mente che il Signore, egli sì, è Dio, lassù in cielo e quaggiù sulla terra; nè havvene altro » (Deut. 4, 39). Egli può aiutarci ovunque. « Credi tu ch'io sia Dio da vicino, dice il Signore, e non Dio da lontano? Se un uomo si occulterà nei nascondigli, forse che io non lo vedrò? dice il Signore. Non riempio io il cielo e la terra? dice il Signore » (Ger. 23, 23-24). « Quo ibo a spiritu tuo et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades; si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua » (Salmo 138, 7-10) (1). « Coelum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum; quae est ista domus quam aedificabitis mihi? » (Is. 66, 1).

Il *Cristo* ripete solennemente le parole sul cielo, trono di Dio, e la terra, sgabello dei suoi piedi (Mt. 5, 34 ss.). Egli ci insegna a rivolgere le nostre preghiere al Padre che è nei cieli (Mt. 6, 9); stacca il culto di Dio dal santuario giudaico e lo rende indipendente da ogni luogo

(1) Questa descrizione poetica della divina onnipresenza fu sviluppata da *Francis Thompson* nella sua celebre poesia *Il cane del cielo:*

« Io lo fuggii, giù per le notti e i giorni; - io lo fuggii, giù per gli archi degli anni; - io lo fuggii per le vie labirintine della mia mente stessa; - ed a Lui mi celai nella nebbia delle lacrime e sotto facile riso. - Io m'affrettai su per le speranze che s'aprivano in vaste prospettive, - e piombai, precipite, giù per le tenebre titaniche dei baratri del terrore, - fuggendo quei forti Piedi che sempre mi seguivano. - Ma con inseguimento non mai affrettato, - e con passo imperturbato, - con deliberata velocità, con maestosa urgenza, - essi battevano - ed una Voce risuonava più urgente dei Piedi: - *Tutte le cose ti tradiscono, o tu che mi tradisci.*

Io implorai grazia, come un proscritto - presso molte finestre foggiate a cuore, con vermiglie cortine, - e con graticci di intrecciata carità (poichè, sebbene io conoscessi il suo amore che mi seguiva, tuttavia io assai paventava che, avendo lui io non dovessi avere null'altro). - Ma, se una piccola finestra si spalancava, - il soffio del suo appressarsi la chiudeva di repente con uno sbattito... - Io feci istanza a tutte le cose veloci per ottenere rapidità; - m'appigliai alla sibilante criniera d'ogni vento... - Sempre con inseguimento non affrettato - e con passo imperturbato, - con deliberata velocità, con maestosa urgenza, - avanzavano i Piedi seguaci, - ed una Voce risuonava sul loro battito: - *Nulla ti offre riparo, o tu che non dai riparo a me.*

Io non cercai più nel volto d'uomo o di fanciulla quello dietro cui io andava errando... - Io apersi il chiavistello dei segreti della natura. - Io conobbi tutti i rapidi significati - sulla capricciosa faccia dei cieli... - Io fui triste colla sera, - quand'essa accendeva i suoi tremuli ceri - attorno alle morte santità dei giorni. - Io ridevo negli occhi del mattino. - Io trionfavo ed io m'attristavo con ogni tempo... - Sempre più vicino s'appressa l'inseguimento, - con passo imperturbato, con deliberata velocità, con maestosa urgenza; - e sorpassando quei Piedi echeggianti - una voce giunge ancor più veloce: - *Ecco, nulla ti accontenta, o tu che non accontenti me* ». *Francis Thompson*, Poesie, trad. di F. Olivero, Torino 1925, pp. 30-32.

(Giov. 4, 24). *S. Paolo* ad Atene: « Signore com'è del cielo e della terra, egli non abita nei templi fatti dalla mano degli uomini... In ipso enim vivimus, movemur et sumus » (Atti 17, 24-28). Secondo queste parole, piuttosto le cose sono in Dio che non Dio nelle cose. La presenza di conoscenza ci è insegnata dall'epistola agli Ebrei: « Non c'è cosa creata, che sia occulta dinanzi a lui, ma tutte le cose son nude e scoperte agli occhi di colui al quale dobbiamo rendere conto » (Ebr. 4, 13).

I Padri. - Essi paragonano l'onnipresenza di Dio a quella dell'anima nel corpo, della luce e dell'aria nello spazio. Avevano discusso su questo punto di dottrina con gli *stoici,* i quali concepivano Dio come lo spirito universale onde tutto panteisticamente emana, e, di conseguenza, come l'anima onnipresente del mondo. I Padri che combattevano questa opinione affermarono talvolta che Dio non è presente nelle sostanze corporali, ma con tali parole intendevano solo escludere che Dio abbia unità di essere con le cose come il corpo e l'anima. Il più profondo di tutti è ancora *S. Agostino.* Egli ha composto una particolare epistola dottrinale sulla onnipresenza divina (Ep. 187; cfr. Ep. 147, 29; Civ. 22, 29; Conf. 1, 2 e 3). Secondo lui, Dio è presente ovunque con tutto il suo essere, senza che nulla lo limiti. Solo l'abitazione della grazia e dell'amore è particolare e localizzata. Sotto questo aspetto Dio è particolarmente in cielo, onde preghiamo: Padre nostro che sei nei cieli; e particolarmente nei giusti. In tal senso i cattivi sono molto lontani da Dio, come i ciechi sono lontani dal sole che li illumina.

S. Tommaso deduce l'onnipresenza dalla causalità *universale* e dall'*infinità* di Dio. La causa deve avere contatto intimo con l'effetto. Una « actio in distans » è logicamente impossibile per *qualsiasi* causa, poichè nessuna forza può agire se non è applicata al suo oggetto; « movens et motum debent esse *simul* », dice S. Tommaso con Aristotele. Ed anche coloro che vorrebbero ammettere l'azione a distanza con Scoto (*Frassen,* De Deo, 1, d. 3, a. 3, q. 2) devono dedurre necessariamente l'onnipresenza dall'infinità e dalla perfezione assoluta, altrimenti Dio sarebbe localmente limitato. Inoltre la sua azione è oggettivamente identica al suo Essere; là dove opera, ivi pure è. L'onnipresenza non conosce affatto « distanza ». *Minges* ci riporta l'obiezione di Scoto: « Thomas (S. th. I, 8, 1 ad 3) in demonstranda omnipraesentia Dei dicit actionem in distans non esse possibilem et ideo Deum ibi praesentem esse debere ubi operatur, et sic, ex concursu generali Dei cum creatura omnipraesentiam secundum *essentiam* sequi. At *Scotus* eiusmodi ratiocinationem reprobat disserens, saltem quoad Deum, actionem in distans admittendam esse, qui alioquin non creare posset res, ubi nihil est, ubi ergo et ipse non est, quia sic creatio ex nihilo impossibilis esset ». Ma ciò è più sottile che convincente

Il dogma dell'onnipresenza divina mostra quanto erri il *deismo* che insiste troppo sulla trascendenza di Dio a scapito dell'immanenza, e crede, come Eliphaz rimproverava a Giobbe (22, 13-14), di poter collocare Dio al di là dei monti. Poichè il *monismo* moderno attribuisce tendenze deiste alla dottrina cattolica, che esso deforma, è necessario mostrare come la *Scolastica* affermi con ogni chiarezza e precisione l'*immanenza* della presenza divina, insieme alla *trascendenza* dell'essenza.

S. Tommaso si riferisce per la triplice presenza di Dio a *S. Gregorio Magno,* il quale ha usato per primo queste espressioni (S. th. I, 8, 3). Si

dice che Dio è dappertutto « per essentiam » (con la sua essenza), « per potentiam » (con la sua onnipotenza), « per scientiam » (con la sua conoscenza, la sua visione). Tuttavia egli riempie l'universo come uno spirito, ossia non come una grandezza corporale (l'aria, l'etere), ma con l'intensità d'essere dello spirito assolutamente puro. Ora spiritualità significa interiorità. La prima e più importante presenza è quella « per essentiam »; di lì risultano le altre due.

Concludendo, la Chiesa ha *sempre* avuta un'idea veramente grande e comprensiva dell'onnipresenza di Dio. Essa non lo ha mai relegato in modo ingenuo o deista nell'« al di là », ma lo ha conosciuto e riconosciuto nell'« al di qua ». Il cristianesimo non ha dunque « svuotato il mondo di Dio », ma solo ha detronizzato i falsi dèi del naturalismo pagano e così restituito il santuario purificato al solo e vero Dio, senza però intendere panteisticamente la *presenza* di Dio nel mondo, come una *mescolanza* dell'essere divino col mondo stesso. Così con saggia discrezione ha unito la trascendenza e l'immanenza e introdotto nel mondo una idea di Dio veramente sublime.

Per la vita spirituale. - L'*onnipresenza* di Dio ci dà la possibilità di unirci spiritualmente a lui in ogni tempo, in ogni condizione e in ogni luogo. Non abbiamo bisogno, dice S. Paolo, di salire al cielo per farnelo discendere, nè di scendere agli inferi per farnelo risalire; egli è sempre vicino a noi (cfr. Rom. 10, 6-10). Ma a che giova che Dio sia vicino a noi se non siamo vicini a lui? Egli non ci impone la sua onnipresenza; la dobbiamo *cercare*, cercare continuamente, anche quando l'abbiamo trovata. « Quaerite faciem eius semper » (Salmo 104, 4). Con la fede l'abbiamo trovato, con la speranza già lo possediamo, con la carità continueremo a possederlo e a cercarlo, chè ciascuno lo trova secondo il grado del suo amore. Ecco perchè taluno lo trova più d'un altro, e perchè Dio è più presente in un solo giusto che in gran numero di tiepidi. La presenza di Dio cresce in noi se noi cresciamo in lui. V'è chi trova facilmente la faccia di Dio, chi la trova difficilmente, chi non la trova mai, e tuttavia Dio è a tutti ugualmente vicino. Quando siamo felici siamo circondati da numerosi amici, che nella sofferenza ci lasciano facilmente soli. Ma possiamo dire con Gesù: « Verrà un momento in cui voi (uomini) mi lascierete solo; tuttavia io non sono solo perchè il Padre è con me » (Giov. 16, 32). Grande è il merito di coloro che insegnano altrui a cercare Dio e a trovarlo (Rom. 1, 14-15).

b) Gli attributi dell'attività divina

1. Nozione ed importanza. - All'*essere* corrisponde l'*azione*. Dopo aver considerato l'essere divino, passiamo a studiarne l'*attività*. Dio è stato definito più sopra come *sostanza spirituale assoluta*, come personalità perfetta. Ma secondo il nostro modo analogico di pensare, la personalità assoluta, come ogni personalità, deve essere dotata di *conoscenza* e di *volontà*. La conoscenza e la volontà sono dunque i *princìpi immanenti* dell'attività divina, dei quali ora dobbiamo occuparci. Nei confronti di questi due princìpi di attività, la *potenza* appare piuttosto

come principio transitorio di attività; ci torna facile tuttavia unirla, nel nostro studio, con la volontà, come un suo attributo. Così la trattazione si divide in *due* sezioni. Si devono inoltre unire alla volontà gli attributi cosiddetti *morali* che ci sono resi noti dalla Redenzione.

L'*importanza* dello studio della conoscenza e della volontà divina è assai grande, tanto dal punto di vista *teorico,* quanto dal punto di vista *pratico.* Anzitutto dal punto di vista teorico. Se infatti lo studio di Dio in generale è il fondamento di tutta la dogmatica, quello particolare della sua intelligenza e volontà illumina vasti campi della sua attività, quale la creazione, la redenzione, la santificazione, la consumazione delle cose, così che le verità che ora studieremo sono nel contempo i princìpi direttivi dei trattati che seguiranno. Poi dal punto di vista pratico e religioso. Dio, considerato nella sua essenza o sostanza assoluta, ci è apparso come un essere di infinita maestà dominante da una altezza inaccessibile. Non ci era facile trovare un'autentica relazione con lui e ci si accontentava per lo più di relazioni negative, poichè ovunque si poneva in luce che Dio è tutt'altro che gli uomini. Qui invece consideriamo Dio come una Persona con la quale ci è facile avere relazioni *personali,* alla quale possiamo rivolgerci come ad un Tu che risponde al nostro io; una Persona cioè dotata di una volontà santa, buona, amorosa, e che vuole vivere con noi una vita spirituale, cosciente, personale di grazia e di beatitudine. Anche la rivelazione, particolarmente *quella* che ci è stata fatta *in Cristo,* è molto più esplicita a riguardo di questo aspetto *personale* che non a riguardo della *sostanza perfetta di Dio.* Questa sostanza assoluta, per quanto sia perfetta, non corrisponde al nostro bisogno di fede se non ove la conosciamo dotata di ragione e di volontà, di conoscenza e di amore. « Dio è luce », « Dio è amore ».

2. La vita di Dio è la condizione della sua attività. Vi è appena bisogno di parlarne in particolare, poichè si identifica oggettivamente con la sua stessa personalità spirituale. Lo spirito infatti è interiorità e spontaneità, immanenza e movimento spontaneo; ora queste sono le due caratteristiche della vita.

La vita si fonda su un principio interno di movimento spontaneo (in opposizione all'essere senza vita che non può venir mosso se non dall'esterno) e consiste nel cogliere e assimilare le cose esteriori precisamente per mezzo di questa attività immanente (operatio immanens). La vita per l'essere vivente non è una qualità accidentale, ma ne è la natura, costituisce cioè lo stesso essere vivente: « *Vivere* nihil aliud est quam esse in tali natura, et *vita* significat hoc ipsum sed in abstracto » (S. th. I, 18, 3). Nel vegetale e nell'animale la vita è ancora sotto molti aspetti una attività transeunte, ma è completamente immanente nell'essere spirituale, poichè lo spirito è in pieno possesso e dominio di sè, dei suoi atti vitali, anche se è dipendente dal mondo esteriore. Ora essendo Dio uno Spirito assoluto, ne risulta l'indipendenza perfetta e la perfezione infinita della sua vita. Questa perfezione di vita consiste anche in ciò che egli vive con tutta la sua sostanza spirituale in una pienezza eterna, senza progresso e senza cambiamento, senza passaggio dalla potenza all'atto,

essendo pura spontaneità e vita pienamente autosufficiente. « *Deus maxime vivens* » (S. th. I, 18, 3).

Assai spesso la Scrittura attribuisce a Dio la vita (Deut. 32, 40-41; Is. 49, 18; Ger. 5, 2; Salmo 35, 10; 41, 3; Ebr. 9, 14; 10, 31; 12, 18 ss.; I Tim. 4, 10; 3, 15; I Pietr. 1, 23; Apoc. 4, 9; 10, 6; 15, 7; Giov. 5, 26). Dio, in quanto causa prima, è la sorgente di tutto ciò che vive: « Deus cui omnia vivunt ». Gli esseri viventi partecipano *gradualmente* alla sua vita assolutamente perfetta: le piante, gli animali, l'uomo, lo spirito. « In ipso vivimus, movemur et sumus » (Atti 17, 28). Le note espressioni di S. Agostino: « Deus vita animae, sicut anima corporis » e « Deus est vita omnium » sono esatte e di contenuto molto ricco, ma, naturalmente, non bisogna intenderle in un senso panteista. Dio non è formalmente la vita universale delle creature, come non è il loro essere universale, ma solo la causa esemplare, efficiente e finale della loro vita. Secondo la *concezione meccanicista della natura,* la vita consisterebbe in processi fisico-chimici, una parte dei quali « è accompagnata dalla coscienza ». Ma una cosa si dimentica, cioè spiegare chi diriga queste forze alla costruzione dell'organismo.

I. La conoscenza divina

§ 33. - Realtà, perfezione e divisione della conoscenza divina.

1. Dio ha una capacità infinita di conoscenza. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il Concilio Vaticano ha dovuto definire questa dottrina contro il panteismo moderno per il quale Dio è inizialmente *incosciente,* in quanto, a guisa di essere vegetale e animale, tende alla sua perfezione, fino a che non l'abbia raggiunta nella coscienza personale umana. Di qui la definizione: « Deus... intellectu infinitus » (s. 3, c. 1, Denz. 1782). Diremo più avanti in che consista la perfezione della conoscenza divina; per il momento trattiamo della sua realtà.

Prova. - Che Dio sia un essere dotato d'intelligenza, è supposto nella nozione stessa di rivelazione ed è annunciato da ogni parola rivelata. In ogni pagina della Bibbia Dio appare come il Signore e l'educatore dell'umanità, che giudica personalmente ed agisce coscientemente. In nessun passo del testo sacro si incontra la minima traccia di un Dio che agisca inconsciamente o istintivamente come pura forza naturale. Il Dio della rivelazione ha creato il mondo con libertà e deliberazione, nella sapienza e nell'ordine. Egli è la sorgente della conoscenza per gli uomini (Eccli. 17, 5-6), particolarmente per i Profeti (Num. 11, 24-25; I Re 10, 6; Is. 11, 2-3).

La *Scrittura* indica la *perfezione* della conoscenza divina descrivendola come una conoscenza che abbraccia tutto, che penetra tutto, ma anche come una conoscenza assolutamente trascendente, impenetrabile, misteriosa. *Isaia:* « I miei pensieri non sono i vostri pensieri,

e le mie vie non sono le vostre vie » (55, 8). « Il Signore è il Dio della scienza e i pensieri sono aperti davanti a lui », dice Anna al momento della nascita di Samuele (I Re 2, 3; cfr. Ester 14, 14; Eccli. 42, 19-20; Salmo 146, 5). *S. Paolo:* « O profondità della ricchezza della sapienza e della scienza di Dio! » (Rom. 11, 33). La sublimità della conoscenza divina è dimostrata soprattutto dal fatto che Dio ci ha rivelati i misteri eterni della nostra Redenzione per mezzo dei patriarchi e dei profeti e particolarmente del suo Figlio, « nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza » (Col. 2, 3). « Dio è più grande del nostro cuore e sa tutto » (I Giov. 3, 20).

I Padri. - Essi esprimono il dogma della perfetta conoscenza divina quando parlano della *Provvidenza* e del *governo* del mondo. Ivi la scienza di Dio è trattata principalmente come prescienza; e ciò sollevò un grave problema religioso per *S. Agostino,* che, nella sua dottrina della predestinazione, l'applicò anche al peccato. Il grande Dottore non cessa di ripetere che la prescienza di Dio non è la causa del peccato. I Padri celebrano la sapienza di Dio nelle sue opere e nell'ordine del mondo, come pure la sua onniscienza in tutte le cose. Sono talmente persuasi della scienza di Dio da interpretare il suo nome nel senso di « conoscente, veggente » (θεός da θεᾶσθαι), opinione accettata anche da S. Tommaso (C. Gent. 1, 44 in fine).

La ragione. - Che Dio sia un Essere intelligente è anche una chiara verità di ragione. La Scrittura stessa lo fa rilevare. « Colui che ha creato l'orecchio non intenderà (egli stesso), oppure colui che ha creato l'occhio non vedrà (egli stesso)? » (Salmo 93, 9). Colui che ha creato gli esseri intelligenti non può essere egli stesso privo d'intelligenza; deve anzi averla in grado *eminente,* perchè la possiede in modo assoluto. La Scolastica ha discusso con molta cura questa prova di ragione. La scienza divina nel suo principio, nella sua natura e nella sua estensione è stata per essa un tema dei più cari, trattato minutamente. Si veda *S. Tommaso,* S. th. I, q. 14; S. C. Gent. 1, cc. 44-58.

2. La conoscenza divina deve necessariamente essere un atto assolutamente semplice e sostanziale, una intuizione eterna, immutabile, immediata.

La rivelazione non ci insegna nulla circa la natura e il modo della conoscenza divina; ci insegna solamente la sua realtà. Tuttavia segnala il suo carattere *misterioso* (I Cor. 2, 11). Bisognerà quindi determinare la conoscenza di Dio per via di analogia col nostro modo di conoscere e inoltre eliminarne tutte le imperfezioni. Seguendo questo metodo giungiamo a stabilire con certezza i seguenti punti:

1) La conoscenza divina è un atto *sostanziale.* Dio conosce con tutta la sua essenza spirituale e non per mezzo di una facoltà o di una potenza. La sua attività conoscitiva non è dunque affatto accidentale, non è alcunchè di transitorio. Ciò per cui Dio è Dio, è anche ciò per cui egli conosce; nello stesso modo che Dio è l'essere assoluto, è anche la conoscenza assoluta; conoscenza quindi necessariamente e assolutamente *attuale,* senza passaggio dalla potenza all'atto (actus purus, Deus est intellectio subsistens).

2) Questa conoscenza è un *atto* assolutamente *semplice*, senza alcuna composizione. La nostra conoscenza è essenzialmente e necessariamente discorsiva, è un succedersi continuo di pensieri, di rappresentazioni, ricordi, nozioni, giudizi, conclusioni. Invece la conoscenza di Dio, essendo identica alla sua essenza, è assolutamente semplice. « In Deo intellectus intelligens et id quod intelligitur et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem » (S. th. I, 14, 4).

3) Per questo motivo, la conoscenza divina è *eterna* ed *immutabile*. Senza dubbio gli *oggetti* conosciuti non sono eterni ed immutabili, bensì soggetti ad un perpetuo cambiamento; ma la conoscenza di Dio non è da loro influenzata.

4) La conoscenza divina è appunto *indipendente* dalle cose conosciute, perchè tutto l'essere di Dio è assoluto. L'attività spirituale dell'uomo è continuamente legata al mondo esteriore dal quale riceve impulsi ed oggetti per la sua conoscenza; non così invece l'attività di Dio che ha il suo unico fondamento nel suo proprio Essere. Dio non può in alcun modo venir influenzato o determinato dall'esterno. La conoscenza divina è assoluta, immediata, non causata.

5) È una conoscenza *intuitiva*, e per conseguenza, *infallibile*. Negli uomini la conoscenza diretta è chiamata « intuizione ». Noi attribuiamo questo nome alla conoscenza di Dio per caratterizzarne l'immediatezza. Evidentemente non pensiamo, con ciò, ad un « occhio » o ad un « organo » spirituale di Dio. Da questa intuizione immediata risulta inoltre, la *limpidità*, la chiarezza, la precisione e la sicurezza della conoscenza divina (Ebr. 4, 13).

6) La conoscenza divina è *efficace* (efficax) solo in unione con la volontà, non da se stessa (per se); nondimeno illumina la volontà di Dio, come nell'artista, e le presenta le idee e i fini da realizzare. E Dio non vuole e non *opera* tutto ciò che *sa:* non realizza tutti i possibili, non fa il male. *La sua conoscenza è più estesa della sua volontà.*

3. Benchè la scienza di Dio sia assolutamente eterna, semplice ed assoluta, tuttavia, riguardo agli oggetti ai quali si riferisce, si può variamente dividere. Così abbiamo:

1) La scienza *necessaria* e la scienza *libera* (scientia necessaria et libera). La prima si riferisce a ciò che esiste necessariamente, quindi a Dio e alle sue idee eterne; la seconda si riferisce a ciò che è stato liberamente voluto, quindi alle cose create, come pure ai loro mutamenti e sviluppi.

2) La scienza *speculativa* e la scienza *pratica* (sc. speculativa et practica). La prima è la calma contemplazione dell'essenza divina e delle idee eterne; la seconda si riferisce alla realizzazione di una parte delle idee di Dio nella creazione. La scienza pratica di Dio è in qualche modo il *piano creatore* che deve realizzarsi. In quanto scienza che ha presieduto alla creazione prende il nome di *sapienza* divina (Salmo 103, 24; Sap. 7, 21). S. Tommaso, S. th. I, 14, 16.

3) La scienza di *approvazione* e la scienza di *riprovazione*, o la scienza del *bene* e quella del *male* (sc. approbationis et reprobationis). La prima si riferisce a Dio, principio di ogni bene, e a tutto ciò che le creature operano secondo la sua volontà (Gen. 1, 31; Sap. 9, 9); la seconda è diretta contro il

male che Dio non vuole ed anche, in questo senso, non conosce (Mt. 7, 23; 25, 12) e non riconosce. *Come* Dio conosca il male vedremo più avanti.

4) La scienza di semplice *sapere* e la scienza di *visione* (sc. simplicis intelligentiae et sc. visionis). La prima ha per oggetto ciò che è semplicemente possibile, di conseguenza ciò che ha un essere non contraddittorio, idealmente presente nell'intelligenza divina, ma che non sarà mai realizzato dalla volontà di Dio. La scienza di visione comprende tutto ciò che in qualsiasi tempo e in qualunque modo esiste realmente. Dio *vede* solo ciò che è reale, ciò che non è reale lo *sa* semplicemente. Benchè Dio appartenga al reale e sia anzi la realtà suprema, lo si esclude dagli oggetti della scienza di visione, perchè egli non è un essere *realizzato*. La scienza ch'egli ha di se stesso si chiama scienza di contemplazione (sc. contemplationis).

A partire dal 1600 un certo numero di teologi con *Molina* distinguono ancora la scienza *media* (sc. media) e la pongono tra la scienza di visione e la scienza di semplice sapere. Si considera come suo oggetto ciò che pure appartenendo al dominio del semplice possibile, è tuttavia prossimo ad essere realizzato perchè questa realizzazione dipende da certe *condizioni* che, del resto, non saranno mai attuate ma che, se fossero attuate, la renderebbero certa. Con questa scienza media si spera di superare alcune difficoltà che si presentano nella dottrina della grazia (efficace). Il nome di scienza media vuol significare che il suo *atto,* e particolarmente il suo *oggetto,* stanno di mezzo alle due scienze sopraddette. Siffatta specie di prescienza delle verità future *condizionali* costituisce un celebre punto di discussione tra i Molinisti e i Tomisti. Quest'ultimi rifiutano di ammettere la scienza media, e ordinano tutte le verità sia sotto la scienza di semplice sapere sia sotto la scienza di visione. Per una più ampia spiegazione cfr. § 124.

§ 34. - L'oggetto della conoscenza divina.

1. Dio conosce in modo perfettissimo tutto ciò che in qualche guisa può essere oggetto di conoscenza; egli è onnisciente. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio Vaticano* dichiara: « Deum esse intellectu... *infinitum* » ed estende espressamente la scienza di Dio anche alle « azioni libere future » (Denz. 1784). Tutto ciò dunque che in qualche modo è e quindi ha carattere di verità Dio lo conosce.

Prova. - Che Dio sia dotato di una capacità di conoscenza perfetta, l'abbiamo già provato con la rivelazione. Ci rimangono da raccogliere le prove per dimostrare che Dio conosce anche ciò che è *difficilmente* conoscibile, come i pensieri e i sentimenti del cuore umano, gli avvenimenti del *futuro* ed anche ciò che è *possibile.*

Dio conosce subito il grande cambiamento interiore sopravvenuto nei nostri progenitori col peccato (Gen. 3, 9), il sacrificio di Noè dopo il diluvio (Gen. 8, 21), la preghiera di Agar fuggente nel deserto (Gen. 16), quella di Eliezer nella terra straniera (Gen. 24). Egli conosce i fatti e le azioni degli abitanti di Babele (Gen. 11), i delitti di Sodoma

(Gen. 18), l'oppressione d'Israele in Egitto (Es. 3, 9). Se pare talvolta, da principio, che la scienza di Dio si fondi sull'*esperienza*, i *Profeti* però affermano anche la conoscenza del *futuro* che è la base di ogni profezia. « Ego sum Deus... annuntians ab exordio novissimum, et ab initio quae necdum facta sunt » (Is. 46, 9 ss.). « Priusquam te formarem in utero, novi te » (Ger. 1, 5). « Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita » (Eccli. 23, 29). « A saeculo usque in saeculum respicit et nihil est mirabile in conspectu eius » (Eccli. 39, 25). Sulla sua scienza si regge l'*ordine del mondo* (Giob. 28, 23-28; Salmo 146, 4). Il *tema* dell'onniscienza viene sviluppato nel Salmo 138 e nell'Eccli. 42, 18-26. La *conoscenza dei cuori*, conoscenza di per sè inaccessibile, è attribuita espressamente a Dio (Giob. 42, 2; Prov. 16, 2; Eccli. 23, 28). Geremia chiama Dio colui che scruta « le reni e i cuori » (11, 20; 17, 10; 20, 12), espressione questa che in seguito entra nell'uso corrente (cfr. Lc. 16, 15; Atti 1, 24; 15, 8; Rom. 8, 27). Dio è « il Padre che vede nel segreto » (Mt. 6, 4, 6), davanti gli occhi del quale « *tutto* è nudo e scoperto » (Ebr. 4, 13). Egli conosce ciò che è più insondabile: « Lo Spirito (di Dio) scruta tutto, anche le profondità della divinità » (I Cor. 2, 10).

I Padri. - Le loro testimonianze non aggiungono gran che alle prove della Bibbia. *S. Ignazio*: « Nulla è nascosto al Signore, anche i nostri segreti sono sotto i suoi occhi » (Eph. 15, 3). « Egli esamina tutto, scrive *S. Policarpo*, e nulla gli è sconosciuto, nè le risoluzioni, nè i pensieri, nè qualsiasi segreto dei cuori » (Phil. 4, 3). *S. Ireneo* dice che la scienza divina si estende ad ogni essere, a tutto ciò che è fatto e si fa, « talchè niente di ciò che è stato, di ciò che è e di ciò che sarà sfugge alla conoscenza di Dio, ma ogni cosa riceve ed ha ricevuto dalla sua Provvidenza forma ed ordine, numero e grandezza » (Adv. h. 2, 26, 3). È nota l'espressione di *Tertulliano*: « Dio ha tanti testimoni della sua onniscienza quanti sono i profeti che ha suscitati » (Adv. Marc. 2, 5). A motivo della indipendenza e della chiarezza con le quali Dio conosce il futuro come *presente*, i Padri gli rifiutano persino la *prescienza* e dicono che egli ha una scienza semplice, cioè non conosce le cose prima che avvengano, ma le vede sempre presenti davanti a sè. S. Agostino, rispondendo ad una questione in cui gli si chiede se in Dio vi possa essere « pentimento » benchè egli sappia tutto « in antecedenza », afferma che ciò non è stato detto nella Scrittura se non in modo umano. Così non si può dire che Dio abbia una prescienza, perchè per lui non vi è futuro (Ad Simplic. 2, 2).

La ragione deduce l'onniscienza di Dio anzitutto dalla sua causalità universale. Effettivamente, se Dio, Creatore cosciente, ha tutto ordinato in peso, misura e numero (Sap. 11, 21), bisogna pure che conosca la sua opera, nella sua esistenza e natura, nelle sue possibilità e qualità sino ai minimi particolari. Inoltre la deduce dall'onnipresenza essenziale di Dio nelle cose. L'attività di Dio è così *perfetta* quanto il suo Essere: « Tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo », dice S. Tommaso (S. th. I, 14, 3 c.; cfr. I, 14, 5 c.). Per conseguenza, ogni opinione, ogni esitazione è in lui impossibile.

Solo Dio è onnisciente, e la sua onniscienza è assolutamente incomuni

cabile perchè identica all'Essere divino. L'anima stessa di Cristo non era capace di un tale attributo e non può essere chiamata « onnisciente »; se si dice che *Cristo* è onnisciente ciò è unicamente in rapporto al Logos, al quale solo si può attribuire questa perfezione.

2. Determinazione teologica più precisa. - Dio stesso è l'oggetto *primario* e *formale* della propria conoscenza, ogni altra cosa non è che oggetto *secondario* e *materiale*. In altre parole: Dio conosce perfettamente se stesso e in se stesso conosce perfettamente ogni altra cosa.

1) La conoscenza che Dio ha di se stesso. - Dio conosce se stesso, ed in modo perfetto, *comprensivo* o completo, cioè quanto è conoscibile; si conosce immediatamente, da se stesso, e non si può affatto dire che prenda coscienza di sè attraverso le creature e nelle creature. Questa conoscenza di se stesso è un atto assolutamente *necessario* ed eterno (scientia necessaria).

La *Scrittura* attesta ripetutamente questa verità (cfr. Mt. 11, 27; Giov. 10, 15; I Cor. 2, 10) e la *ragione* la deduce dalla nozione di Dio, Essere perfetto, assoluto, al quale non può mancare alcuna perfezione. Evidentemente la perfezione che meno d'ogni altra può mancare alla Personalità spirituale assoluta è la coscienza di sè (S. th. I, 14, 2 e 3). Che solo Dio possa conoscersi comprensivamente l'abbiamo già esposto più sopra. La conoscenza comprensiva di sè non implica la finitezza di Dio; come il suo essere, così la sua *autocoscienza*, ossia la penetrazione di se stesso col suo proprio pensiero, è infinita. Benchè Dio si conosca da *se stesso*, le *cose* possono tuttavia essere, per lui, come specchi del suo Essere. Egli si conosce nelle cose, in quanto esse sono il *fine* e l'*oggetto materiale*, e non la causa formale, della sua scienza e perchè, create secondo le sue idee eterne, sono *immagini* della sua essenza. « Deus se ipsum videt in se ipso... Alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso » (S. th. I, 14, 5).

2) La conoscenza di ciò che è al di fuori di Dio. - a) Il *reale*. Dio conosce ogni realtà finita. La sua conoscenza del mondo si estende a tutto ed a ciascuna cosa, alla totalità ed ai particolari, alle cose più grandi ed alle più piccole. Egli conosce tutte le cose sotto ogni loro aspetto e rapporto, con tutte le loro possibilità e qualità, con tutte le loro leggi e azioni. E le conosce come *eternamente presenti*, senza distinzione di passato, di presente o di futuro. Questa conoscenza divina del mondo porta il nome speciale di *onniscienza.*

La prescienza e la libertà umana. - Ma se Dio sa tutto, se prevede tutto in modo assolutamente infallibile, non sarà necessario che tutto avvenga secondo le leggi immutabili della predestinazione? Per ciò che riguarda gli avvenimenti naturali non liberi (*necessario* futura), lo possiamo ammettere senza difficoltà, anzi s'impone. Ma che dire degli avvenimenti liberi (*libere* futura)? Se Dio sa in antecedenza il risultato della decisione, sembra che alla creatura libera non resti più alcuna *scelta*. Per risolvere questa grave obiezione, si sono tentate finora *tre vie*, di cui una sola, la media, è accettabile. Gli uni hanno rigettata la prescienza divina, come *Cicerone* (cfr. S. Agostino, Civ. 5, 9), *Marcione* (Tertull., Adv. Marc. 2, 2, 5), i *Sociniani;* questi ultimi sostenevano che la conoscenza divina è successiva. Altri invece rigettavano la li-

bertà umana, come i *Predestinaziani*. Ora, la prescienza divina e la libertà umana sono verità intangibili. Già i Padri, come *Origene* (C. Cels. 2, 20), *S. Agostino* (De lib. arb. 3, 3 ss.), *S. Gerolamo* (In Jer. 26, 3), hanno offerto la vera soluzione, l'unica possibile, paragonando la prescienza divina che è in realtà una intuizione attuale, eterna, alla conoscenza intuitiva umana e dandole il carattere di *concomitanza* e non di *causalità*. Essi insegnano che *Dio conosce in precedenza le nostre azioni libere perchè esse avverranno nel futuro, ma non avvengono perchè egli le ha conosciute in precedenza.* Come la nostra *memoria*, dice S. Agostino, non impone una necessità agli avvenimenti del passato, così la prescienza divina non l'impone a quelli del futuro.

È vero che con questa formula i Padri non hanno interamente risolto il problema e le Scuole si sono sforzate più tardi di chiarirlo maggiormente. Soprattutto non si deve intendere la formula dei Padri nel senso che Dio in qualche modo conosca gli atti liberi nella loro realizzazione, ossia in se stessi, e che *da essi* tragga la sua conoscenza. Se così fosse, la scienza divina sarebbe dipendente dalle creature e perderebbe il suo carattere di assolutezza; di più, si ridurrebbe ad un sapere *congetturale probabile* e non avrebbe più nulla della chiarezza e della sicurezza infallibile dell'onniscienza. Al contrario, bisogna che Dio conosca gli atti liberi eternamente, prima della loro realizzazione, indipendentemente da essi e dalle loro cause create. Ma come avviene ciò? Dove risiede il *principio* di questa conoscenza? Vedremo tra poco la risposta delle Scuole. Pel momento rileviamo che tutti i teologi difendono con S. Agostino le due verità (utrumque amplectimur): la prescienza divina e la libertà umana: sono verità che conosciamo sia dalla rivelazione, sia per via di ragione benchè la loro intima conciliazione presenti per noi serie difficoltà.

b) *Il possibile.* Ogni reale è stato prima un possibile. Il fondamento della possibilità è la non contraddizione interna o intelligibilità delle *cose*. Se il fondamento *prossimo* della possibilità consiste nell'intelligibilità dell'essenza delle cose, che si compone di elementi compatibili, il suo fondamento *ultimo* si trova in Dio, il quale, nell'idea comprensiva che ha di se stesso, non conosce solamente le sue infinite perfezioni, ma anche come queste perfezioni siano *imitabili* in una infinità di enti che possono in ogni momento venir realizzati dalla sua *onnipotenza*. Il possibile, in quanto fondato nell'Essenza di Dio, possiede i suoi attributi: è infinito e necessariamente conosciuto da Dio. I possibili non sono che le *idee eterne* di Dio. Dio ha voluto realizzarne una parte nella Creazione, la quale costituisce il campo del *reale*. Ma nel reale stesso si trovano, in potenza, innumerevoli possibilità che risultano dalle mille relazioni delle cose tra loro. Il possibile fondato nella potenza attiva e passiva delle creature è quello di cui trattiamo qui. E' un essere ideale e non reale, un essere in potenza e non in atto. Assolutamente distinto dall'Essere divino, è tuttavia, in un certo senso, infinito, in quanto nelle creature vi è una *possibilità* illimitata di divenire e di cambiamento. Ora Dio conosce tanto il numero delle cose, quanto la infinita possibilità di cambiamento e di rinnovamento che si trova in esse: conosce dunque una quantità o un numero infinito. Ma se questo numero infinito rappresenti, nell'intelligenza divina, una infinità attuale, o solamente potenziale, è controverso. Poichè Dio conosce tutto in *un solo* atto eterno e per conseguenza simultaneamente, questa infinità dev'essere, anch'essa, una infinità attuale.

I futuri condizionati (conditionate futura). - Nello stesso modo che

sopra, a proposito del reale, abbiamo trattato a parte le azioni umane libere, ora, a proposito del possibile, studiamo il futuro condizionato. Ciò che è puramente possibile non passerà mai dal campo della possibilità a quello della realtà, altrimenti apparterrebbe al reale. Tra i possibili si distingue ancora una classe speciale, quella delle *azioni libere* che si realizzerebbero sicuramente nel futuro se alcune condizioni esteriori fossero poste, ma che per difetto di queste condizioni non si realizzeranno mai e non avranno mai che un essere possibile e una verità ideale. Queste azioni sono *conoscibili* e quindi necessariamente conosciute da Dio.

La Scrittura e la Tradizione ce lo insegnano in modo preciso. Per l'A. Testamento ricordiamo solamente la Sap. 4, 10-11, dove Dio chiama a sè il giusto con una morte prematura perchè non sia travolto più tardi nella tentazione che lo farebbe cadere nella perdizione (cfr. anche I Re 23, 10-13; Ger. 28, 14-17). Quanto al Nuovo, *Cristo* prevedeva che Tiro e Sidone si sarebbero convertite per i suoi miracoli, se avesse esercitato il suo apostolato in quelle città (Mt. 11, 21-22).

I *Padri* hanno avuto più volte occasione di trattare espressamente di questa prescienza di Dio. Soprattutto per rispondere ai *dualisti* i quali si scandalizzavano che Dio avesse creato l'uomo, mentre avrebbe dovuto sapere necessariamente, se fosse stato davvero il Dio *buono,* che, in determinate condizioni l'uomo avrebbe peccato. Tertulliano, S. Ireneo, S. Gregorio Nisseno affermavano, contro questa obiezione, la prescienza divina e la libertà umana, come pure la colpa che Dio non aveva voluto impedire. Inoltre l'elezione di *Giuda* all'apostolato costituiva un grave enigma. Infine *S. Agostino* ebbe a difendere questa prescienza divina contro i *Semipelagiani.* Egli li invitò a rispondere alla questione: perchè Dio non ha tolto dal mondo i buoni che dovevano poi diventare cattivi, come ha fatto con l'adolescente di cui parla la Sap. 4, 11. « Forse che egli non l'ha saputo? Oppure non ha *preveduto* le loro cattive azioni future? Ora non si può accettare nè l'una nè l'altra tesi senza la più grande aberrazione e follia » (De corrept. et grat. 8, 19). Così dunque, secondo S. Agostino, Dio poteva impedire le azioni libere future; egli le conosceva in precedenza come futuri condizionati. Quando gli avversari vollero trarre false conseguenze dalla prescienza divina, dicendo che Dio *ricompensa* e *punisce* come reali le azioni future condizionate, accordando e negando la grazia del battesimo ai fanciulli e la grazia della perseveranza agli adulti in ragione dei meriti e dei demeriti previsti, S. Agostino combattè solo l'illogicità di questa conclusione senza attaccare la prescienza (De anima et eius orig. 1, 12, 15). Su S. Agostino si veda *Tournely,* De Deo et div. attr. q. 16, a. 2, c. 3; *K. Kolb,* Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin, 1908.

La *ragione* deduce la prescienza dalla perfezione di Dio, dalla necessità del governo del mondo dove tutto deve essere sapientemente previsto e ordinato e niente può essere lasciato al caso, se si vuole mantenere la retta fede cristiana nella Provvidenza.

§ 35. - Il mezzo della conoscenza divina.

La conoscenza *umana* intellettiva si fonda su tre mezzi: il medium *sub quo* (lumen intellectus agentis), il quale illumina le immagini sensibili (phantasmata) e fa conoscere ciò che vi è in esse di intelligibile, come la luce del sole rende le cose visibili; il medium *quo* (species intelligibilis) o la specie intelligibile per la quale la nostra intelligenza afferra le cose esteriori e se le assimila; infine il medium *in quo* (m. cognitum) o una cosa per la quale perveniamo alla conoscenza di un'*altra*, come per es. nell'effetto conosciamo la causa; questo mezzo sta all'intelletto come lo specchio, in cui si vede una cosa, sta alla vista corporale. Cfr. *S. Tommaso*, Quodl. 7, a. 1.

La dottrina comune dei teologi è che Dio ha l'intuizione *immediata* di se stesso, ossia che egli si conosce in se stesso e da se stesso. Dopo quanto abbiamo detto sopra, ciò non ha bisogno di essere maggiormente dimostrato. Essi affermano inoltre che Dio conosce tutto il creato *mediatamente*, non nelle cose e per mezzo delle cose, ma per la sua propria essenza, onde se si vuole tener conto dei mezzi di conoscenza sopra citati, *egli ha tutti questi mezzi in se stesso*, nella sua essenza.

Poichè Dio è indipendente dalle creature, tanto nel suo essere quanto nel suo agire, è impossibile che l'intelligenza divina sia *determinata* a conoscere dal di fuori. Non vi è in Dio alcuna sorta di potenzialità, tanto meno una potenzialità che debba essere attuata dall'esterno. Dio conosce tutto il creato *mediatamente*, non però per mezzo delle cose e nelle cose, ma in se stesso. Egli stesso è l'*oggetto primario* e *formale* della propria conoscenza; tutto il resto non è che l'oggetto *secondario* e *materiale*, nel senso che, *logicamente*, non è conosciuto che in secondo luogo, non come una cosa che determini formalmente la sua intelligenza a conoscere, ma solo come termine e *oggetto materiale* dell'atto conoscitivo. *S. Tommaso*: « Deus primo et per seipsum solum cognoscit » (C. Gent. 1, 48). « Alia autem a se videt, non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso » (S. th. I, 14, 5). Dio conosce tutto, se stesso e le cose create *con un solo ed unico atto indivisibile* della sua intelligenza assoluta, anche se l'oggetto finito fosse di una moltitudine innumerevole e di varietà infinita.

Per quanto questa verità sia luminosa, la sua applicazione alle categorie particolari degli oggetti di conoscenza, e specialmente alle *azioni future libere*, non manca di presentare serie difficoltà. Si tratta qui del mezzo (m. in quo) della conoscenza divina. « In questo problema inestricabile, difficile ed oscuro... quasi tutto è controverso » (Pohle). Noi ci accontenteremo di porre in rilievo i punti seguenti.

1. Il mezzo in cui Dio conosce il reale. - Dio conosce il *reale* in se stesso come causa prima *esemplare* ed *efficiente*. Egli lo conosce tanto nel suo essere ideale eterno quanto nel suo essere reale temporale. Tuttavia riguardo a questo ultimo punto si sono formate *tre* opinioni: a) Dio conosce l'essere

reale creato, solo in se stesso e per conseguenza solo mediatamente (i Tomisti e un certo numero di Molinisti celebri); b) egli lo conosce mediatamente nelle cose stesse, tuttavia senza m. *in quo* come pure senza « species propria » delle cose, ma nella sua propria essenza che è come la « species intelligibilis » di tutte le cose (Scoto, Occam, Biel, Becano, Vasquez); c) egli lo conosce immediatamente, tanto nelle cose quanto nella sua essenza (Scotisti e Molinisti). Bisogna anche notare che la maggior parte dei Molinisti trova il « medium quo » della conoscenza dell'essere contingente nella sola essenza divina, onde essi insegnano qui il carattere mediato della conoscenza di Dio. Similmente, a lor parere, non vi è, senza Dio, nè essere nè verità. La prima di queste tre opinioni è quella della maggioranza dei teologi e la meglio fondata.

Il mezzo in cui conosce le azioni libere. - Anche qui le azioni libere richiedono di essere trattate a parte. Si è già detto che Dio le conosce da tutta l'eternità, prima che siano compiute. Ci si domanda come ciò avvenga, ossia in qual modo Dio le preconosca. Ci si rende subito conto che vi è una vera difficoltà, quando si pensi che la volontà è libera, che i motivi esteriori non la costringono all'azione, ma che, malgrado l'interna inclinazione e i motivi pressanti, essa si determina liberamente. L'uomo stesso non sa in precedenza come, in certe circostanze, si deciderà. Come può saperlo un altro? Dove si trova il mezzo che potrà dare la certezza assoluta della scelta reale futura? Una certezza probabile e congetturale non converrebbe all'Essere perfetto di Dio e lo farebbe dipendere dall'avvenimento creato.

Nella *soluzione* di questo problema si oppongono le celebri Scuole designate col nome di Tomismo e Molinismo. Ritroveremo la controversia nella dottrina della grazia. Qui si tratta dell'atto libero *naturale,* là si tratterà dell'atto libero *soprannaturale* emesso sotto l'influenza della grazia efficace. Nel *trattato della grazia* studieremo i diversi sistemi escogitati per risolvere il problema; qui ci limitiamo a delineare brevemente i due sistemi principali.

Il Tomismo. - Il teologo domenicano Bañez († 1604) passa generalmente come il *fondatore* di questo sistema, ma la Scuola tomista vuol risalire a S. Tommaso. Il sistema parte dalla *volontà* di Dio che in *decreti eterni, immutabili, liberi,* ha fissato in precedenza a quali atti liberi l'essere ragionevole sarà *mosso* nel futuro. In questa eterna *predeterminazione* Dio possiede un mezzo infallibile per conoscere con certezza le azioni future libere. I *peccati* stessi sono conosciuti da Dio in questo modo; tuttavia Dio non li vuole, li permette soltanto. Perciò si distingue qui un decreto *permissivo* per il quale Dio *tollera* la malizia dell'atto libero, e un decreto *positivo* per il quale egli predetermina l'essere naturale di questo atto, l'atto come tale nella sua essenza fisica.

Il Molinismo. - È stato fondato dal Gesuita spagnolo *Molina* († 1600). Egli parte dalla *scienza* di Dio (la sua conoscenza). Secondo questo sistema, l'ultima spiegazione non si può trovare nella volontà divina perchè con i decreti fisici, la libertà non potrebbe esistere e perchè, in rapporto alle azioni cattive, tali decreti sono inconcepibili, poichè farebbero Dio autore del peccato. Bisogna piuttosto credere che Dio preconosca con certezza le azioni libere per mezzo della cosiddetta scienza media. In virtù di questa scienza (tale è l'insegnamento dell'*antica* Scuola rappresentata da Molina, Bellarmino, Becano) Dio penetra e conosce a fondo ogni volontà creata e sa così eternamente a

quali atti si deciderà. A siffatta teoria della *supercomprensione* della volontà creata, i Molinisti posteriori sostituirono quella dell'*eterna verità oggettiva* di tutti gli atti liberi futuri. Considerano, ad esempio, verità oggettiva esistente da tutta l'eternità che Pietro avrebbe rinnegato il Signore e Giuda l'avrebbe tradito. Dio conosce tutto ciò che è vero e per conseguenza anche questa verità, poichè la sua conoscenza non sarebbe *perfetta* se qualche cosa gli sfuggisse. « *Cardo* totius controversiae in quaestione vertitur, utrum futuribilia in se veritatem determinatam habeant et sic termini divini scientiae esse possint dependenter an independenter a quibusdam decretis divinis, quae voluntatem liberam praedeterminent » (Lercher).

I *Tomisti* obiettano che tutto ciò che è vero deve avere una *causa*. Il *futuro* Pietro non potrebbe causare la verità oggettiva *eterna* e questa verità eterna non esisterebbe indipendentemente da Dio. Il Pietro temporale e reale sarebbe un Pietro possibile eterno; ma uomini puramente possibili, ossia semplici idee di uomini, non possono porre alcuna azione reale. Nè sarebbe maggiormente possibile porre Dio in relazione con una verità che non ha il suo fondamento in lui come sua causa prima. S. Agostino giudica un « sacrilegium » far dipendere la conoscenza, che Dio ha delle cose, dalle cose stesse.

2. Il mezzo in cui Dio conosce il possibile. - Il *possibile* concepito come *puramente possibile* (mere possibile), sia esso fondato nell'Essere di Dio o nella potenza attiva o passiva delle creature, è conosciuto da Dio da tutta l'eternità nella sua propria essenza. In realtà qui non ci occupiamo che del possibile extra-divino il quale rimarrà sempre nello stato di semplice possibilità. Ora non si fa questione sul modo con cui Dio conosce il possibile dipendente dalla creatura *non libera,* mentre invece la controversia segnalata più sopra riappare immediatamente quando si tratta del possibile libero futuro o del cosiddetto futuribile. Sotto tale aspetto la questione ha un interesse tutto particolare, perchè tocca molto da vicino il problema della nostra salute eterna o della nostra dannazione.

Se era vero da tutta l'eternità che, nell'ordine *attuale* di salvezza, Pietro si sarebbe convertito e Giuda no, e se, nell'ipotesi di un *altro* ordine *possibile* che Dio conosceva e poteva realizzare, anche Giuda sarebbe stato salvo, si vede immediatamente la gravità e l'importanza del problema e come la sua soluzione abbia impegnato vivamente i teologi. La questione diventa particolarmente importante quando si considera in rapporto agli atti *soprannaturali* di salvezza degli uomini.

Se già il problema della conoscenza delle azioni libere *reali* è velato da una grande *oscurità,* tanto più lo sarà quello della conoscenza delle azioni future *condizionate.* Quando si tratta del possibile *non libero,* troviamo tanto nell'Essere di Dio quanto nella natura e nelle disposizioni della creatura un certo punto di appoggio per la nostra conoscenza. Similmente le azioni libere future hanno, una volta realizzate, un *essere proprio* che serve in certo modo a spiegare come possano essere conosciute (Molinisti). Le azioni libere *condizionatamente possibili,* invece, non saranno mai realizzate, e perciò non appartengono al gruppo dei possibili che comprende le verità eternamente *necessarie,* poichè solo sotto una *condizione,* che non sarà mai realizzata, esse hanno l'essere e la verità. E tuttavia l'intelligenza divina deve pure cono-

scerle e penetrarle fino nei minimi particolari, se deve essere *in sè* perfetta e costituire la luce abbagliante della Provvidenza. Ma come, in *quale modo,* Dio conosce questi atti liberi possibili?

Il Tomismo oggi ammette generalmente la realtà di questa conoscenza e risponde, conseguente ai suoi princìpi, che Dio conosce anche queste azioni negli eterni *decreti della sua volontà.* Naturalmente questi decreti non sono i decreti *assoluti* di cui si è parlato sopra, altrimenti le azioni libere sarebbero *reali.* Questi decreti si concepiscono piuttosto come *ipotetici, condizionali.* Il decreto assoluto è una decisione di agire senza considerazione del soggetto e dell'oggetto, per es.: io voglio scrivere. Ma tal decisione può essere accompagnata da una condizione e, inoltre, il compimento di questa condizione può dipendere sia dal soggetto agente sia da un altro, per es.: scriverò se *io* tornerò a casa oppure se *tu* verrai a trovarmi. In quest'ultimo caso, la volontà di scrivere è *soggettivamente assoluta, oggettivamente condizionata.* Appunto di tal genere devono essere i decreti ipotetici della volontà di Dio (decreta absoluta ex parte subjecti, conditionata ex parte subjecti, o più brevemente « objective conditionata »). I decreti della volontà di Dio sono oggettivamente assoluti, in quanto essi contengono una decisione *reale* con la forza di una predeterminazione effettiva, ma essi sono oggettivamente condizionati, in quanto sono legati ad una condizione che Dio non vuole compiere, benchè lo possa, ciò che fa sì che la forza della predeterminazione non possa realizzarsi. Non bisogna confondere questi decreti con quello della divina volontà assoluta di salvezza, che è legato oggettivamente alla condizione della cooperazione umana con la grazia.

I *Molinisti,* come già abbiamo visto sopra, criticano siffatta teoria affermando che essa mette in pericolo la libertà umana e fa apparire Iddio come l'autore del peccato. Perciò riaffermano, e con maggiore insistenza, che è *inutile e superfluo* ammettere tali decreti; nè vale ammetterne un *numero* infinito poichè non si avrebbe altro risultato che di estendere la scienza divina. Dio decreterebbe per sapere ciò che decreta, il che è un circolo vizioso.

Il *Molinismo* sviluppa precisamente su questo settore la sua teoria della scienza media e respinge ogni specie di predeterminazione fisica. Dio vede in antecedenza, *prima di tutti i decreti della sua volontà,* i quali naturalmente non sono negati, ma posti in secondo piano, ciò che farebbero gli esseri liberi particolari nei diversi ordini possibili del mondo e nelle diverse circostanze naturali e soprannaturali possibili; egli vede coloro che collaborerebbero liberamente con il suo concorso e coloro che rifiuterebbero di collaborare. Allora decide, in un secondo atto di volontà, di realizzare con la creazione un piano determinato del mondo nel quale i tali esseri liberi saranno salvati liberamente, i tali altri si perderanno liberamente. Così la scienza media si confonde con la scienza di visione.

Naturalmente l'imbarazzo insorge doppiamente quando si tratta del *mezzo nel quale* Dio attinge questa conoscenza precisa. Non vi è verità eterna senza una causa eterna della verità. E quand'anche questa causa vi fosse, Dio sarebbe determinato da essa dall'esterno, ciò che è assurdo. Di fronte alla difficoltà di dare una risposta inattaccabile, un certo numero di Molinisti moderni si accontenta di attenersi al *fatto* della scienza media, che sembra loro richiesta dalla rivelazione e dalla ragione; quanto alla questione del *fonda-*

mento ultimo e del *modo* di questa scienza, essi con Kleutgen la dichiarano insolubile e la lasciano senza risposta.

Si potrebbe pensare che si tratti qui di una controversia del tutto teorica. Avremmo forse ragione se la questione concernesse solo il modo della conoscenza divina, ma essa risorge ancora con tutta la sua importanza nella *dottrina della grazia.*

Una questione puramente speculativa e senza alcuna importanza pratica e religiosa è quella di sapere se Dio conosce una moltitudine « actu infinita ». Molti distinti teologi lo affermano. La questione è chiara per quanti ammettono la possibilità di una creazione eterna.

II. La volontà divina

§ 36. - Realtà, perfezione, divisione.

1. Dio possiede una volontà infinitamente perfetta. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il Concilio *Vaticano* dice: « Deus intellectu ac voluntate... infinitus » (s. 3, c. 1). Inoltre pone in particolare rilievo la volontà libera di Dio nella creazione (ivi, Denz. 1782 ss.). La volontà delle *creature* ragionevoli consiste nella capacità di autodeterminarsi ad agire: all'essenza della volontà appartiene la *libertà;* le creature senza volontà, invece, sono rette dalle leggi necessarie della natura. L'intelligenza è la luce della volontà; la volontà da sola è cieca. Essa tende al *bene* che la conoscenza le presenta. È vero che anche la volontà spirituale è dominata da una legge interna di *necessità,* in quanto il *desiderio di felicità* è l'atto fondamentale ed immutabile della sua natura (voluntarium necessarium). Tuttavia, sia rispetto all'*oggetto* nel quale ripone il bene ultimo della sua felicità sia rispetto ai *mezzi* con i quali cerca di conseguire questa felicità, rimane libera. L'intelligenza e la libertà che costituiscono la nobiltà della personalità creata, sono anche la nobiltà della personalità assoluta di Dio.

Non vi è peggiore degradazione dell'Essere divino di quella del *panteismo,* che attribuisce all'Essere assoluto una tendenza incosciente e puramente naturale verso fini non conosciuti. Il panteismo distrugge la nozione di un Dio personale e sopprime ogni vera religione. Un essere dominato da una irresistibile forza cieca che lo spinge ad evolversi e ad assumere varie forme, non ha nessuna caratteristica della divinità. È assolutamente impossibile avere con quest'essere relazioni religiose personali. Si potrà, semmai ammirare la sua forza infinita di evoluzione, ma ci lascia indifferenti. La volontà di Dio deve essere una volontà spirituale cosciente, libera, personale. Ce lo attesta la rivelazione e ce lo dimostra la ragione.

Prova. - L'Antico Testamento comincia con gli atti straordinari della volontà di Dio nella Creazione, nelle grandi sanzioni, nel governo d'Israele. Sin dal principio si afferma più la forza illimitata della

volontà di Dio che quella della sua conoscenza. Dio fa ciò che gli piace: « Deus autem noster in coelo omnia *quaecumque* voluit fecit » (Salmo 113 b, 3; cfr. 134, 5-6; Giob. 41, 1-2; Ger. 27, 5). La volontà santa di Dio è la norma decisiva della *moralità*. Egli dà i comandamenti e veglia sulla loro osservanza (Es. 20; Deut. 5).

Gesù Cristo ha, senza dubbio, un po' *attenuato* la severità della volontà divina facendo spiccare la bontà e la sapienza che l'accompagnano (Mt. 5, 45; 6, 25-34); ma ha pure accentuato la sua sovranità e la sua indipendenza. « Sia fatta la tua volontà, come nel cielo, così in terra » (Mt. 6, 10), ecco la legge fondamentale della sua predicazione e anche della sua vita (Giov. 4, 34; 6, 38; Mt. 26, 39). Gli *Apostoli* fanno dell'insegnamento di Gesù sulla volontà salvifica di Dio l'oggetto principale della loro predicazione. Tuttavia *S. Paolo* restituisce a questa volontà di salvezza, che per la sua stessa nozione è *bontà,* un elemento preso dall'Antico Testamento, un elemento cioè di severità, accentuando l'indipendenza di Dio che non deve render conto a nessuno. All'obiezione: « Chi può resistere alla sua volontà? », egli risponde: « O uomo, chi sei tu per contendere con Dio? » (Rom. 9, 19-20; cfr. i cc. 9-11).

I Padri. - Non è necessario cercare le loro testimonianze sulla *volontà di Dio in generale,* tanto la cosa è chiara. Polemicamente essi hanno sostenuto la libertà della volontà di Dio contro il *fatalismo* dei pagani. Rileviamo ancora che, come S. Paolo, essi hanno trattato a parte della volontà salvifica (S. Agostino, S. Giovanni Crisostomo, S. Giovanni Damasceno) e che, per la soluzione della difficoltà, hanno introdotto nella teologia la distinzione tra la volontà *antecedente,* assoluta, con la quale Dio vuole la salvezza di tutti e la volontà *conseguente,* condizionale, con la quale vuole la salvezza di coloro che realmente si salvano.

La ragione riconosce che Dio deve possedere, in modo eminente, la perfezione che egli ha dato alle creature. Senza volontà divina libera non vi sarebbe nè creazione nè governo del mondo. Secondo la filosofia, la volontà segue la conoscenza, la cosa conosciuta diviene immediatamente oggetto dell'appetito. La tendenza incosciente nelle creature impersonali non può derivare che da una volontà libera e cosciente come ultima causa, e non può spiegarsi da se stessa, come pretendono Schopenhauer, Hartmann, i panteisti. Al di sopra e prima di ogni tendenza ed ogni volontà creata, vi deve essere, come loro causa suprema, una volontà esistente da se stessa, assoluta. infinitamente forte e libera.

2. Essendo la volontà divina oggettivamente identica all'Essere di Dio, è un atto sostanziale, semplice, eterno, immutabile, indipendente.

In Dio, non vi è distinzione reale tra l'esistenza, l'essenza e l'azione; nè vi è, sotto nessuno di questi aspetti, alcuna potenzialità. Anche la volontà di Dio non è una potenza, ma un atto eterno e puro, l'attività assoluta che da tutta l'eternità ha il suo fondamento solo in sè e da sè e non può essere determinata dall'esterno.

Per tal motivo la volontà divina trova a mala pena una analogia nella volontà umana e si spiega quanto sia difficile comprenderla. Essa infatti non va concepita come un *desiderio* di una cosa che ancora non si possiede, nè come uno sforzo per vincere difficoltà, ma piuttosto come un eterno *riposo nel possesso,* un *godimento* perfetto di ciò che, in quanto vero bene, può essere l'oggetto della volontà. La volontà umana non presenta una analogia con la volontà divina se non in quanto è arrivata al suo *fine* e *possiede* ormai per sempre ciò che ha voluto e continua a volere.

Essendo la volontà di Dio eternamente perfetta, come il suo Essere e la sua essenza, non è affatto *causata,* non si fonda su *alcun motivo,* non è mossa e influenzata dal di fuori, ma ha il suo fondamento *assoluto* in se stessa e si libra in una eterna uniformità al di sopra di tutti i beni passeggeri e di tutti gli stati mutevoli. E quando la *Scrittura* parla di eccitazioni e di movimenti che si producono in Dio, di emozioni, di collera e di passione, di amore e di odio, di gioia e di tristezza, il che accade di frequente specie nell'Antico Testamento dove si attribuiscono a Dio tutti gli *antropopatismi,* ciò è dovuto a una concezione ancora inferiore e a un'esposizione fortemente analogica, che non può convenire internamente all'Essere assoluto di Dio. Anche la più perfetta esposizione non può fare a meno dal ricorrere ad antropopatismi. Bisognerà per lo meno parlare dell'« amore » e dell'« odio » di Dio, della sua « collera » e della sua « soddisfazione », ben sapendo tuttavia che non si può affatto pensare ad una emozione, ad una eccitazione, ad una impressione della volontà e dell'Essere di Dio. Pur usando queste espressioni sappiamo che l'attualità pura del suo Essere permane intatta.

In Dio, l'Essere, il conoscere e il volere sono realmente identici; tuttavia secondo il nostro modo analogico di pensare, la volontà si distingue *virtualmente* dall'Essere e dalla conoscenza, come già abbiamo spiegato più sopra. E dobbiamo tener presente anche un'altra distinzione. L'Essere e il conoscere di Dio sono realmente identici, l'estensione dell'Essere divino è anche quella della sua conoscenza. Possiamo dire altrettanto della volontà: l'estensione dell'Essere divino è quella della sua volontà. Ora vi sono esseri che sono al di fuori dell'Essere divino, gli esseri creati. Questi esseri Dio li *conosce* nella sua essenza; e li vuole anche, ma non tutti o piuttosto non vuole « tutto » in essi: non vuole il *male.* Il male lo conosce, non lo vuole in nessun modo. Inoltre, egli conosce anche il possibile, ma non lo vuole; altrimenti, lo realizzerebbe. Così dunque, a riguardo dell'*oggetto,* la conoscenza è più estesa della volontà. *In sè,* però, in quanto atto divino, la volontà è realmente identica all'Essere e alla conoscenza. Il motivo della differenza tra conoscere e volere nei confronti dell'oggetto risiede nella *libertà* con cui Dio vuole questo oggetto. Secondo il nostro modo analogico di giudicare — non possiamo giudicare in modo assoluto — ciò introduce nella volontà divina alcunchè di contingente. Dio non vuole tutto ciò che può volere e tutto ciò che conosce come realizzabile; vuole meno che non conosca; la sua conoscenza, sempre, ben inteso, a riguardo dell'oggetto, va più lontano della sua volontà.

3. Come nella conoscenza così anche nella volontà divina si introducono distinzioni da parte dell'*oggetto;* in Dio stesso, per la sua assoluta semplicità, non si può porre alcuna distinzione e alcuna composizione di atti.

1) *Volontà necessaria e volontà libera.* La prima si riferisce all'Essere necessario di Dio e al campo del possibile che ha il suo fondamento nell'essenza divina (idee eterne); la seconda si riferisce a ciò che è attuato liberamente nella creazione.

2) *La volontà antecedente e la volontà conseguente.* È la *volontà* divina di salvezza che, in quanto antecedente, vuole la salvezza di *tutti* e in quanto conseguente vuole la salvezza di coloro che realmente si salvano. Nello stesso ordine di idee i Padri distinguono la volontà di bontà e la volontà di giustizia.

3) *La volontà assoluta e la volontà condizionata.* Dio vuole condurre la creatura non libera, incondizionatamente, verso il suo fine; al contrario non vuol condurvi la creatura libera se non a condizione ch'essa cooperi alla sua azione.

4) *La volontà efficace e la volontà inefficace.* La volontà assoluta è sempre efficace, la volontà condizionata non è efficace quando la creatura non coopera. Con ciò non si ammette in Dio volontà senza forza, velleità, vano desiderio; si deve piuttosto pensare che da tutta l'eternità Dio ha voluto e vuole la salvezza di coloro che non cooperano; questa volontà consiste solamente nell'invitarli, nel dar loro l'impulso e sostenerli sufficientemente, senza spingersi tuttavia a trionfare efficacemente della loro pigrizia morale e della loro riluttanza.

In tal senso, anche nel secondo caso la volontà di Dio è efficace. *È impossibile che vi sia in Dio una volontà che non raggiunge il suo scopo perchè impedita dall'esterno.* Se la volontà dell'uomo si oppone a quella di Dio, gli sarà sicuramente sottomessa sotto un altro aspetto. Infatti se essa non è l'oggetto della volontà rimuneratrice di Dio, sarà l'oggetto della sua volontà punitiva.

5) La volontà di Dio *in sè* e la sua *manifestazione* (v. beneplaciti et v. signi). Dio può manifestare la sua volontà in *cinque* modi: col comando, con la proibizione, col consiglio, con l'azione e con la permissione. La manifestazione più forte è quella dell'*azione,* in cui consiste la volontà vera e propria; la più debole è quella della *permissione,* che si estende anche al male. Il comando, la proibizione, il consiglio si possono chiamare volontà di Dio in senso improprio. La volontà di Dio *in sè* si compie sempre; la volontà *significata* è presentata alle creature perchè divenga la loro volontà. È di questa volontà che *Cristo* dice: « Sia fatta la tua volontà ». Quand'essa si compie, lo si deve alla grazia di Dio, se non si compie ciò è perchè Dio così permette. Chiediamo che sia fatta la sua volontà non da lui, perchè Dio la fa sempre, ma da noi che con la nostra libertà possiamo venirvi meno (cfr. S. th. I, 19, 12).

§ 37. - Oggetto della volontà divina.

1. Dio stesso è l'oggetto primario e formale della sua volontà, tutto il resto non è che oggetto secondario e materiale.

L'oggetto primario è quello verso il quale la volontà tende per se stessa (per se); l'oggetto secondario è quello verso il quale tende solo in quanto connesso al primo (per accidens). L'oggetto formale è il motivo della volontà; l'oggetto materiale è semplicemente materia,

termine della volontà. Sicchè il senso della tesi è questo: Dio vuole e ama se stesso come primo oggetto della propria volontà; secondariamente ama e vuole tutto ciò che è stato creato; infatti la sua essenza è l'origine prima e l'archetipo del creato, e la sua volontà abbracciando questa divina essenza, trova la sua piena soddisfazione. Nondimeno, egli ama e vuole il creato; ciò è tanto vero, che il creato non esiste che per sua volontà. L'essenza di Dio è poi l'oggetto formale, il motivo della sua volontà e del suo amore; e in questa essenza, non precisamente in quanto essenza, ma in quanto bene (bonum), risiede la ragione del volere (ratio volendi) la quale fa sì che voglia altre cose al di fuori di se stesso. Tali altre cose (alia a se) sono semplicemente il termine del suo volere e non il motivo, non l'oggetto formale; questo è precisamente la bontà della sua essenza (bonitas). È ciò che esprime S. Tommaso con concisione: « Sic igitur vult (Deus) et se esse et alia; sed se ut finem alia vero ut ad finem » (S. th. I, 19, 2).

L'autofilia di Dio è una conseguenza necessaria della conoscenza perfetta che egli ha di se stesso. Poichè Dio si conosce come il bene sovrano ed unico, deve anche amarsi come tale. Egli non può essere determinato e mosso nel suo volere da ciò che non è Dio; soltanto la sua essenza è capace di determinare la sua volontà e vi basta. L'amore che Dio ha per se stesso si chiama « amor complacentiae »; in rapporto alle tre Persone, si chiama « amor amicitiae ». L'amore di Dio si estende alle creature come « amor benevolentiae ». In relazione alla creatura *ragionevole,* quando questa corrisponde liberamente alle intenzioni del Creatore, i teologi parlano anche, ma in senso derivato, dell'amore di *benevolenza* e dell'amore di *amicizia.* In riguardo alla volontà divina salvifica si usa anche l'espressione analogica di amore di desiderio (a. concupiscentiae).

2. L'amore di Dio per se stesso ha, come la sua conoscenza di sè, tutti gli attributi perfetti del suo Essere: è *eterno, immutabile, indipendente, sostanziale, necessario.* Ciò è chiaro dopo quanto abbiamo detto più sopra.

Che Dio ami *liberamente* anche le creature, è insegnamento della *Scrittura* e *verità di ragione.* Egli ama il mondo nato dalla sua parola creatrice, con amore di compiacenza, poichè ai suoi occhi il mondo è « buono » (Gen. 1, 10, 12, 18, 21, 25), « molto buono » (Gen. 1, 31). « Tu ami *tutto* ciò che è e non odii nulla di ciò che hai fatto » (Sap. 11, 25). Cristo descrive questo amore verso tutte le creature come una sollecitudine costante per la loro esistenza, la loro vita e il loro benessere (Mt. 6, 26-33; 10, 29-30). Il motivo, secondo *S. Paolo,* risiede nel fatto che « ogni creatura è buona » (I Tim. 4, 4), essendo immagine della sua verità e della sua bontà eterne, testimonianza della sua potenza e della sua sapienza. Ciò costituisce pure la prova di *ragione* dell'amore di Dio per le creature.

Questo amore, tuttavia, a differenza dell'amore che Dio ha per se stesso, è un amore pienamente *libero,* per lo meno in quanto nell'eterno consiglio precede logicamente la creazione. L'amore di Dio per le creature non era determinato nella propria essenza sì da spingerlo a creare necessariamente.

Al contrario, di fronte agli esseri creabili era completamente indipendente. Solo *dopo la sua libera decisione* Dio ama questi esseri di amore necessario, fondato sulla loro somiglianza con il suo Essere. *S. Tommaso*: « Cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione » (S. th. I, 19, 3).

3. Poichè Dio ama le creature liberamente, le ama anche inegualmente.

L'amore di Dio non è passione, ma atto puro, forza operante. Dio ama le creature in quanto dà loro l'esistenza e le fornisce della loro natura. E ciò in modo *assai diverso*. Dio non ama le sue creature allo stesso modo perchè agisce in esse ben diversamente, dalla pietra inanimata alla pianta vivente, all'animale sensibile, all'uomo dotato di intelligenza e di volontà; e nell'uomo stesso, dall'azione soprannaturale della grazia fino alla consumazione nella gloria, dal pagano al fedele, dal semplice fedele al martire eroico, dalla grazia santificante del cristiano all'unione ipostatica dell'Uomo-Dio.

L'ineguaglianza delle cose volute ed amate non produce tuttavia nessuna molteplicità e diversità *nell'atto stesso della volontà di Dio*. Le creature sono distinte tra loro, ma non vi sono diversi e particolari atti di amore diretti verso di esse. La volontà di Dio è assolutamente *semplice*. Pertanto è anche *immutabile*, benchè i suoi oggetti possano cambiare. S. Tommaso: « Tam substantia Dei quam eius scientia est omnino immutabilis; unde oportet voluntatem eius omnino esse immutabilem ». Rileviamo a questo riguardo che « aliud est mutare voluntatem et aliud est velle aliquarum rerum mutationem » (S. th. I, 19, 7).

Dio ama il *possibile* con l'amore di semplice compiacenza. Egli lo conosce e lo ama nella sua essenza ove esso ha un essere ideale e come tale è amabile. Gli uomini stessi sono capaci di provare, nei riguardi di rappresentazioni puramente ideali del vero, del bello e del bene una grande gioia ed una viva simpatia. In Dio questo amore deve essere tanto più vero in quanto egli ha la potenza di realizzarne l'oggetto in ogni momento.

L'*impossibile* invece non è oggetto nè della conoscenza nè della volontà divina e quindi neppure della sua *onnipotenza*. Dio non può realizzare ciò che è intrinsecamente contraddittorio, poichè non può *volere* ciò che non può *essere*. Se l'impossibile contraddice alla sua *verità*, il male contraddice alla sua *santità*. Vi è tuttavia una differenza. L'impossibile non può, in alcun modo, essere oggetto di conoscenza; è necessario invece che Dio conosca il male fin nell'intimo della sua causa che è la libertà della creatura, perchè deve *giudicarlo come giudice*. Secondo i Tomisti Dio conosce il male (del quale non ha alcuna idea in se stesso, poichè esso non ha essere proprio) nella sua *opposizione al bene* di cui esso è la carenza. Benchè con la sua conoscenza Dio comprenda in certo modo anche il male, tuttavia non lo può fare colla sua volontà; il male è assolutamente escluso da questa volontà santissima.

Il male *fisico* non è altrettanto opposto all'Essere di Dio. Perciò Dio può volerlo; egli non lo vuole *in sè* e in quanto male, ma in ragione di un fine più elevato, come mezzo per il *bene*, per il miglioramento e la punizione dei cattivi.

§ 38. - La libertà della volontà divina.

1. Dio è libero nella sua attività esteriore. - *E' di fede.*

Spiegazione. - La libertà della volontà di Dio circa le cose fuori di lui è di una importanza tutta particolare per la fede e la teologia; d'altra parte è stata più volte limitata anche da teologi cattolici a partire da *Abelardo* (Denz. 374; cfr. 586, 1620) fino a *Günther* (Denz. 1655). Per queste due ragioni il *Concilio Vaticano* ha minacciato di anatema chi asserisce che « Dio non ha creato con volontà libera da ogni necessità (voluntate ab omni necessitate libera), ma così necessariamente come ama se stesso » (Denz. 1805).

La libertà dell'uomo consiste *negativamente* nell'assenza di costrizione esterna e di ogni necessità *interna, positivamente* nella *autodeterminazione* e *autodecisione* in base ai motivi che si presentano. La volontà è libera in quanto passa all'atto per sua propria decisione, ma anche perchè può per sua propria *scelta* determinare l'oggetto della sua attività. Per meglio precisare l'essenza della libertà, la filosofia distingue, tenendo conto dell'oggetto della libera scelta, la libertà 1. di scegliere tra agire e non agire oppure tra volere e non volere (libertas exercitii, lib. contradictionis), 2. di scegliere tra il bene e il male (lib. contrarietatis), 3. di scegliere tra diversi oggetti particolari nel campo del bene e del male (lib. specificationis).

Applicando queste categorie a Dio, è evidente che la libertà, in quanto scelta del male, non può convenirgli. Dio può solo permettere il male, non volerlo positivamente. E ciò non è un difetto, ma piuttosto una perfezione della sua libertà. La libertà di scegliere il male manca pure agli angeli ed ai santi. Invece la libertà di scelta, nel senso perfetto del concetto, appartiene a lui in modo *eminente*. L'attività di Dio non ha nessuna determinazione sia interna sia esterna: Dio è completamente e perfettamente libero. Egli vuole, perchè si decide liberamente a volere. « Egli vuole perchè vuole » (S. Agostino). « Nullo modo voluntas Dei causam habet » (S. Tommaso, S. th. I, 19, 5).

Prova. - La libertà della volontà divina si appalesa nella creazione come *potenza* della volontà, perchè tutta la forza della decisione risiede nella volontà stessa: « Egli disse e fu fatto, egli ha comandato e fu creato » (Salmo 32, 9). « Tutto ciò che vuole, il Signore lo fa in cielo e sulla terra » (Salmo 134, 6; cfr. Salmo 113 b, 3). Mentre la Genesi e i Salmi insistono sulla libertà dell'atto della creazione, il libro di *Giobbe*, conformemente al suo carattere di teodicea, fa risaltare soprattutto la *libertà nel governo del mondo*. « Ciò che egli vuole, chi può impedirlo? Quanto desidera, egli lo fa » (Giob. 23, 13). Similmente nella Sapienza, 12, 12: « E chi dunque può dire a te: Che cosa hai fatto? o chi oserebbe opporsi alla tua sentenza? Chi darti querela per la distruzione di quelle genti, da te create? Chi costituirsi contro di te difensore degli uomini

iniqui? » Ma si aggiunge subito che questa libertà non è arbitraria: « Padrone della forza, tu giudichi con mitezza e con molta indulgenza ci governi, avendo sempre in tua mano col volere il potere » (Sap. 12, 18). Egli dà a chi vuole il dominio delle sue creature (Ger. 27, 5) e accorda regalità ed impero (Dan. 7, 22; 5, 21). « Il cuore d'un re è un rivo d'acqua in potere di Dio: lo rivolge dovunque gli piace » (Prov. 21, 1).

Nel Nuovo Testamento *naturalmente* spicca di più la libertà della *Redenzione*. Con questa libertà, alla quale non manca il potere, *Gesù* consola i suoi discepoli: « Non temete, piccolo gregge, perchè è piaciuto al Padre vostro di darvi il regno » (Lc. 12, 32). Ma « lo Spirito soffia dove vuole » (Giov. 3, 8). Similmente *S. Paolo:* « Io farò misericordia a chi voglio fare misericordia, ed avrò compassione di chi voglio aver compassione » (Rom. 9, 15; cfr. il *trattato della grazia,* § 121). « Ma è lo stesso Spirito che produce tutti questi doni, distribuendoli a ciascuno in particolare, *come gli piace* » (I Cor. 12, 11; cfr. Ef. 1, 5-11; Giac. 1, 18).

I Padri. - Essi trovarono l'occasione di esprimersi sulla libertà divina sia contro il *determinismo* e il *fatalismo* dei pagani difendendo il dogma della creazione, come S. Ireneo e gli apologisti; sia contro l'*arianesimo* nella dottrina della Trinità in quanto distinguevano tra la volontà necessaria nella generazione del Figlio e la volontà libera nella creazione del mondo (S. Atanasio); sia nella dottrina della grazia affermando la libertà della *predestinazione* divina (S. Agostino).

La Scolastica dall'*ottimismo* sostenuto da Abelardo ebbe un nuovo impulso a trattare il problema dell'unità della volontà divina *ad intra* e *ad extra,* o della necessità e della libertà, problema che ha occupato i pensatori fino ad oggi tanto nella Chiesa (Günther, Hermes) quanto fuori (panteismo) e ha determinato il Concilio Vaticano a emettere la definizione che abbiamo riportata sopra.

La *ragione* deduce la libertà di Dio nella sua attività esterna anzitutto dall'Essere divino, che, essendo assoluto, non può essere mosso da beni esteriori e tanto meno mosso necessariamente; poi dall'essere delle creature nelle quali non si può trovare in alcun modo la necessità *assoluta* di esistere; al contrario, esse manifestano, sotto ogni aspetto e senza eccezione, il carattere di contingenza e di possibilità. S. Tommaso afferma che Dio vuole una sola cosa necessariamente e ogni altra liberamente. « Bonitatem suam ex necessitate vult », come noi la nostra felicità; la sua « bonitas » è « proprium voluntatis suae obiectum », tutto il resto Dio lo vuole « in quantum ordinatur ad suam bonitatem ut in finem ». Ma « cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit *sine* aliis, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium » (S. th. I, 19, 3). Sull'*ottimismo,* cfr. § 64.

2. Necessità e libertà. - Poichè Dio ama se stesso con necessità assoluta ed ama ogni altra cosa con libertà ugualmente assoluta, necessità e libertà coincidono in un atto semplice, unico, indivisibile.

1) La compenetrazione di questi due aspetti fino alla fusione nell'unicità è però piena di mistero. L'oscurità si rischiara alquanto quando si consideri che anche la necessità con cui amiamo noi stessi non è sentita come una costrizione, ma comporta nello stesso tempo quella libertà che accompagna l'amore. Dio deve necessariamente amarsi perchè egli si *conosce* come l'unico bene assoluto. Egli si ama con una perfetta visione della bontà del suo Essere. Abbiamo una analogia di tale fatto nella nostra volontà necessaria della felicità: siamo obbligati a volere questa felicità e tuttavia la vogliamo con la più grande gioia della nostra volontà.

2) Se l'atto della volontà che ha per oggetto la creazione è un atto *eterno,* non ne segue forse anche l'eternità dell'effetto voluto? L'effetto e la causa, quando meritano veramente questo nome, non devono forse essere simultanei? E Dio non produce di fatto, ancora *adesso,* effetti diretti che sono una emanazione dell'atto eterno? La contingenza e la successione delle cose prodotte non devono essere trasportate nella volontà di Dio stesso? Tanto più che ciò sembra richiesto dalla stessa nozione di libertà, la quale implica la possibilità *continua* di voler anche altre cose ancora *adesso,* dopo la realizzazione effettiva del piano della creazione.

Risponderemo che pur non riuscendo ad afferrare intimamente la compenetrazione della libertà e della necessità, dobbiamo tuttavia ritenere fermamente che Dio ha voluto ab aeterno le cose temporali, ma le ha volute temporali e non eterne; ciò che d'altronde, secondo S. Tommaso, sarebbe stato anche *possibile.* Dio permane sempre libero dopo essersi deciso per un determinato ordine del mondo; ma questa libertà si manifesta ora nel volere continuamente questo mondo e non altri mondi possibili. Egli non ha alcun *motivo* di scegliere altrimenti, perchè, avendo già scelto con perfettissima conoscenza non ha nuove « ragioni » per una nuova scelta. La libertà di Dio è perfetta anche perchè è diretta dall'intelligenza più perfetta. La mutabilità non appartiene affatto all'*essenza* della libertà; al contrario, la libera decisione, attuata *perfettamente* è immutabile. Dal momento che Dio ha voluto liberamente il mondo, è necessario (necessitate consequenti) che lo voglia *sempre* e sempre liberamente. Quando l'atto della volontà e il suo oggetto non sono realmente distinti, è *necessario* che coesistano; così è in Dio in quanto egli vuole e ama se stesso. Ma se l'atto e l'oggetto sono realmente distinti, deve essere possibile *in linea di principio* che non coesistano simultaneamente. L'atto allora abbraccia nello stesso tempo sia il voler l'oggetto sia il suo modo di esistenza (come il tempo e lo spazio) e lo *determina.* Così taluno può volere con un solo atto di volontà *che* il suo servo faccia un certo lavoro e che lo faccia *domani.* Ora se ciò è possibile alla libertà umana, non può essere impossibile alla libertà divina infinitamente perfetta. Con ciò non è detto che si sia dissipata tutta l'oscurità che avvolge il problema della necessità e della libertà divine. Ma è necessario che questa separabilità di volere e di voluto sia anche una prerogativa della libertà divina, modello supremo della libertà creata.

3) Vi ha difficoltà logica anche nel fatto che il volere di Dio *non è causato* onde può sembrare cieco ed arbitrario e in qualche modo pericoloso per le creature. Ma se il volere di Dio è *senza causa,* ciò non significa che sia *senza ragione.* La sua volontà corrisponde al suo Essere; ora nel suo essere tutto è armonia, unità, ordine. La volontà di Dio forma unità con la sua conoscenza

nella quale non v'è nulla di contraddittorio, nulla di arbitrario. Ne risulta che, se il volere di Dio è senza causa, è tuttavia necessario che regni, nelle cose volute, ossia nelle creature, la più alta ragione e il più grande ordine. Dio non può avere motivi per *se stesso,* ma egli può volere che tale creatura sia per un'altra, per es. che il sole esista per le piante. Per se stesso Dio vuole con un solo ed *unico* atto il fine e il mezzo; ma per il *voluto,* il fine e il mezzo si distinguono. Egli vuole dunque che tale *cosa* sia motivata da un'altra, ma non vuole una cosa a motivo di un'altra (vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc, S. th. I, 19, 5).

§ 39. - La potenza della volontà divina.

Tutto ciò che Dio può volere, può anche farlo; egli è onnipotente. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Già il *Simbolo degli Apostoli* contiene l'articolo concernente Dio, il Creatore *onnipotente,* articolo che i Simboli posteriori hanno o riprodotto o supposto (Later. IV, Denz. 428; Vatic., Denz. 1782). L'onnipotenza non va concepita come una *potenzialità* della volontà che, in seguito ad una decisione, passi all'atto. Al contrario, essa è identica all'Essere stesso di Dio. L'onnipotenza divina è l'attività e l'efficienza pura concernente le operazioni *ad extra.* La rivelazione e la teologia adoperano la parola onnipotenza, non in rapporto alle operazioni interne di Dio, ma solo in quanto principio della creazione, e in senso *analogico.* Per questo i teologi affermano che la potenza di Dio è formalmente immanente e virtualmente transeunte (formaliter immanens et virtualiter transiens), appunto perchè essa è la causa interna degli effetti esteriori. La conoscenza e la volontà sono atti *puramente* immanenti di Dio, mentre l'onnipotenza (potentia) è bensì un principio immanente, ma principio degli effetti che si trovano *al di fuori* di Dio. Cfr. il *trattato della Trinità,* § 56.

S'è fatta la questione se la potenza divina sia *formalmente* distinta dalla conoscenza e dalla volontà. *S. Tommaso* risponde: « La potenza non è attribuita a Dio come una funzione realmente diversa dalla scienza e dalla volontà; essa non ne differisce che secondo il nostro modo di comprendere, in quanto cioè risponde all'idea di *principio d'esecuzione* nel riguardo di ciò che la volontà comanda e la scienza dirige... Oppure si può anche dire che la scienza e la volontà, che insieme costituiscono, in Dio, il principio efficiente, rispondono egualmente all'idea di potenza ». S. th. I, 25, 1 ad 4.

Prova. - L'Antico Testamento chiama Dio « il Dio grande, forte e terribile » (Deut. 10, 17) a motivo della sua potenza di volontà. Ne derivano anche alcuni nomi divini, come El e Shaddai (Settanta: παντοκράτωρ, omnipotens). L'onnipotenza di Dio si manifesta particolarmente nella *creazione.* « Egli disse e fu fatto » (Salmo 32, 9; cfr. Salmo 103, 134, 6; Eccli. 1, 8-11; 43). Anche si manifesta sia nelle *sanzioni* contro il peccato (diluvio, Babele, Sodoma), sia nel condurre

fortemente gli Ebrei dall'Egitto in Canaan come *Dio dell'alleanza* d'Israele. I Profeti e i Salmi ricordano queste opere potenti di Dio per ispirare al popolo confidenza e consolazione nei tempi difficili. « I miei consigli staranno fermi, ed ogni mia volontà sarà compiuta », dice Iddio in Isaia (46, 10). « La sua potenza è eterna e il suo impero si estende di generazione in generazione... E non vi è chi resista alla sua mano e gli dica: Perchè hai fatto questo? » (Dan. 4, 31-32). Quando Dio manda la sua parola, essa esegue ciò che egli ha voluto e non ritorna senza effetto a lui (Is. 55, 10). « La sua mano non è mai troppo corta per aiutarci » (Is. 59, 1). È ciò che ripete in modo filosofico il libro della *Sapienza* (11, 18; 12, 18; 13, 4).

I Salmi spesso fanno risaltare i *miracoli* di Dio nella creazione. « Lui solo compie opere meravigliose » (Salmo 71, 18; cfr. 9, 2; 25, 7; 39, 6; 67, 36; 70, 17; 74, 2; 76, 15, ecc.). Caratteristica della nozione israelitica di Dio è l'affermare innanzi tutto la sua grande potenza nelle azioni esteriori. Ma più tardi si vedrà apparire l'idea che questa potenza divina è anche una *potenza* morale di *redenzione*. Lo spirito di Dio, che opera tutto, compirà anche, un giorno, nell'uomo la purificazione dal peccato e la grazia, la santità e la giustizia, la verità e la bontà (Ger. 31, 31-34; 33, 14-16; Ez. 36, 26-27).

Gesù celebra la potenza salvatrice del Padre suo presentandolo particolarmente come Dio redentore. Alla domanda pusillanime dei discepoli: « Chi potrà dunque esser salvo se il ricco entra così difficilmente nel regno dei cieli? », egli risponde: « Per gli uomini, ciò è impossibile, ma per Dio tutto è possibile » (Mt. 19, 25-26). Egli pensa a questa potenza nella sua agonia: « Padre, tutto ti è possibile! » (Mc. 14, 36; cfr. Lc. 1, 37; Rom. 9, 19; Ef. 1, 5-13; 3, 2).

I Padri ebbero l'occasione di affermare l'onnipotenza divina nella dottrina della creazione, combattendo i pagani e i Manichei che facevano dipendere Dio dalla materia eterna. *S. Teofilo* pensa anche che il nome « Dio » derivi dalla sua onnipotenza (θεὸς δὲ λέγεται διὰ τὸ τεθεικέναι [ponere] τὰ πάντα... καὶ διὰ τὸ θέειν [currere, movere, operari], Ad Autol. 1, 4). Il « Pater omnipotens », πατὴρ παντοκράτωρ, del Simbolo degli Apostoli è antichissimo (Denz. 1-15). Ciò spiega come anche nella catechesi si tratti con predilezione tale verità. Infine si trova l'affermazione dell'onnipotenza nella difficile questione della *predestinazione*.

Si obietta che Iddio trova *limiti* alla sua onnipotenza e alla sua libertà nella sua verità e nella sua santità. Ciò che è in contraddizione con la sua verità, egli non può nè volerlo nè compierlo; nè può compiere ciò che si oppone alla sua santità e alla sua giustizia. Anche la sapienza regola il suo volere e il suo potere, cosicchè non può far nulla che sia arbitrario, senza scopo e senza regola. Risposta: che Dio non possa compiere alcunchè a motivo della sua verità e della sua giustizia è una perfezione, non un difetto. Perciò *S. Agostino* dice: « Non ego dico quanta non possit: non potest mori, non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli, tanta non potest quae si posset, non esset omnipotens » (De simb., ed. Morin, 3; cfr. Civ. 5, 10,1). *S. Tommaso:* « Convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere » (S. th. I, 25, 3 c.).

Potenza ordinata e potenza assoluta (p. ordinata, p. absoluta). - Questa distinzione, già introdotta dall'alta Scolastica, può essere snaturata e assumere un senso eretico. In senso *cattolico* la potenza assoluta è la potenza concepita come antecedente al decreto della creazione e che avrebbe potuto esser applicata da Dio ad un'altra cosa; la potenza ordinata è la potenza che viene esercitata in conseguenza del decreto della creazione. Altri chiamano potenza assoluta quella di compiere miracoli (sarebbe meglio dirla straordinaria), e potenza ordinata quella che agisce in modo ordinario.

È *eretica* la spiegazione che fa della potenza assoluta una potenza disgiunta dalla giustizia e dalla sapienza, onde Dio potrebbe, per es., condannare un giusto alle pene eterne dell'inferno, e della potenza ordinata una potenza per cui Dio non può realizzare ciò che gli permetterebbe la sua potenza assoluta, perchè la sua sapienza e la sua giustizia la limitano (Lutero, Calvino). Furono i *Nominalisti* che cominciarono ad abusare di questa distinzione. Essi provarono in un primo tempo i dogmi fondandosi sulla *potenza ordinata*, ma poi cercarono di mostrare che per la *potenza assoluta* un gran numero di cose avrebbero potuto essere completamente diverse. Così i Nominalisti distruggevano la necessità logica o la convenienza dei dogmi, che si era sempre ammessa fermamente dopo S. Anselmo, e preparavano la via agli errori della doppia verità e dell'irrazionalismo dogmatico sostenuto dai Riformatori (*Denifle*, Luther, vol. I, 591 ss.).

Per la vita spirituale. - L'*onnipotenza* è la prima e la più importante rivelazione di Dio. Perciò S. Agostino può scrivere: « Deus potestate Deus est » (Ed. Morin, 2). L'onnipotenza è il grande tema dei Salmi e dei Profeti. Si rimprovera alla nostra pietà di fuggire la contemplazione della natura sensibile e di considerare tale contemplazione come un romanticismo inutile. Se il rimprovero fosse fondato, la nostra pietà sarebbe in contraddizione con il dogma e la Bibbia. Al contrario, colui che già ha trovato Dio nella fede ama cercarlo anche nella natura e ve lo trova tanto nelle cose grandi quanto nelle piccole. Chi non si sente rapito dal pensiero dell'onnipotenza divina, quando, lo sguardo alzato verso il cielo stellato, contempla l'immensità dell'universo? Dopo un istante di tale contemplazione si passa facilmente all'adorazione della grandezza e dell'onnipotenza di Dio. Chi ha chiamato all'esistenza tutti questi corpi celesti, i più vicini, i più lontani, i lontanissimi? Chi ha dato ad essi le loro proprietà e forze? Chi li ha lanciati nella loro immensa orbita? Chi ha segnato la loro via e il loro scopo? Chi li ha ordinati in questa costante cooperazione ed armonia? Come potrei io non volermi inserire in questa armonia voluta dall'Onnipotente? Come potrei tentare di perseguire i miei propri fini, seguendo la mia strada, lontano dalla grande via che seguono docili tutte le creature per tendere al loro fine? È questo riconoscimento della *sovranità di Dio* fra gli uomini che Gesù annuncia nel Vangelo come « regno dei cieli ». È in questo ampio senso ch'egli chiama Dio il « Signore del cielo e della terra » (Mt. 11, 25). Se ci sottomettiamo all'autorità di Dio, avremo per sua grazia il dominio su noi stessi e sulle creature. « Deo servire regnare est ».

§ 40. - La santità della volontà di Dio.

Dio è la santità sostanziale; egli è il santo per eccellenza. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - La nozione di santità non può essere attribuita a Dio che in virtù di una forte analogia, perchè a suo riguardo di santità in quanto moralità possiamo appena parlare. Non possiamo parlarne nè in senso *negativo* come purezza ottenuta vincendo il male, nè in senso *positivo* come sforzo verso il bene. Neppure si può attribuire a Dio la santità come dono comunicato dall'alto, come soppressione di uno stato non santo.

Si spiega la santità di Dio come accordo tra la sua volontà e il suo *Essere*. In ciò risiede negativamente l'opposizione radicale a tutto ciò che non è santo e, positivamente la somma di ogni bene, in quanto affermazione delle sue perfezioni infinite. Essendo la volontà di Dio identica al suo Essere, ne risulta che egli è santo per la sua essenza stessa; la sua santità è una santità sostanziale, una santità assoluta e non una qualità accidentale acquisita.

In quanto regola e archetipo di ogni santità, Dio è anche il Santo per noi, il *Santo per eccellenza* che comunica agli altri la forza e la dignità della santità: vera personale santità della volontà alla creatura spirituale, e santità derivata e relativa della consacrazione agli oggetti destinati al culto divino. La santità di Dio è contestata dal *Manicheismo* e dal *Predestinazianismo.*

Prova. - La santità di Dio appare *oggettivamente,* all'inizio, come attributo principale a lato della onnipotenza. Essa si manifesta nella legge morale, nella storia della caduta, nelle sanzioni contro il peccato, nella proclamazione dei comandamenti, particolarmente nel precetto della santità: « Sancti eritis quia ego sanctus sum » (Lev. 11, 45; cfr. 18-26). I Profeti, conformemente alla loro nozione di Dio, e al loro alto ideale morale, hanno esaltata in modo particolare la santità divina. Il « Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus exercituum » (Is. 6, 3) è passato nella liturgia. Dio è il « Sanctus Israël » (Is. 1, 4) il quale non può sopportare un popolo che non sia santo (Es. 19, 6). Egli non è soltanto santo in se stesso, ma anche in ciò che fa: santa è la sua legge (Salmo 18, 8), santa è la sua via (Salmo 76, 14), santo è il suo braccio (Salmo 97, 1), sante sono tutte le sue opere (Salmo 144, 17).

Questa accentuazione posteriore della santità divina è in stretto rapporto con la questione che assilla le menti nell'*epoca che segue l'esilio,* particolarmente nel libro di Giobbe e nell'Ecclesiaste: Perchè il *giusto deve soffrire?* Può Dio fargli del male senza che egli lo meriti? Di qui sorge il problema generale: Dio può in qualche modo fare il male? Non si può almeno attribuirgli la tentazione? La risposta generale della Scrittura è decisamente negativa. Dio non può fare il male perchè lo odia, lo castiga e lo punisce (Salmo 5, 5-7; 10, 6-8; Sap. 14, 9). « Non dire: Dio mi ha indotto in errore, poichè egli non ha bisogno di uomini empii » (Eccli. 15, 12). « A nessuno ha comandato di agire

con empietà e a nessuno ha dato il permesso di peccare » (Eccli. 15, 21).

Gesù Cristo predica la nozione morale di Dio. « Estote ergo perfecti sicut et Pater vester coelestis perfectus est » (Mt. 5, 48). Perchè il Padre è santo, chiediamo: « Sia santificato il tuo *nome* » (Mt. 6, 9), ossia che la santità del Padre sia da tutti riconosciuta e onorata. Gesù gli si rivolge così: « Padre santo » (Giov. 17, 11) e lo scongiura di santificare anche i suoi discepoli: « Santificali nella verità, la tua parola è verità... io mi santifico per essi affinchè siano anch'essi santificati nella verità » (Giov. 17, 17-19).

S. Giacomo respinge energicamente l'obiezione già combattuta dalla Sapienza (14, 9): « Nessuno, quando è tentato, dica che è tentato da Dio; poichè Dio non può essere tentato a fare il male, ed egli stesso non tenta alcuno » (1, 13). *S. Paolo* dice senza esitazione, che la legge di Dio è stata « occasione di peccato », ma afferma che in sè « il comando è santo e giusto » (Rom. 7, 11-12). L'uomo peccatore deve trasformarsi in « uomo nuovo che è stato creato secondo Dio nella giustizia e nella santità della verità » (Ef. 4, 24). *S. Pietro* ripete il precetto della santità: « Sancti eritis quoniam ego sanctus sum » (I Pietr. 1, 16). « Ma voi siete una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una nazione santa, un popolo che Dio s'è acquistato affinchè annunziate le perfezioni di colui che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua meravigliosa luce » (I Pietr. 2, 9).

Dio è autore del male? - Si possono raccogliere nella Scrittura molti passi nei quali sembra che il male sia fatto risalire *direttamente* a Dio. Egli indurisce l'uomo nel peccato (Es. 4, 21; 7, 3; 9, 16; Rom. 9, 17), invia spiriti ingannatori (III Re 22, 23; Ez. 14, 9; II Tess. 2, 10-11), ordina di maledire (II Re 16, 10), dà l'occasione di peccare per far morire (I Re 2, 25).

Le difficoltà contenute in tali passi si risolvono facilmente riferendoci alla giustizia di Dio che punisce i cattivi col male. Il *peccato* diviene il *castigo* del peccato. Il peccato si punisce da se stesso. Ma ciò, dato il modo immaginoso di rappresentarsi la *causalità universale* di Dio, è spesso riferito a questa stessa causalità. Si trova normale che la menzogna e l'inganno, soprattutto l'infedeltà verso Dio siano puniti con l'invio di falsi profeti da parte di Dio. Ma l'interpretazione umana di fatti storici reali e l'intenzione divina sono due cose ben diverse. Non si possedeva la nozione di volontà *permissiva.*

Ma non troviamo la stessa cosa nel Nuovo Testamento? Non dice *Cristo* che Dio « ha nascosto (il Vangelo) ai saggi ed ai prudenti e l'ha rivelato ai pargoli »? (Mt. 11, 25). È pur necessario che il fatto di nascondere sia altrettanto vero quanto quello del rivelare. Ed in S. Marco 4, 11: « A voi è dato di comprendere il mistero del regno di Dio; ma a quelli che son di fuori tutto è presentato in parabole, *affinchè* vedendo con gli occhi non vedano, udendo con le orecchie non intendano, perchè non si convertano e sian loro rimessi i peccati » (cfr. anche Lc. 8, 10). La soluzione ci è data da Mt. 13, 14-15, dove queste parole appaiono come una citazione libera di Isaia (6, 9-10). Questa profezia, dice Gesù, trova oggi il suo compimento. Cristo fa l'esegesi di Isaia e deve, per conseguenza, tenersi al testo. Dio non vuole l'indurimento di Israele, lo permette soltanto; ma la Scrittura chiama ciò *operazione* perchè

essa non ha affatto il concetto di *permissione*. La Scrittura giudica in modo pratico e riferisce tutte le cose a Dio, tanto le azioni degli uomini quanto gli uomini stessi; non pensa ancora alla compenetrazione della causa prima e della causa seconda.

Allo stesso modo dev'essere spiegato il passo di S. Paolo: « Egli *indurisce* chi vuole » (Rom. 9, 18). Per Faraone l'indurimento era un castigo, e non era voluto in quanto indurimento, ma a motivo della sua cattiveria. S. Pietro dice che gli Ebrei hanno ucciso Nostro Signore « secondo il consiglio determinato di Dio » (Atti 2, 23). Tutti gli Apostoli dicono, in una preghiera comune, che in Gerusalemme Erode e Pilato, pagani e Giudei mettono tutto sossopra contro la Chiesa « per fare ciò che la tua mano e il tuo consiglio avevano innanzi determinato che avvenisse » (Atti 4, 27 ss.). In questo esame della *Provvidenza* divina, gli Apostoli hanno, per così dire, sulle labbra la nozione di permissione, ma non possono ancora formularla; manca loro la parola propria e così si esprimono in modo pratico e nominano le *due* cause dando la preponderanza alla causa *divina*, come avviene sempre nella Bibbia. L'idea di permissione è difficile anche per noi e occorre una profonda riflessione ad intenderla.

Il *peccato di omissione* si può facilmente spiegare come una privazione, una deficienza di essere e di bene; invece il *peccato di commissione* sembra ad un certo numero di teologi alcunchè di positivo e non una semplice privazione. Checchè ne sia e comunque si voglia spiegare logicamente il peccato, la santità essenziale di Dio non può certo esserne macchiata. I *salmi di maledizione* (34, 51, 53, 54, 57, 58, 108, 136) e le terribili *formule di maledizione* (Deut. 28) non risalgono a Dio; sono *ispirati* per quanto sia vero che in essi lo zelo umano verso Dio e la sua causa si è espresso in modo molto forte ed imperfetto. Oppure si può rispondere con *S. Gregorio Nisseno:* « Quando il salmista dice che il peccatore e l'empio devono sparire dalla terra così che non esistano più, egli domanda che il peccato e l'empietà cessino sulla terra » (De orat. 1, Migne 44, 1131).

Per la vita spirituale. - La santità conferisce interiore dignità e maestà. La santità di Dio è *infinita;* perciò ha diritto ad un onore infinito, che noi non possiamo tuttavia rendergli se non nella forma finita dell'*adorazione.* L'adorazione è il riconoscimento dell'*aseità* di Dio che lo *distingue* da tutte le creature e gli conferisce una maestà infinita; è anche il riconoscimento della *bontà e della perfezione morale di Dio* che lo rende ai nostri occhi infinitamente stimabile e inaccessibile. Di qui anche l'atteggiamento esteriore di *umiltà* nell'adorazione da parte degli uomini, che sono così lontani dall'aseità e dalla santità. « Tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus ». « Io *sono* santo, voi dovete *divenire* santi » (Lev. 11, 45). « Ego Dominus qui sanctifico vos » (Lev. 23, 32). Non vi è attributo divino del quale si affermi così espressamente che noi possiamo *partecipare* come quello della santità. Solo per la grazia della Redenzione la santificazione *ha potuto* giungere al suo compimento interiore completo. Essa non è solamente possibile, ma è obbligatoria: « Voluntas Dei sanctificatio vestra » (I Tess. 4, 3).

* « Mantenere viva nella predicazione l'idea della santità divina significa essere fedeli alla rivelazione biblica e nel medesimo tempo salvaguardare al cuore della nostra pietà il centro necessario dell'adorazione, del timore

rispettoso, della vera umiltà. Solo di fronte alla santità divina si può sviluppare il senso autentico del peccato, che implica, accanto alla coscienza della colpevolezza, quella di un funesto allontanamento da Dio. Significa inoltre poter afferrare in Gesù la ragione dell'atteggiamento dei primi cristiani, vinti dalla certezza d'aver percepito in lui e per lui la chiamata definitiva del Dio santo. Significa infine trasportare l'uomo su un piano veramente superiore: quello in cui lo Spirito Santo agisce nelle anime e vi fa circolare la vita che viene dall'alto e fa loro produrre le opere per la gloria eterna » (A. Lemaitre). *

§ 41. - La volontà giusta di Dio.

1. Dio è giusto. - *E' di fede.*

Spiegazione. - La giustizia, in senso stretto, è la volontà costante di compensare ogni bene ricevuto con una prestazione equivalente (iustitia commutativa: perpetua et constans voluntas ius suum cuique tribuendi). Questa nozione di giustizia non è applicabile a Dio, perchè di fronte all'assoluto noi non possiamo che ricevere, non dare. Manca l'uguaglianza dei soggetti e dei loro rispettivi beni (Rom. 11, 35). La giustizia che la rivelazione attribuisce a Dio è quella della *sanzione* nel campo morale, come ricompensa (iust. remunerativa) e come castigo (iust. vindicativa). Benchè la giustizia che castiga, in quanto puramente vendicativa, sia difficile a comprendersi, non si deve tuttavia contestare a Dio, con la Scuola alessandrina e recentemente con Hermes, il diritto di applicare la pena puramente vendicativa (poena vindicativa). La pena vendicativa interviene quando la pena medicinale non può più ottenere il suo effetto. *S. Anselmo* ha esagerato nell'altro senso con l'assioma: « Aut poena, aut satisfactio ». Cfr. il *trattato della Redenzione,* § 82.

Prova. - La Scrittura proclama, insieme con la santità di Dio, la sua giustizia nella sanzione di ogni bene e di ogni male morale delle creature. Jahvè è l'origine e il custode di ogni giustizia e di ogni ordine. Colui che osserva la giustizia e l'ordine — e la possibilità di farlo è sempre supposta — riceve benedizioni e ricompensa, come si nota nella vita di tutti gli uomini di Dio. Colui che le viola riceve maledizione e castigo (Deut. 27, 12-28, 68; 32, 4; Salmo 146, 6); anche qui troviamo numerosi esempi. Ricordiamo solamente Adamo, Caino, Noè, Giuseppe, Mosè, Saul e Davide.

Nessuno ha messo tanto in luce la giustizia di Dio quanto *Gesù,* non ostante la sua predicazione di Dio-Padre. Dio è il giusto remuneratore dei buoni, colui che sanzionerà un giorno pubblicamente il bene fatto in segreto (Mt. 5-7); il male sarà punito con altrettanta giustizia (Mt. 23-24). I due aspetti della sanzione spiccano nelle parabole del giudizio (Mt. 25, 31-46): « Et tunc reddet unicuique secundum opera eius » (Mt. 16, 27). La giustizia e l'amore paterno non si contraddicono affatto, tanto è vero che Gesù prega Iddio così: « Padre giusto » (Giov. 17, 25).

Gli *Apostoli* insegnano la stessa dottrina. Forse si penserà che *S. Paolo* annunci solo il Dio della grazia, che posa con benevolenza gli occhi sui nostri peccati, ma chiunque legga *tutto* S. Paolo, deve riconoscere che è precisamente lui ad insistere con maggior forza sulla giustizia di Dio che premia e castiga: « Reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex » (II Tim. 4, 8). « Qui reddet unicuique secundum opera eius » (Rom. 2, 6). « Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum » (II Cor. 5, 10; cfr. II Tess. 1, 6-10). Cfr. *Escatologia,* §§ 211 e 217.

I Padri. - Le loro testimonianze concernenti questo attributo sono innumerevoli. Essi parlano della giustizia di Dio sia nelle esortazioni pratiche per la vita morale, sia nell'esame del vecchio e sempre nuovo problema: Perchè i cattivi hanno spesso tanta fortuna e i buoni tanti dolori? Naturalmente lo risolvono facendo appello alla sanzione *perfetta,* quando Dio giudicherà « sine acceptione personarum ».

La ragione non può provare rigorosamente la giustizia di Dio. Tuttavia già i pagani hanno visto in essa un postulato della ragione e si sono fatti circa la sua azione dopo la morte idee che, pur mancando di chiarezza, hanno un fondo esatto. È noto come su questo postulato *Kant* fonda la sua prova dell'immortalità. La nostra coscienza è un'impressione in noi della giustizia di Dio, un tribunale divino eretto nell'intimo dell'uomo (Rom. 2, 14 ss.).

2. Teodicea della giustizia. - La regola di cui Dio si serve per giudicare la moralità delle creature, non è una regola umana, ma divina. È quindi impossibile sindacare e verificare i suoi giudizi; la Bibbia ci raccomanda di non contendere con Dio. Tuttavia, la sua giustizia e il nostro senso di giustizia devono avere punti comuni. Sembra invece che talvolta siano in perfetta antitesi, sicchè sorgono, dal punto di vista della giustizia umana, non poche obiezioni contro il modo di agire di Dio.

Obiezioni tratte dalla Scrittura. - Dio colpisce il Faraone e la sua casa a motivo di Sara, benchè questa con una menzogna abbia fatto credere al re di essere libera (Gen. 12); per lo stesso motivo minaccia il re Abimelech (Gen. 20). Ma Dio, proteggendo Abramo, non intende ricompensare la bugia ufficiosa di lui, vuole solamente dimostrargli la sua fedeltà. Si cita anche il furto fatto agli egiziani (Es. 3, 21-22; 11, 2; 12, 32-38); ma, secondo la Scrittura, gli oggetti sottratti sono considerati come un compenso per il duro lavoro di schiavitù compiuto dagli Israeliti, che Dio voleva fossero pagati, con astuzia, ma giustamente. Altri considerano la cosa come legittimo bottino di guerra.

Dio vuole ricompensare fino alla millesima generazione, e punire fino alla quarta (Es. 20, 5-6; 34, 7; Num. 14, 18; Deut. 5, 9-10). Secondo la concezione *terrena* della ricompensa, i fanciulli sopportano naturalmente le conseguenze delle azioni dei loro parenti; l'antico Israele, interpretò questo concetto

a modo suo. Siffatta concezione fu però più tardi corretta dalla legge del personalismo religioso. Ciascun individuo deve portare la responsabilità dei suoi atti, i figli non sono più responsabili per i loro genitori (Ger. 31, 29-30; Ez. 18, 20-32). Si teme che Dio punisca per sdegno e per gelosia (Salmo 6, 2; 37, 2; Ger. 10, 24); ma queste non sono che espressioni umane per indicare la severità del giudizio, non prove della sua arbitrarietà.

Obiezioni della filosofia. - La più grave obiezione è mossa dalla *filosofia* che insiste sulla sproporzione tra le pene eterne e le colpe temporali. Ma dobbiamo rispondere che l'obiezione è posta male. La pena *eterna* è una *conseguenza* del peccato *eterno*. Come possa esistere un peccato eterno, l'esamineremo nell'*Escatologia*. Si dimostra così sempre vera l'affermazione del salmista, che Dio « riporta vittoria quando è giudicato » (Salmo 50, 6; Rom. 3, 4). Nè vi è violazione della giustizia quando Dio, nel conferimento dei suoi doni, non li distribuisce in modo eguale, perchè egli può disporre come vuole di ciò che è suo, e il nostro occhio non deve essere invidioso perchè egli è buono (Mt. 20, 15). Per la stessa ragione Dio non è ingiusto se si occupa del popolo dell'alleanza più che dei popoli pagani. Ne risulta, è vero, un'apparenza di parzialità nella sua Provvidenza, ma i Profeti, il Battista, Gesù e S. Paolo, hanno eliminato questa apparenza (Atti 14, 16; 17, 26-31).

Circa la natura della giustizia S. Agostino (*Prosper*, Sent. 12) dice: « *Non concupiscit* Deus poenam reorum tamquam saturari desiderans ultione, sed quod iustum est, cum tranquillitate decernit et recta voluntate disponit ». E S. Tommaso: « (Deus) si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra iustitiam non fecisset » (S. th. III, 46, 2 ad 3, contro S. Anselmo). E però è inaccettabile l'opinione di *Tournely* secondo cui Dio non potrebbe accordare il suo perdono senza punizione. Per confutare siffatto rigorismo basta leggere la parabola del figliuol prodigo.

Per la vita spirituale. - Noi *temiamo* la giustizia di Dio e con ragione. Gesù non ci ha tolto questo timore, l'ha piuttosto rafforzato ricordandoci che Dio può condannarci corpo ed anima all'inferno (Mt. 10, 28). È inutile che, come i discepoli in Samaria, invochiamo il fuoco della giustizia divina sugli altri (Lc. 9, 54) poichè nulla le sfuggirà. Non occorre che chiediamo a Dio di agire secondo la sua natura, poichè egli non può fare altrimenti. Del resto noi tutti viviamo più della misericordia di Dio che non della sua giustizia. Sovente ci arroghiamo il diritto, riservato a Dio solo, di giudicare i nostri simili. Questo ci è proibito non solamente nell'Antico Testamento, ma anche, ripetutamente ed in modo esplicito, nel Nuovo.

§ 42. - La volontà buona e misericordiosa di Dio.

1. La bontà di Dio

Dio è di una bontà infinita verso le creature. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - Il Concilio *Vaticano* dà come ragione (ratio et non causa) della creazione la bontà di Dio (Denz. 1783). Non si tratta qui della bontà di Dio *in sè* (bonitas essentialis, absoluta), che è iden-

tica alla sua perfezione (§ 27); neppure della sua bontà morale (b. moralis) o santità, ma della sua bontà in rapporto alle creature (b. relativa, respectiva: benignitas, benevolentia, gratia, misericordia, etc.). Verso coloro che soffrono mali fisici e morali, essa si manifesta come misericordia, verso coloro che sono induriti nel peccato, si manifesta come longanimità o pazienza. Ma tutto ciò va ancora inteso in modo analogico. La bontà di Dio verso le creature non va infatti concepita come moto del sentimento o passione, ma come semplice comunicazione dei suoi doni, come effetto procedente da lui (actus purus); non è *affetto,* ma *effetto.*

Prova. - I fatti che provano la bontà di Dio nella creazione e nella storia della rivelazione sono noti. Tutte le opere divine portano l'impronta della sua bontà (Gen. 1, 1-31). « Diligis enim omnia, quae sunt et nihil odisti eorum quae fecisti » (Sap. 11, 25; cfr. Salmi 24, 10; 32, 5; 35, 6; 85, 15; 99, 5; 102, 8; 103, 28; 105, 1; 110, 4; 117, 1 ss.; 144, 15 ss.). Anche i Profeti sono araldi della bontà di Dio, particolarmente Osea, Geremia e Giona.

Gesù, come vedremo studiando la Provvidenza, non manca di lodare la bontà paterna di Dio nella creazione: « qui solem suum oriri facit super bonos et malos » (Mt. 5, 45). « Nemo bonus nisi unus Deus » (Mc. 10, 18). Ma Cristo e gli Apostoli insistono ancora maggiormente sulla bontà di Dio che si manifesta come bontà redentrice o volontà di salvare l'uomo. E Cristo stesso è la manifestazione più concreta della bontà di Dio verso di noi.

Indagine speculativa. - È facile comprendere come questa bontà *relativa,* che Dio comunica alle creature, si riconduca alla sua bontà *ontologica* essenziale. Similmente ogni verità che Dio ci comunica, rivelandosi a noi (veritas in dicendo), ha il suo fondamento nella verità che si identifica col suo Essere (veritas in essendo). Pertanto l'essenza di Dio è il fondamento della sua bontà e della sua verità. E come Dio ritrova nelle creature le sue idee eterne che ha realizzato in esse con la creazione, così vi trova anche gli effetti della sua bontà che ha loro comunicata. Tutte le cose hanno esistenza e consistenza per la loro partecipazione all'Essere divino e sono vere e buone in quel grado e misura in cui Dio, creandole, le ha fatte vere e buone. Secondo tale grado di verità e di bontà sono poi anche oggetto dell'amor di Dio. La bontà di Dio non è che l'azione ordinata e regolata che egli esercita nelle creature, partecipando loro i suoi attributi comunicabili; anch'essa perciò ha il suo fondamento in Dio stesso; è indipendente, libera, non motivata esteriormente.

Tale è il senso della frase che abbiamo citata: « Tu ami tutto ciò che esiste e non odii nulla di ciò che hai fatto » (Sap. 11, 25). Dio ritrova, per così dire, se stesso nelle creature. Ma « nessuno odia la sua propria carne », dice S. Paolo, in un contesto diverso. Noi siamo in rapporto all'Uomo-Dio, massime se consideriamo non soltanto il nostro essere naturale ma anche

quello soprannaturale, le membra che gli sono incorporate, la carne della sua carne e le ossa delle sue ossa (Ef. 5, 29 ss.). Così in noi uomini la bontà ontologica passa normalmente in bontà morale e da naturale in soprannaturale. Ed a sua volta la bontà di Dio è la causa di questa crescita di bontà delle creature. Il che porta S. Agostino ad una spiegazione più precisa della profonda parola di Cristo: *Dio solo è buono.* « Dio è buono in modo tutto proprio. Infatti non è buono per la partecipazione di qualche bene, ma il bene per il quale è buono è lui stesso. Quando invece *l'uomo* è buono, ciò proviene da Dio, perchè l'uomo non può esserlo da se stesso. È per lo spirito di Dio che divengono buoni tutti coloro che lo sono » (Ep. 153, 12).

Allo stesso modo che si distingue in Dio una triplice verità (veritas Dei in essendo, in cognoscendo, in dicendo), così si distingue una *triplice bontà* (bonitas Dei in essendo, in agendo, in communicando). Qui trattiamo particolarmente della bontà che consiste nella comunicazione della propria natura. A proposito sono ben note le espressioni: « Cuius *natura* bonitas est » (la natura di Dio è bontà) e « bonum est diffusivum sui, est communicabile, communicativum sui ».

Ora la frase « bonum est diffusivum sui » ha due sensi. Vuol dire anzitutto che ogni bene, in quanto tale, è comunicabile, che altri può parteciparne, può riceverlo in sè, gioirne. Ciò che non può essere comunicato non è bene, per quanto perfetto sia in se stesso; tutt'al più può essere oggetto di meraviglia, di ammirazione. « Bonum est quod omnia appetunt », dice San Tommaso (S. th. I, 5, 1) dopo Aristotele. Il bene dev'essere appetibile, desiderabile, come la verità è conoscibile. Questa « appetibilità » è manifestamente la *conseguenza* e non la *ragione* del bene. La ragione risiede piuttosto nell'essenza stessa del bene. In sè la bontà è identica alla perfezione essenziale di una persona o di una cosa. Vi aggiunge solamente la relazione con una volontà dotata di tendenza e di desiderio. Il bene è effettivamente l'oggetto della volontà, come il vero è l'oggetto dell'intelligenza. Quando la perfezione di una cosa diminuisce, diminuisce pure la sua appetibilità; se la perfezione cresce, cresce pure l'appetibilità. Ogni perdita di essere è una perdita di bontà: « Bonum ex integra causa (formali), malum *ex quocumque* defectu ». Comprendiamo ora quale grande bene, qual bene imperituro sia per gli uomini Iddio sovranamente perfetto, e come sia necessario, secondo dice S. Agostino, staccare i desideri della nostra volontà dai *beni* effimeri (bona) per volgerli verso il solo *bene* immutabile (summum bonum).

Ma la frase « bonum est diffusivum sui » esprime anche un'altra cosa, che cioè il bene tende a comunicare e creare la bontà; come la luce tende ad illuminare, la vita a vivificare, il bene ha una innata tendenza alla « diffusione ». Come la luce rinnega la sua natura se non illumina, così il bene rinnega il suo carattere essenziale se non si comunica. Naturalmente, parlando di Dio, ciò non va inteso nel senso di una diffusione naturale e necessaria, ma nel senso di una comunicazione pienamente libera e sovrana di bontà e di benevolenza. Nessun determinismo dunque, ma assoluta gratuità. Proprio questo rende la bontà di Dio così amabile e adorabile. Anche *Platone,* come vedremo più avanti nel *trattato della Creazione,* fa spiccare l'idea della partecipazione della bontà di Dio alle cose create; ma la degrada con la tendenza al panteismo, in quanto concepisce la diffusione della bontà di Dio come

una emanazione naturale del suo Essere. A questo riguardo il Concilio *Vaticano* si esprime con chiarezza e precisione: « Hic solus verus Deus *bonitate sua* et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad adquirendam, *sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio* simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam » (s. 3, c. 1, Denz. 1783).

In un contesto analogo, S. Tommaso attira la nostra attenzione sulla *differenza* che intercorre non solo tra la bontà essenziale propria di Dio e la bontà partecipata propria degli uomini, ma anche tra l'*amore* di Dio che si fonda su questa bontà e il nostro amore. Poichè l'amore è la volontà del bene (amor est velle bonum) e Dio non può ricevere da noi alcun bene, perchè possiede tutto, la sua bontà e il suo amore per le creature non sono *fondati* nelle perfezioni delle creature; al contrario è la sua bontà che *fonda* queste perfezioni; essa le precede anzichè derivarne. « Unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est, quod Deus omnia, quae sunt amat, *non tamen eo modo sicut nos*. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis eius, sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ut ad hoc operemur. *Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* » (S. th. I, 20, 2). In questo senso S. Tommaso afferma con S. Agostino: « Sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit et *ita est omnis boni bonum* » (C. Gent. I, 1, 40), e, con ragione si richiama alla Bibbia: « Venerunt mihi omnia bona cum illa » (Sap. 7, 11). « Ego ostendam omne bonum tibi » (Es. 33, 19).

Obiezioni. - Il *monismo* materialista muove obiezioni proprio contro la bontà e benevolenza di Dio dal punto di vista dell'esperienza naturale. Afferma che si possono trovare nella natura numerose tracce dell'intelligenza, della sapienza e della onnipotenza di Dio, ma che non si trova affatto traccia di quella bontà e di quella benevolenza esaltate dal Concilio Vaticano. Ma l'affermazione più che ispirarsi ad una aperta e libera considerazione della natura quale essa è, sa di un pessimismo accademico. Certo molte sono le sofferenze nel mondo ed è utile insistervi qui, ma sarebbe una esagerazione mostruosa *non* vedere *che* le sofferenze, senza vedere la gioia, e dovremmo esser privi di senso e di cuore per disconoscere nella natura, nel mondo animale e nell'umanità, i mille tratti di amore e di affetto che si innalzano talora fino a forme e ad espressioni stupende e meravigliose. Ricordiamo appena la cura e la dedizione di ogni animale per i suoi piccoli. Gesù stesso fa dell'amore della chioccia per i suoi pulcini il simbolo del suo amore soprannaturale di Salvatore per Israele (Mt. 23, 37). Si pensi poi all'amore puramente naturale dei fidanzati e degli amici, all'amore degli sposi, all'amore del prossimo, innato, fino ad un certo limite, nel cuore dell'uomo, e soprattutto all'amore materno, questo amore dalle mille forme che si eleva fino all'eroismo del sacrificio completo. Quante energie di carità risveglia la stessa guerra, che tuttavia, nella sua forma esteriore, è tale da favorire il più cupo pessimismo! E pensiamo soprattutto all'oceano di amore che vivifica e riempie il mondo soprannaturale, all'eroica vita dei santi, alle opere innumerevoli di

carità, poichè l'amore soprannaturale affonda le sue radici nel suolo del nostro essere creato: « Gratia supponit naturam ».

Il *pessimismo* accentua a tal punto il male da eliminare tutto il bene esistente nel mondo o per lo meno ridurlo ad una misura insignificante. Esso è cieco di fronte al bene relativo (Schopenhauer, Hartmann). Certo, non bisogna concepire il mondo in modo panteista, come la manifestazione dello stesso Assoluto, poichè allora non vi si scorgerebbe più alcuna forma di male. Il mondo è propriamente l'effetto finito della libera bontà di Dio, il quale vi ha distribuito i doni nella misura che gli è piaciuto. Nessuna creatura ha diritto assoluto all'esistenza nei confronti di Dio. Per questo egli può subordinare la vita di un animale a quella di un altro, senza mancare alla sua bontà. La realizzazione di un mondo *assolutamente buono,* sarebbe una contraddizione in termini, e per conseguenza cosa impossibile per la sapienza e la onnipotenza di Dio, perchè un siffatto mondo sarebbe un Dio creato.

Per la vita spirituale. - Se Dio, come si è mostrato sopra, ci ha infuso la sua bontà con la creazione, non dobbiamo tuttavia, nel cristianesimo, agire solo in virtù di codesta bontà naturale, ma sforzarci di raggiungere la bontà libera e spirituale dei figli di Dio e farne la regola fondamentale della nostra attività morale. La bontà dei figli di Dio, che è al di sopra delle inclinazioni naturali, è più difficile, richiede sacrifici maggiori ed è più meritoria. Questa sublime bontà ci è stata acquistata da Gesù nella sua preghiera nel giardino degli ulivi e sulla Croce.

II. La misericordia di Dio

1. Dio è di misericordia infinita. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Questa verità non è definita, ma è dottrina chiara della Scrittura, della Tradizione e della Chiesa. Anche qui dobbiamo notare che la misericordia non è un sentimento, ma azione della volontà divina. La misericordia dell'uomo sopprime la giustizia ove rinunzi ad una giusta sanzione; ma in Dio, la misericordia e la giustizia devono fondersi in una superiore unità, e ambedue devono trovarsi in lui in modo *eminente* poichè la rivelazione ci parla dell'una e dell'altra.

Prova. - La Scrittura pone in prima linea la misericordia verso le miserie *morali.* Es.: Adamo, Caino, Israele. Mosè e i Profeti devono continuamente annunciare al popolo la misericordia di Dio. Una misericordia, è vero, non incondizionata, perchè suppone la penitenza e la conversione. Nei Salmi Israele celebra il suo Dio « quoniam in aeternum misericordia eius » (Salmo 135; cfr. Salmi 102, 105, 117).

Cristo, in quanto « Salvatore dei peccatori », è il rappresentante della divina misericordia che si manifesta praticamente nel perdono che egli accorda, e teoricamente nelle magnifiche parabole del figliuol prodigo, della dramma perduta, del buon pastore (Lc. 15, 1 ss.; Giov. 10, 1 ss.), e in molti suoi insegnamenti (Mt. 12, 7; Lc. 6, 36 ecc.). *S. Paolo,*

conformemente alla sua esperienza spirituale ed alla sua dottrina della redenzione, dà a Dio questo nome sublime: « Pater misericordiarum et Deus totius consolationis » (II Cor. 1, 3). Similmente scrive *S. Pietro:* « Benedictus Deus et Pater Domini Nostri Jesu Christi, qui secundum misericordiam suam magnam regeneravit nos in spem vivam » (I Pietr. 1, 3). « Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos » ecc. (Ef. 2, 4). Come *esempi* in cui brilla la misericordia divina citiamo la Samaritana (Giov. 4), Maria Maddalena (Lc. 7, 37 ss.), Zaccheo (Lc. 19, 2 ss.), il buon ladrone (Lc. 23, 42 ss.), ecc.

2. La misericordia e la giustizia. - Sarebbe un errore funesto affermare, con la scuola di Ritschl e di Harnack, che Cristo ci ha rivelato un « Dio che è solo bontà ed amore ». Vi furono sempre *interpretazioni errate* di tale attributo divino. Abbiamo già un esempio negli *alessandrini* e specialmente in Origene, il quale non voleva ammettere da parte di Dio se non una pena medicinale e, per conseguenza, pretendeva vi fosse una redenzione universale e una riabilitazione generale delle creature cadute. Ma *S. Giovanni Crisostomo* afferma con insistenza la bontà di Dio pur riconoscendo le pene eterne. « Dio è l'amico degli uomini? Sì, ma egli è anche un giusto giudice. Perdona egli i peccati? Sì, ma rende anche a ciascuno secondo le sue opere. Dimentica l'ingiustizia? Sì, ma anche la punisce. Non vi è in ciò alcuna contraddizione? Non v'è affatto se distanziamo questi fatti nel tempo. Egli cancella le colpe quaggiù col battesimo e la penitenza; ma punisce i misfatti nell'altro mondo con il fuoco e i tormenti » (Hom. in Epist. ad Ef. 4, 10). Così parlano quasi tutti i Padri greci sul problema dell'unione della misericordia con la giustizia; affermano cioè che la pena inflitta al peccatore impenitente non può essere se non una correzione e che, a motivo della malizia umana, la bontà, presente anche nel castigo al fine di migliorare e salvare, non realizza il suo effetto.

Al tempo di *S. Agostino,* si dovettero combattere erronee dottrine diffuse in seno alla Chiesa da taluni che, appunto per le loro opinioni, venivano chiamati i « misericordiosi » (misericordes). Costoro negavano, appoggiandosi sulla divina misericordia, l'eternità delle pene dell'inferno e proclamavano la beatitudine per tutti gli uomini, almeno per tutti i battezzati. Per convalidare la loro tesi citavano testi della Scrittura, per esempio il Salmo 76, 8 ss.: « Dunque per sempre ci rigetta il Signore, nè più tornerà a mostrarsi propizio? È del tutto cessata la sua clemenza e venuta meno la promessa per tutte le età? Ha Dio disimparato l'usar pietà, od ha soffocato nell'ira la sua misericordia? », e ai Rom. 11, 32: « Conclusit Deus omnia in incredulitate ut omnium misereatur ». Contro di essi S. Agostino oppone i testi che mostrano la divina giustizia e secondo i quali i peccatori *impenitenti* sono minacciati di castighi eterni. Egli rigetta l'apocatastasi con questa opportuna osservazione: « Non quia diabolo et daemonibus invidemus, sed quia *ultimae sententiae* summi et veracissimi judicis ex nostra praesumptione addere nihil debemus » (Ad Oros. 5, Migne 42, 672). Cfr. *Escatologia,* § 212.

L'*essenza* della divina misericordia non va concepita come una tristezza o sofferenza causata dalla miseria altrui; al contrario la si deve pensare nel

senso dell'« actus purus ». Il suo elemento *formale* è la volontà di sollevare la miseria altrui; la pietà sensibile o compassione che nasce nell'uomo a contatto della miseria è un elemento puramente *materiale* e non esiste in Dio. *S. Tommaso* dice che « la misericordia conviene massimamente a Dio; non però nel senso di emozione sensibile, bensì in quanto pura azione di bontà (secundum *effectum,* non secundum passionis *affectum*)... Affliggersi per la miseria altrui non conviene a Dio, ma *agire* perchè questa miseria sia eliminata gli conviene al massimo grado. E noi qui per miseria intendiamo ogni deficienza. Ma una deficienza (defectus) non è eliminata che dalla realizzazione di qualche bontà. Ora Dio è la radice di ogni bontà, dunque... ». Il Dottor Angelico mostra poi come Dio manifesta in *tutte* le sue opere la sua misericordia e la sua giustizia. La misericordia di Dio completa la sua giustizia in quanto trionfa delle sue esigenze (Giac. 2, 13; S. th. I, 21, 3 ss.). * Cfr. *Garrigou-Lagrange,* Le divine perfezioni, pp. 197-208. *

La misericordia di Dio verso gli animali è più volte celebrata nella Scrittura. « Misericordia Dei plena est terra » (Salmo 32, 5). « Il Signore è buono verso tutti, e la sua misericordia si spande su tutte le sue creature... Gli occhi di tutti da te attendono, o Signore, e tu dài loro a suo tempo il loro cibo » (Salmo 144, 9 e 15; cfr. 103, 24-30; 146, 9; Lc. 12, 24). Dio ordina anche agli uomini di avere pietà degli animali (Deut. 25, 4; Eccli. 7, 24; Prov. 12, 10), ma ha dato agli uomini la carne degli animali per nutrimento (Gen. 9, 2-5), e se è crudeltà torturare gli animali, è permesso ucciderli.

Per la vita spirituale. - Come l'amore così la *misericordia* suo germoglio è uno degli attributi che Dio vuole *comunicare* di preferenza alle sue creature ragionevoli; e lo fa con una duplice intenzione, sia perchè in quanto peccatori noi viviamo continuamente di misericordia e per misericordia, sia anche perchè l'esercitiamo verso i nostri simili. Queste due intenzioni sono strettamente unite e Gesù le ricorda con insistenza ripetutamente. Nel *Pater,* ci insegna ad invocare la misericordia del Padre celeste, ma ci impone nello stesso tempo di usare misericordia: « Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori » (Mt. 6, 12). Se non usiamo misericordia, non possiamo attenderci misericordia. « Servitore malvagio, ti ho rimesso tutto il tuo debito, perchè me ne supplicasti; non dovevi anche tu avere pietà del tuo conservo appunto come io avevo avuto pietà di te? » (Mt. 18, 33). Per secoli, nella Chiesa antica, si è molto insistito sulla *quinta* domanda del *Pater,* domanda che regolava la remissione dei peccati; è una vera iattura per la nostra vita religiosa che non la si comprenda più così bene. Cfr. il Sacramento della *Penitenza,* § 196. S. Giacomo scrive: « Il giudizio è senza misericordia per colui che non ha usato misericordia, ma la misericordia trionfa del giudizio » (2, 13). Si tratta qui delle opere di misericordia. Forse non si era allora così spietati come nel nostro secolo. Il mammonismo moderno è il figlio legittimo della mancanza di misericordia e della durezza del cuore.

III. L'amore nel cristianesimo

1. L'amore, essenza del cristianesimo. - È una frase sovente ripetuta, ma anche sovente mal compresa, che l'amore è la vera essenza del cristianesimo annunciato da Gesù al mondo. L'abuso dell'espres-

sione, fatto da coloro che propugnano un cristianesimo senza dogmi o, com'essi dicono, senza « rigida ortodossia », non deve impedirci di riconoscerle tutto il suo valore e vedervi la perfezione ultima e suprema che ci dà possibilità di divenire simili a Dio, nostro primo modello. L'Antico Testamento col suo particolarismo non ha potuto pervenire a più intime e calde relazioni tra gli uomini. Ma Gesù Cristo, la manifestazione personale dell'amore divino (Giov. 3, 16; I Giov. 4, 9: in hoc apparuit *caritas Dei* in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum), ha proclamato, nel modo più esplicito e più certo, che l'essenza della sua religione è l'amore. A questo proposito è necessario rilevare (cosa questa assai importante per sfatare l'affermazione di un cristianesimo adogmatico) che Cristo non presenta il comandamento dell'amore come una semplice espressione della volontà divina (come per es.: « Tu non ucciderai, non commetterai adulterio, non ruberai »), ma come una effusione dell'Essere divino stesso, così che gli uomini, che proprio per questa comunicazione della vita divina sono suoi figli, diverranno simili a Dio loro Padre, precisamente per il comandamento dell'amore.

Quando, più tardi, una parte della *Scolastica* identificò l'amore con la grazia che fa del giustificato un figlio di Dio, si lasciò guidare da un'idea nettamente biblica e precisamente dall'idea fondamentale del Nuovo Testamento. Citiamo alcuni testi biblici provanti come l'amore sia il precetto principale del cristianesimo e come precisamente per il compimento di questo precetto, imitando l'Essere divino o, come si disse più tardi, partecipando della natura divina, siamo chiamati e siamo realmente « figli di Dio ».

Cristo dà il *comandamento* dell'amore: « Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutte le tue forze. Questo è il *primo* comandamento. E il secondo (che è simile al primo) è: Ama il prossimo come te stesso. *Non vi è altro comandamento maggiore di questi* » (Mc. 12, 30 ss.). S. Matteo aggiunge: « Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti » (Mt. 22, 40). S. Giovanni: « Questo è il *mio* comandamento (cioè il comandamento specificamente cristiano): che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amato. Nessun amore è più grande dell'amore di colui che dà la vita per i suoi amici » (Giov. 15, 12 ss.). « Vi dò un comandamento nuovo, d'amarvi scambievolmente: amatevi l'un l'altro così come io v'ho amato. Da ciò tutti riconosceranno che siete *miei* discepoli se avrete amore l'un per l'altro » (Giov. 13, 34 ss.). Gesù vuole che si includano nell'amore del prossimo anche gli stessi nemici: « Amate i vostri nemici » (Lc. 6, 27, ecc.). Nell'amore noi facciamo vedere che Dio ci riempie di sè, che portiamo, come figli di Dio, i tratti della sua essenza: « Amate i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperar nulla in cambio; e il vostro premio sarà grande e sarete figli dell'Altissimo, il quale è pur buono con gli ingrati e i cattivi. Siate dunque misericordiosi come il padre vostro è misericordioso » (Lc. 6, 35-36; cfr. Mt. 5, 44-45). Sarebbe facile provare che gli *Apostoli* parlano ugualmente. Basti citare l'Apostolo dell'amore, *S. Giovanni:* « Colui che non ama non ha *conosciuto* Dio, perchè Dio è amore » (I Giov. 4, 8). « Colui che non ama rimane nella morte » (I Giov. 3, 14). « Colui che dice di

essere nella luce (della vera fede) ed odia suo fratello, è tuttora nelle tenebre » (I Giov. 2, 9). *S. Paolo,* I Cor. 13, canta un mirabile inno all'amore.

L'*essenza* dell'amore consiste nella libera bontà con la quale l'uno va per primo verso l'altro. « In questo rifulge l'amore: non che abbiamo noi amato Dio, ma che lui ci amò e mandò il suo Figlio, propiziazione per i nostri peccati. Carissimi, se così Dio ci amò, anche noi dobbiamo gli uni con gli altri amarci » (I Giov. 4, 10 ss.). « Se noi ci amiamo gli uni con gli altri, Dio dimora in noi e l'amore per lui perfetto è in noi » (I Giov. 4, 12), vale a dire l'amore di Dio prende in noi una nuova forma, una forma creata e umana. Nell'amore sta la sicurezza contro il *giudizio:* « In questo è perfetto l'amore in noi: nell'aver lieta fiducia per il giorno del giudizio, poichè come egli è (Gesù è amore), tali anche noi siamo in questo mondo » (I Giov. 4, 17). « Se qualcuno dice: io amo Dio! e poi odia suo fratello, è bugiardo; perchè chi non ama suo fratello che ha sotto gli occhi, come potrà amare Dio che non vede? E questo comandamento abbiamo da lui: chi ama Dio ami anche il suo fratello » (I Giov. 4, 20 ss.). Noi dobbiamo quindi amare Dio nei nostri fratelli. Ma anche è vero l'inverso: Noi dobbiamo amare i nostri fratelli in Dio, cioè amarli perchè sono i figli di Dio: « Chiunque *crede* che Gesù è il Cristo, è nato da Dio; e chiunque *ama* Dio che l'ha fatto nascere, ama anche quelli che sono nati da lui. La prova che amiamo i *figli* di Dio sta nel fatto che amiamo Dio e osserviamo i suoi comandamenti. Poichè amare Dio è osservare i suoi comandamenti » (I Giov. 5, 1 ss.).

2. Rapporto tra l'amore e la verità. - Si intuisce subito che si tratta di un problema molto meno difficile di quello dell'armonia tra l'amore e la giustizia. Infatti se la giustizia e l'amore sono in tale antagonismo che l'una minaccia di sopprimere l'altro, non vi è certo tensione di questo genere nell'unione di verità e amore. Uno sguardo alla *Trinità* ce lo fa intendere immediatamente. Da Dio procedono e la Verità personale nel Logos e l'Amore personale nello Spirito Santo. E tra i due sussiste la più meravigliosa unità. Ecco l'*ideale* verso cui dobbiamo per lo meno sforzarci di tendere, benchè nella realtà ne restiamo sempre molto lontani. Le due frasi: « Deus caritas est » e « Deus veritas est », dettate dallo stesso Spirito, illuminano e infiammano l'anima del discepolo di Gesù.

Per la vita spirituale. - Nella loro origine prima, che è Dio, come nella loro essenza, non vi è conflitto tra la verità e l'amore. La verità è inseparabile dall'amore e l'amore è inseparabile dalla verità e *ambedue sono inseparabili da Dio.* Quando vengano *separate,* quando l'amore è unito a disdegno o a disprezzo per la verità (indifferentismo), o quando viceversa la verità è unita ad offesa ed ingiuria dell'amore (fanatismo), queste due creature di Dio non portano più i segni brillanti della loro sublime origine. *S. Francesco di Sales,* che ha lavorato con tanto successo per il trionfo della verità, scrisse: « La verité qui n'est pas charitable procéde d'une charité qui n'est pas veritable ». L'autore dal quale attingiamo questa citazione rileva a tal riguardo: « Non è raro che pur riconoscendo l'autorità del *principio,* se ne tenga assai poco conto nella pratica » (*Lesêtre,* Verité et charité, *Revue du Clergé français,*

Aprile 1912, 22). Non v'è peggiore contraddizione che vedere un seguace della religione dell'amore, mostrare inimicizia e cattiveria, rancore e odio contro i suoi simili. Per contro, nulla è più divino della carità.

§ 43. - La veracità e fedeltà della volontà divina.

Dio è infinitamente verace e fedele. - *E' di fede.*

Spiegazione. - La veracità e la fedeltà sono due aspetti di un medesimo attributo. Dio è vero nelle sue *parole* (rivelazione), è vero nelle sue *azioni,* e, come tale, merita una *confidenza* assoluta. Questi due attributi sono già inclusi nella conoscenza e nella santità perfette. Dio è onnisciente, non può ingannarsi; Dio è santo, non può *ingannarci.* Egli non può mancare alla sua parola, come non può essere impedito di attuarla. Dio è l'assoluta verità, « in essendo, in cognoscendo, in dicendo ». Per la vita cristiana, i due attributi hanno un'importanza fondamentale. Sulla veracità di Dio riposa la nostra *fede;* sulla fedeltà si fonda la nostra *speranza.*

Prova. - La ragione *ultima* della veracità di Dio è la sua essenza. Quale l'essere, tale la verità. Ora Dio è l'Essere assoluto; è dunque in sè la Verità assoluta (prima veritas in essendo). La Scrittura sfiora appena questa idea ontologica (Ger. 10, 10; Giov. 17, 3) e dà maggior rilievo alla veracità (prima veritas in cognoscendo et dicendo) e alla fedeltà, che costituiscono la condizione previa per le grandi idee di rivelazione e di alleanza. « Tutte le tue opere sono verità e tutti i tuoi giudizi sono veri » (Dan. 3, 27; 4, 34). « Egli dice ciò ch'è giusto, egli annuncia la verità » (Is. 45, 19). Tutto passa, « ma la parola del Signore rimarrà sempre » (Is. 40, 8). « Jahvè è una rupe eterna » (Is. 26, 4; Num. 23, 19).

Il Nuovo Testamento, nel suo insieme, è una prova della veracità e della fedeltà di Dio, poichè è il compimento dell'Antico. Tale idea spicca soprattutto nella storia dell'infanzia di Gesù, « Colui che è stato promesso » dal Padre. Brilla particolarmente nell'Annunciazione dell'Angelo (Lc. 1, 32), nella Visitazione di Maria (Lc. 1, 45, 50, 54, ss.), nel « Benedictus » (Lc. 1, 68-79), nel cantico di Simeone (Lc. 2, 29-32).

Gesù è, secondo il *Vangelo di S. Giovanni,* il rappresentante della Verità divina. Dio è il suo ultimo e principale *testimonio* (Giov. 3, 33; 5, 19 ss.; 5, 30-47; 18, 37, ecc.). Dio è la sorgente della verità e della vita; il demonio è il padre della menzogna (Giov. 8). Cristo parla di se stesso come dell'araldo della verità divina: « Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno » (Lc. 21, 33). « Tutto si compirà sino all'ultimo iota » (Mt. 5, 17 ss.). Egli incoraggia i suoi discepoli ad abbandonarsi nelle loro preghiere alla veracità ed alla fedeltà di Dio. Si ricordino anche le parabole dell'amico importuno (Lc. 11, 5-13) e della vedova oppressa (Lc. 18, 1-8). Egli stesso ci dà il più bell'esempio di confidenza nel Padre (Giov. 11, 41 ss.).

Gli *Apostoli* fondano sul dogma della veracità e della fedeltà di Dio la loro prova tratta dalle profezie. Dicono sovente che tutto quello ch'era stato predetto doveva compiersi; questo pensiero fu più volte espresso anche da Cristo medesimo (Mt. 11, 3, 5; Lc. 24, 27; Giov. 5, 39 ecc.). *S. Paolo* esamina il problema della fedeltà divina nella *lettera ai Romani;* problema sollevato dal fatto che gli Ebrei, benchè chiamati, non erano entrati nel regno di Dio (Rom. 9-11). Ecco la sua conclusione: « Deus verax, omnis autem homo mendax » (Rom. 3, 4); con questa massima si risolve anche l'enigma della riprovazione degli Ebrei. Tuttavia un « resto » d'Israele deve essere salvato. L'indurimento dei giudei non renderà vane le promesse di Dio: « Non è già che sia andata a vuoto la promessa di Dio » (Rom. 9, 6; cfr. 3, 3). Dio « negare seipsum non potest » (II Tim. 2, 13); sarebbe contrario alla sua *essenza.* « Impossibile est mentiri Deum » (Ebr. 6, 18). Come Cristo, S. Paolo incoraggia i fedeli ad abbandonarsi a Dio nelle tentazioni e nelle lotte della vita (I Cor. 10, 13); Dio ci ha promessa la vita e non mente (Tit. 1, 2). Egli ci perdonerà nella fedeltà e giustizia tutti i nostri peccati (I Giov. 1, 9 ss.).

I Padri. - La prova per mezzo delle *Profezie* ha per essi una grande importanza. Codesta prova, come già dicemmo, presuppone la veracità e fedeltà di Dio. La controversia coi Priscillianisti diede l'occasione a un esame teorico di questo attributo. I partigiani di Priscilliano pretendevano che la menzogna e il rinnegamento della fede fossero permessi, quando si potesse trarne qualche vantaggio. Essi si riferivano all'esempio dei Patriarchi, dei Profeti, degli Apostoli, di Cristo e di Dio stesso. *S. Agostino* protesta contro tale errore nel libro « Contro la menzogna a Consenzio ». E protestò tanto più volentieri, in quanto, in un'opera anteriore (De mendacio), si era espresso meno chiaramente. In una lettera a S. Gerolamo, lo stesso Dottore difende l'infallibilità assoluta della rivelazione assoluta contenuta nella Scrittura e biasima il grande esegeta per aver interpretato Gal. 2, 14, come una falsità oggettiva (Ep. 28).

Nella *bassa Scolastica* sorsero gli errori dei teologi Nominalisti come Gabriel Biel, Pietro D'Ailly, ecc. Travisando alcune difficili espressioni della Scrittura, essi giunsero ad una opinione non priva di pericoli, anche se formulata in modo puramente speculativo ed ipotetico. L'inganno non sarebbe di per sè contrario all'essenza di Dio. In un altro ordine possibile di cose (potentia absoluta) Dio potrebbe servirsene, benchè ciò non debba essere affermato dell'ordine attuale. Anche nell'epoca posteriore *Eusebio Amort* († 1775) può scrivere (De fide disp. 2) « quod a Theologis, praesertim neotericis agitatur quaestio erubescenda atque impia an Deus possit uti *restrictione mentali,* facere miracula in confirmatione falsi? vel saltem infundere errorem speculativum? » Deviamento questo della speculazione, che non sapeva trovare una plausibile giustificazione di alcuni oscuri passi della Bibbia se non con una erronea esegesi.

Conclusione: il senso di Dio

Al termine del nostro studio su Dio, ci sembra opportuno il richiamo *ad una religione e pietà più teocentrica.* Il principio di S. Tommaso « omnia sub ratione Dei », non riguarda solamente la teologia, ma anche la pratica. La pietà della Scrittura e dei Padri è interamente e assolutamente conforme a questa norma. Più tardi sono entrati nella prassi cristiana parecchi altri elementi i quali non devono avere se non una importanza secondaria. Oh quanto possiamo imparare dai Salmi riguardo alla pietà teocentrica! Come immediatamente l'anima è posta davanti alla santità di Dio e spinta ad occuparsi direttamente di lui e dei suoi adorabili attributi! Assai spesso il cristiano che recita i Salmi si immerge interamente in un solo attributo divino. S. Agostino potrebbe offrire un prezioso aiuto alle nostre meditazioni con i pensieri così teneri e profondi del suo *Commento ai Salmi* o per lo meno con quelli delle *Confessioni.* Allora la parola del Signore: « Ecce regnum Dei intra vos » ritroverebbe la sua importanza così necessaria e così essenzialmente cristiana. Si parla oggi, nonostante la nequizia dei tempi, di un ritorno alla religione interiore. Noi cattolici non perderemmo certamente nulla abbandonando decisamente la periferia per ritornare al punto centrale. Ogni esteriorità, ogni esercizio, non sono, in definitiva, che semplici *mezzi,* non il *fine* ultimo. Il regno di Dio non si realizza che dentro di noi. Dio non ha bisogno dei nostri beni (Salmo 15, 2), ma esige espressamente il nostro cuore e tutte le energie della nostra anima. La nostra pietà deve tornare, come in S. Paolo e nei veri mistici, ad essere unione immediata e personale con Dio. Dio e Cristo in me; io in Dio e in Cristo. Il giusto vive di Dio; nella lotta della vita egli si sente disputato interiormente tra Dio e il mondo; ma fa in modo che la sua vita religiosa non si allontani mai da Dio. Così si produce il vero equilibrio religioso tra il tempo e l'eternità. Cristo tolse agli Apostoli la sua presenza esteriore perchè lo Spirito Santo potesse entrare interiormente in essi ed abitare nell'intimo del loro cuore (Giov. 16, 7).

PARTE SECONDA

DIO NELLA TRINITÀ DELLE PERSONE

Introduzione

*** 1. Cristo rivela il mistero di Dio. -** Cristo è colui che porta in sè un grande segreto. Segreto che non ha serbato per sè, ma che si è impegnato a trasmettere nel cristiano. E anche il cristiano è colui che porta in sè un grande segreto, quello stesso di Gesù Cristo. Chi conosce questo segreto tocca il fondo del Cristianesimo. Il segreto è la rivelazione di Dio.

La rivelazione di Dio in Cristo è certo uno degli aspetti più luminosi del Nuovo Testamento, il solo che gli conferisce un senso definitivo e rende intelligibili tutte le cose. Ridotta nelle sue grandi linee questa rivelazione è abbastanza semplice; possiamo dire che avviene come in tre tempi di cui l'uno si aggiunge all'altro e lo determina maggiormente.

In un primo tempo Gesù s'impegnò a rivelare in Dio colui che è il Padre. Diede forte rilievo alla persona del Padre. Questa prima rivelazione è la base di tutta la sua rivelazione ulteriore. Pur continuando a far conoscere il Padre, Gesù manifestava se stesso: occorreva perciò rivelasse la propria personalità: e si seppe che egli era il Figlio unico di tale Padre. E vedendo il Figlio si comprese anche meglio il Padre. È questo il secondo tempo che, prolungandosi col primo, sfociò in un terzo. La luce splendè più chiara quando verso la fine, in supreme confidenze, come per un'ultima effusione, Gesù promise, inviò, insufflò Uno divino, un altro Assistente, come egli diceva, procedente dal Padre e da lui stesso e che egli chiamava Spirito. E si chiuse in questo alone dello Spirito il mistero stesso di Dio che è spirito.

Questo mistero ci fu trasmesso non già con profonde considerazioni, nè con sapienti elucubrazioni, ma col contatto quotidiano di Gesù Cristo, in semplici conversazioni, con l'uso familiare dei pronomi personali io, tu, lui, noi, tanto con fatti quanto con discorsi. E tutto questo nella piena luce della più originale delle storie.

a) *La rivelazione di Dio Padre.* Il primo tempo è quello in cui Gesù rivela la personalità del Padre. Conviene ricordare che nell'ambiente ebraico, al quale era indirizzato il messaggio, si aveva di Dio un'idea altissima, poichè se ne erano ricevute grandi rivelazioni. Dio era pensato nell'immensità della sua natura, nella maestà del suo essere, nello splendore dei suoi attributi, dei quali alcuni, come la sapienza, l'eternità, l'unità rivestivano un meraviglioso splendore. Si era orgogliosi di credere in questo solo Dio. Gli ebrei avevano, allora, molti dei loro libri santi, i più belli, che erano assai diffusi e letti, specialmente i Profeti ed i Sapienziali. Ora in questi scritti ispirati non pochi aspetti della Realtà divina erano presentati con grande forza. Anzi alcuni

attributi come la Sapienza, lo Spirito di Dio erano come ipostatizzati. Forse le anime più religiose vi scorgevano una preparazione alla grande confidenza a cui Dio mirava, la rivelazione delle tre Persone. Si sapeva anche che Dio era Creatore e Padre di tutte le cose; ch'egli era in modo specialissimo la Provvidenza del suo popolo e che cercava di suscitare in Israele cordiali intimità. Si sapeva che egli aveva fatto alleanza con i padri e che questa antica alleanza doveva subire un radicale rinnovamento.

Tutta codesta rivelazione antica Gesù la conferma e la porta a termine. Il suo grande compito è quello di raccoglierne tutte le luci per concentrarle concretamente sulla personalità di questo Padre che gli è sempre presente, sempre intimo. Gesù trae questo Dio dal suo insondabile incognito, dalla sua formidabile anonimia. A Mosè Dio si era presentato con un nome che si perdeva in certo qual modo nell'infinito dell'immensità: Iahvè, io sono colui che sono. Dopo non si osava neppur più pronunciare questo nome. Ora ecco Gesù che tranquillamente si mette a parlare di Dio, a parlarne con la più commovente precisione, con un vero accento di tenerezza che ci trasporta all'infinito dell'intimità. Egli dice: mio Padre; oppure: vostro Padre; o semplicemente: il Padre. È evidente che pronunciando questo solo Nome egli ha detto tutto. Tutto il divino ovunque sparso è condensato nel seno del Padre.

« Nessuno ha mai visto Iddio; l'unigenito Figlio, che è nel seno del Padre, è quel che l'ha fatto conoscere », dice Giovanni (1, 18). *Ipse enarravit:* lo narra, lo racconta come si parla di una cosa intima a cui si prende parte. Infatti Gesù parla del Padre suo come di Qualcuno che gli è vicino, intimo; egli ha di lui un'esperienza diretta, una continua visione, una specie di sensazione spirituale. Non basta dire che se lo rappresenta; lo sente in se stesso. E si sente all'opera con lui: « Il Padre mio opera fino a quest'ora, e così opero anch'io » (Giov. 5, 17). Agli occhi di Cristo ogni altra presenza si riempie della presenza del Padre. Le creature anche più piccole e materiali, un filo d'erba che nasce od appassisce, un capello che cade, l'aria che si respira, il pane che si mangia, come gli esseri più spirituali e le creature più sublimi, quali i cattivi spiriti coi quali lotta, i grandi angeli che lo servono, i grandi movimenti d'anime che si formano attorno a lui, tutto gli appare nell'irradiamento della presenza e della provvidenza del Padre, nel pensiero e nella volontà del Padre. Si ha la netta impressione che questo Uomo-Cristo veda ogni creatura uscire dalle mani del Creatore, vivere e muoversi pel dito di Dio, come disse una volta. Per tal modo Gesù non solo ci fa conoscere che Dio è dappertutto, che sa tutto, che provvede a tutto, ma ci svela con una tranquilla sicurezza l'intimo carattere della divinità. Afferma e mostra che Dio è tutto bellezza, tutto bontà, tutto santità, tutto amore, tutto misericordia; che il Padre è colui che dona e perdona. Dio è Padre infinitamente più di quanto noi lo possiamo pensare. Bisogna abbandonarsi a lui con la confidenza, la tenerezza e la sicurezza di un fanciullo. La nostra anima, soprattutto, vien da lui e torna a lui. « Padre, nelle tue mani rimetto la mia anima », dirà Gesù morente.

Ma ciò che conferisce a questa rivelazione tutta la sua pienezza è il fatto che essa è una rivelazione del Padre in colui che è il Figlio. Un figlio che ha tutto da suo Padre, che è pure uno con suo Padre. Gesù non rivela il Padre solo con le parole che dice di lui, ma lo rivela altrettanto e ancor più per il vivo ritratto che ce ne offre. A Filippo, che, dopo tre anni di vita comune, gli domanda: « O Signore, mostraci il Padre », Gesù risponde candi-

damente: « Da tanto tempo sono con voi, e ancora non mi conosci, o Filippo? Chi vede me vede anche il Padre. Come dunque tu dici: Mostraci il Padre? Non vedi che io sono nel Padre ed il Padre è in me? Le parole che io vi dico, non le dico da me, ma il Padre che è in me fa lui le opere » (Giov. 14, 8-10). Questo figlio è il ritratto vivo del Padre. Si scorge in lui l'impronta stessa del Padre, il riflesso della presenza e della provvidenza, l'immagine visibile della bellezza e della bontà di Dio. « Tu sei il santo di Dio », esclamano da tempo i demoni stessi. E S. Paolo ricapitolerà tutta questa storia scrivendo: « Dio per l'addietro in più riprese e in più modi ha parlato ai nostri padri per mezzo dei Profeti; adesso ci ha parlato per mezzo del Figlio suo, che è raggio della gloria e impronta della sostanza di lui » (Ebr. 1, 1-3).

b) *La rivelazione di Dio Figlio.* E nasce l'inevitabile problema: Chi è dunque quest'uomo che è così vicino a Dio, così preso da Dio, così sicuro di Dio? Egli che ha rivelato in modo così sublime la personalità del Padre, dovrà pure dirci il segreto della sua propria personalità. È questo il secondo tempo della rivelazione di Dio in Cristo. Gesù rivela se stesso senza orgoglio, senza enfasi, con una semplicità ed una lealtà che confondono mentre convincono. Più che i discorsi lascia che parlino i fatti; e le parole, quando le dirà, non saranno che l'espressione di quel che si vede e di ciò che è; saranno la sola spiegazione possibile e plausibile del mistero di Gesù.

Il primo atto di Gesù, per quanto concerne la rivelazione della propria personalità, consiste nel lasciar che si disveli da se stessa la grandezza del suo essere; nel lasciar che si appalesino tutta la sua misura e le sue proporzioni. E lo si comprende subito: tali sono le proporzioni del suo essere che lo pongono in cima all'umanità, che gli fanno sorpassare e trascendere l'umanità. S'è costretti a confessare che giammai uomo ha parlato come quest'uomo, ha agito come quest'uomo, è stato perfetto come questo uomo. V'è in lui più che un profeta, più che un santo. Per il modo stesso con cui predica questo regno di Dio nel quale s'esprime la grande riforma morale che costituisce la conversione cristiana; per il modo con cui pratica e istituisce la sua religione che sarà la religione cristiana, si scorge evidentemente che in lui v'è qualcosa di Divino. In questo regno tutto spirituale che egli inaugura, e che è pure quello di Dio, è lui, Gesù, il Capo e il Re. Questo regno è suo come lo è di Dio. « Fu detto agli antichi... ma io vi dico... ». È lui che legifera, che attrae, che giudica. La sua personalità si afferma in queste prospettive con una grandezza che sorpassa i tempi, gli spazi, le generazioni, e che è evidentemente sovrumana. È lui che esige tutte le rinunce e vuole tutti gli affetti: « Colui che ama suo padre o sua madre, suo figlio o sua figlia più di me, non è degno di me » (Mt. 10, 37). È lui che contiene il regno. Tutti gli uomini si raccolgono attorno alla sua persona. Egli è il presente, l'avvenire ed anche il passato. Di lui s'è scritto e profetato, a lui dal principio del mondo si tende e si aspira. Le più grandi realtà del passato, le istituzioni più sacre, i più santi personaggi sono da lui sorpassati. In lui vi è più che il tempio e più che il sabbato. Abramo sospira verso di lui; Mosè ed Elia si fan piccoli davanti a lui. I giorni che egli vive sono le grandi giornate del mondo. Il suo regno non vedrà più la fine. « Vedrete il Figlio dell'uomo venire sulle nubi del cielo in gran potenza e gloria per giudicare i vivi e i morti », disse egli ai suoi discepoli e ai suoi giudici. Poichè egli è la pietra d'angolo con la quale si fa corpo o

contro la quale ci si infrange. Gesù è la *crisi* di tutti. L'atteggiamento che si assume verso di lui è decisivo per la vita eterna. Nulla esiste e vive se non per lui.

Quando si pensi che colui che si riveste di tanta grandezza è proprio questo Galileo, Gesù di Nazaret, il Figlio dell'uomo, com'egli ama chiamarsi, un uomo tra gli uomini, e tuttavia il loro Re, il loro Salvatore, il loro Giudice, l'unico Pastore del grande gregge, la Porta dell'ovile, il Pane che nutre il genere umano, la Fonte d'acqua viva saliente alla vita eterna, la Vite turgida di linfa, staccati dalla quale non si è che legno secco e morto; quando si pensi che egli vuole realizzare in se stesso l'unità di tutti gli umani e che prega perchè siano uno con lui ed in lui, come egli stesso è uno col Padre suo, si rimane pensosi e storditi. Veramente in tutto ciò la rivelazione del mistero di Gesù brilla di viva luce. Tutto in Cristo ci orienta verso il divino e ci introduce in una sfera in cui diviene evidente, specie per gli ebrei, che non vi è che Dio. La natura umana presente in Cristo, non può spiegare nè ciò che egli dice, nè ciò che egli fa; l'uomo che egli è non spiega certamente la personalità che egli è, non dice chi egli è.

« Chi dite che io sia? » Questa domanda di Gesù segnerebbe un secondo atto. Il meno che si possa dire è che vi è del divino in lui. Gesù rinnova e rende trascendente l'idea stessa del Messia, quell'idea familiare ma confusa, del Cristo, dell'inviato che sarà tutto consacrato dalla divinità, tutto imbibito di Dio. Il titolo col quale sovente nomina se stesso, « il Figlio dell'Uomo », è precisamente un titolo messianico. Egli se lo appropria e, di proposito, l'usa in quel che esso ha di enigmatico, ma l'amplifica dal lato divino elevandolo fino all'Essere stesso di Dio. Poichè, finalmente, questo contatto commovente che egli ha col Padre suo, la solitudine ed il raccoglimento pieni di mistero, nei quali di continuo si mantiene, la certezza e la beatitudine con le quali dice purtuttavia: « Io non sono solo » (Giov. 8, 16; 16, 32), i miracoli che opera, e questo miracolo permanente che è lui stesso, questa facilità a muoversi nell'onnipotenza, questi poteri divini che si attribuisce, come quello di rimettere i peccati, e questa perfezione veramente divina di tutta la sua vita, i suoi insegnamenti su Dio come la sua mirabile unione con lui, tutto conferma la nostra viva impressione che egli sia non soltanto un essere divino, ma Dio. No, non è solo un inviato divino; è certamente più che una creatura foss'anche eccezionalmente vicina al suo Creatore. È qualcuno di Dio. È una persona in Dio. Una persona divina in missione tra noi, che è, nel tempo, inviata, incarnata, ed è, nell'eternità, preesistente, generata ma non creata.

E se questo qualcuno, altro dal Padre, si rivela a noi come esistente nel seno stesso di Dio, tutti comprendiamo che non v'è neppure l'ombra di politeismo. Ai nostri occhi Dio non si moltiplica; ma sappiamo, ora, tutto ciò che si trova in lui. Il sublime e puro monoteismo d'Israele non viene distrutto, ma sorpassato e arricchito nella fede della Persona di Cristo. Ed ecco in quale completa identità d'essere e di natura con Dio è situata la personalità del nostro Cristo. Solo questa identità spiega in Gesù tutto ciò che egli dice, tutto ciò che egli è. Ci appare Dio da Dio, luce da luce, vero Dio da vero Dio.

Ma, finalmente, chi dice di essere egli stesso? Avremo come un terzo atto della rivelazione di lui fatta da lui stesso. Quel che egli è nel suo fondo più segreto, nell'intimo del suo essere, nella più alta coscienza che ha di sè,

egli lo disse nei termini più formali. Si celebrava la dedicazione a Gerusalemme; era d'inverno e Gesù faceva i cento passi nel tempio sotto il portico di Salomone. Ai maestri in Israele che gli pongono la questione e capiranno bene la risposta, egli dice: « Se io mi faccio Dio, non accusatemi di bestemmia... Ma sappiate riconoscere che il Padre mio è in me e che io sono nel Padre mio... Il Padre ed io siamo uno ». « Sì, Padre — esclama un'altra volta, trasalendo di gioia dinanzi ai suoi discepoli che cominciavano a penetrare il mistero — io ti ringrazio, o Padre, perchè hai nascosto queste cose ai sapienti e agli abili, e le hai rivelate ai semplici. Sì! Padre, perchè tale è stato il tuo beneplacito! » Ed allora proferisce una delle più belle affermazioni sulla sua personalità nel seno del Padre: « Tutto mi è stato trasmesso dal Padre mio e nessuno conosce appieno il Figlio, fuori del Padre, nè alcuno conosce appieno il Padre, fuori del Figlio e di colui al quale il Figlio lo voglia rivelare » (Mt. 11, 25-27). Egli fa questa dichiarazione di assoluta eguaglianza col Padre dinanzi ai settantadue discepoli che inizia ai misteri del regno, ed essa è riportata dai Sinottici.

Ai dodici, la sera della cena santa, nelle parole riferite da Giovanni, non dirà nulla di più forte. Sarà solo più espressivo e più formale. Basta leggere i capitoli 14 e 17 per convincersene. In verità non si può aggiungere nulla. Questo Gesù, questo Cristo, ha coscienza di essere il Figlio, l'Unigenito da tutta l'eternità, il Prediletto del Padre, colui che, solo, conosce il Padre e non può essere conosciuto che da lui, colui nel quale il Padre si ritrova completamente e ripone tutte le sue compiacenze.

Ecco quanto Gesù afferma posatamente a più riprese nelle circostanze più diverse; direi, quasi, in tutti i toni, ora con un vibrante ardore, ora con una tranquilla evidenza, come se dicesse che il sole splende. E sempre nella distinzione più netta come nella più completa comunione del tu e dell'io. E in questa piena coscienza e in questa reiterata affermazione della propria personalità e della sua filiazione verso il Padre suo, egli va, maestosamente, tranquillamente verso la morte e la Risurrezione dando così alla sua testimonianza il sigillo più divino che si possa pensare.

S. Giovanni l'ha capito bene e così inizia il racconto della Passione: « Sapendo Gesù che il Padre tutto gli aveva dato in mano, e che egli era venuto da Dio e a Dio tornava, passa da questo mondo al Padre » (Giov. 13, 1-3). Se Gesù viene condannato a morte è, letteralmente, giuridicamente, perchè si disse Figlio di Dio. Egli entra nella morte con una serenità tutta filiale; ne esce con la maestà trionfale del Figlio. E ben presto i più irriducibili di coloro che avevano seguito in buona fede lo sviluppo della rivelazione, dovettero arrendersi. Il più critico ed il più incredulo fra loro non può che balbettare in ginocchio davanti a Gesù resuscitato: « Tu sei il mio Signore e il mio Dio » (Giov. 20, 28).

c) *La rivelazione di Dio Spirito Santo.* In un terzo ed ultimo tempo avvenne la rivelazione della Persona dello Spirito Santo, Persona più misteriosa, ma altrettanto reale che le altre due. E fu come la suprema comunicazione di Cristo, il suo grande lascito divino. Questa rivelazione ebbe luogo, come d'altronde avviene sempre per essa, in intimità ancor maggiore. Solo ai più cari discepoli, ai più formati tra loro, nelle ultime ore prima della Passione o in quelle dopo la Risurrezione, Gesù rivelò quest'altra Persona divina. Fece

conoscere che la perfetta comunità di natura tra lui e il Padre si consuma e perfeziona in un altro Promotore e Paraclito divino, che è la loro Tenerezza infinita, il loro Vincolo sublime, il loro Amore ipostatizzato, il Dono che si fanno l'un l'altro, e il principio dell'amore che ci portano e del dono che largiscono a noi uomini. Poichè questa terza Persona, che sigilla le intimità di Dio nel seno della ineffabile Trinità, è pure quella mediante cui ci viene comunicata la partecipazione di tali divine intimità.

Così comunicatoci il suo segreto Gesù potrà concludere: « Andate, tutto è vostro, spandetevi tra le genti, io sarò con voi sempre fino alla fine dei tempi; insegnate, battezzate nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Insegnate loro a conservare questo segreto che vi ho affidato ». Ecco fino a quale profondità inaccessibile il cristianesimo è la rivelazione di Dio. Il segreto di Cristo è che vi ha in Dio, nell'unicità di Dio, una adorabile Trinità di Persone, Padre, Figlio, Spirito, e che Gesù Cristo è l'una delle tre, il Figlio, o Padre, sempre tuo, ma divenuto nostro Signore. Questo segreto di Cristo è quanto il cristiano porta in sè di più prezioso (Queste pagine sulla rivelazione di Dio sono tratte con qualche leggera modificazione dall'opera di *P. Bernard,* Entretiens sur l'essence du christianisme, pp. 65-79, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1939). *

2. Idea generale. - La dottrina della Trinità completa quella dell'unità di Dio. Iddio è veramente *Uno* nella sua essenza, come è veramente *Trino* nelle *Persone.* Parlando della prima verità occorre sempre tener presente la seconda, e viceversa. Come non si separa la natura dalle Persone così non si deve separare la dottrina della natura da quella delle Persone. Trinità ed Unità sono due aspetti del medesimo dogma o mistero di Dio.

3. Importanza. - Il dogma della Trinità è la sintesi di tutte le verità della fede cristiana (S. Gregorio Nazianzeno: τὸ κεφάλαιον τῆς πίστεως); e per questo è alla base di tutti i simboli della Chiesa. Tutte le altre verità si raggruppano attorno a questo nucleo centrale: la creazione, la redenzione, la santificazione sono rivelazioni dell'*essenza* di Dio, ma anche delle sue *Persone.*

Di qui si comprende facilmente l'importanza, l'utilità religiosa e il valore morale di tale verità. In nessun altro luogo, dice S. Agostino, l'intelligenza e la volontà trovano frutti più copiosi che nello studio del presente dogma (nec fructuosius aliquid invenitur). La sua luce illumina tutte le altre verità. Grazie a questo dogma, già qui sulla terra noi possiamo intravvedere l'essenza e la vita intima di Dio e la felicità che egli gode e farà godere a quanti gli sono uniti nella grazia. E più di ogni altro ci svela la grandezza di Dio, il cui mistero ci annienta (*S. Agostino:* Nec laboriosius aliquid quaeritur). In quanto rivelazione dell'essenza, della vita, della grandezza di Dio la Trinità è l'oggetto più eminente della nostra adorazione. Ed è per tal ragione continuamente ricordata negli atti di culto della Chiesa. Nella *liturgia* sentiamo continuamente risuonare i canti e le preghiere in onore dei tre santi nomi. Nella preghiera di ringraziamento, durante la *Messa* (il Prefazio), il popolo ripete il triplice « Sanctus » di Isaia (6, 3): « Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua ». Il *Battesimo* si conferisce nel nome delle tre divine Persone. Le preghiere della *consacrazione* nell'ordinazione dei Vescovi, dei sacerdoti, dei diaconi hanno una conclusione trinitaria.

L'intima essenza della vita cristiana risiede nella comunione di vita con le tre divine Persone (Ef. 2, 18).

Etimologicamente, il termine « trinitas » è la traduzione della parola greca τριάς. Sant'Isidoro di Siviglia pensò che significasse « triunitas » perchè « totum unum ex quibusdam tribus constat »; per Pietro Lombardo invece significherebbe « trium unitas ». I termini τριάς e « trinitas » si trovano già presso Teofilo e Tertulliano. *Novaziano,* discepolo di Tertulliano, scrisse un « De trinitate »: Migne 3, 911-982.

* **4. Divisione della materia.** - Studieremo il mistero della Trinità prima nell'attuale insegnamento della Chiesa (cap. I: Il dogma in sè; cap. II: Le deformazioni ereticali del dogma); poi nei suoi fondamenti biblici e patristici (cap. I: La Trinità in generale; cap. II: Le singole Persone); infine nello sviluppo dottrinale, specie da S. Agostino in poi (cap. I: Le processioni; cap. II: Le relazioni; cap. III: L'unità delle tre Persone; cap. IV: La Trinità e la ragione). *

PRIMA SEZIONE

LA TRINITÀ NELL'INSEGNAMENTO DELLA CHIESA

CAPITOLO PRIMO

Il dogma della Trinità in sè

§ 44. - Il contenuto del dogma.

Nell'unica essenza divina vi sono tre Persone e queste tre Persone sono il Dio unico. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il dogma della Trinità è stato esposto in modo *formale* per la prima volta nel Simbolo di *S. Atanasio,* verso il 400, al termine delle controversie trinitarie: « Fides catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur = La fede cattolica è questa: che noi veneriamo un solo Dio nella Trinità e la Trinità nell'unità » (Denz. 39; cfr. 48-51, 54, 78-82, 85-87, 213, 254, 275-281, 343-346, 389-391, 420, 432, 462, 463, 703-705, 1596, 1655, 1915).

Quando, nel *Medio Evo,* la dottrina di Dio uno e trino venne travisata da *Roscellino* e *Gilberto della Porretta,* che d'altronde furono *immediatamente* confutati (Denz. 389 ss.; cfr. § 25), e da *Gioacchino da Fiore* (§ 47), il IV Concilio Lateranense formulò di nuovo l'antica fede (Denz. 428, 431 ss.). E i *Concili* per l'unione, al fine di richiamare i Greci, che sul « Filioque » si allontanavano dalla dottrina comune, ripresero il decreto del IV Concilio Lateranense. Il dogma della Trinità venne poi esaminato con particolare cura sotto tutti i suoi aspetti nell'XI Concilio di Toledo (Denz. 275-281).

I. Unità nella Trinità. - Quest'unità è unità dell'*essenza,* degli *attributi,* dell'*attività.*

1. L'*unità di essenza* è l'unità fondamentale; essa ci mette in guardia dal rappresentarci l'Essere divino come diviso o molteplice, data la Trinità delle Persone; e ce lo rappresenta come una unità *numerica* assoluta.

Le tre Persone costituiscono *un solo Dio,* non perchè ciascuna sia della *medesima* sostanza divina (aequalis substantiae), ma perchè tutte e tre le Persone sono di *una sola e medesima sostanza* (unius eiusdem substantiae). Esse non hanno una essenza *uguale,* ma una essenza *unica.* Toled. XI: « Nec sicut tres Personas, ita tres substantias praedicamus, sed *unam* substantiam » (Denz. 278). Later. IV: « Licet igitur *alius* sit Pater, *alius* Filius, *alius* Spiritus Sanctus, non tamen *aliud,* sed id quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus *idem omnino,* ut secundum orthodoxam et catholicam fidem *consubstantiales* esse credantur » (Denz. 432). Quantunque ogni Persona sia veramente *Dio,* tutte e tre le Persone sono *un Dio solo.* Simb. Athan.: « Ita Deus est Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, et tamen non tres Dii, sed unus est Deus ». Decr. pro Iacob.: « Quia trium est una substantia, una essentia, una divinitas » (Denz. 703).

2. L'*unità degli attributi* sgorga necessariamente dall'unità di essenza, dalla quale gli attributi sono inseparabili. Se non è molteplice l'essenza per la Trinità delle Persone, non saranno neppure molteplici le *perfezioni dell'essenza.* Dice il Simb. di Atanasio: « Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus. Increatus... immensus Pater, increatus... immensus Filius, increatus... immensus Spiritus Sanctus; et tamen non *tres* aeterni, sed unus aeternus. Sicut *non tres* increati, nec tres immensi, sed *unus* increatus et unus immensus », ecc. Lo stesso dice l'XI Conc. di Toledo.

3. L'*unità dell'attività esterna* risulta dall'unità di essenza. Infatti, dove *è un solo* principio (pr. quo) d'attività, ivi è *una sola* azione. Così l'Essere divino, anche nella sua azione esterna, ci appare come l'unico Dio e Signore. « (Tres istae personae) *inseparabiles...* inveniuntur et in eo quod *sunt* et in eo quod *faciunt* » (Toled. XI, Denz. 281). « Quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura, quae sola est *universorum principium,* praeter quod aliud inveniri non potest » (Later. IV).

II. La Trinità nell'unità. - Se dobbiamo credere che Dio è veramente uno, dobbiamo pure credere che è veramente trino. La Trinità suppone una distinzione *reale* in Dio, poichè senza tale distinzione, una Trinità non può effettivamente esistere. Questa distinzione si realizza in rapporto alle *Persone,* alle *processioni* e al *modo onde è posseduta* l'essenza divina.

1. La *Trinità delle Persone* va intesa in senso *positivo ed esclusivo,* non nel senso dei modalisti, come tre modi onde si manifesterebbe il Dio unico. « Hinc damnat (Ecclesia) *Sabellium* personas confundentem et ipsarum *distinctionem realem...* auferentem » (Decr. pro Iacob., Denz. 705). Il Nuovo Testamento parla di Trinità e non conosce affatto quella dualità (Dyas) che gli si attribuisce. E neppure parla di una quaternità, come se a fianco delle

Persone sussistesse anche l'essenza *per cui* le Persone sono Dio. « In Deo solummodo est *Trinitas,* non *quaternitas* » (Later. IV, Denz. 432). « Neque confundentes Personas... *alia* enim est Persona Patris, *alia* Filii, *alia* Spiritus Sancti » (Athan.). « *Personas enim distinguimus, non Deitatem separamus* » (Toled. XI, Denz. 280).

2. Questa distinzione reale delle Persone equivale al *modo distinto* secondo cui è posseduta l'unica essenza dalle tre Persone. Tale modo è fondato nella *processione* di una Persona dall'altra: la prima Persona possiede l'essenza come una essenza non comunicata, *senza principio;* la seconda la riceve, per *generazione* dalla prima; alla terza viene comunicata mediante *spirazione* comune alla prima e alla seconda. È per questo che la prima Persona si chiama *Padre,* la seconda *Figlio,* la terza *Spirito Santo.* Simbolo di Atanasio: « Pater a *nullo est* factus... Filius a Patre solo est... genitus, Spiritus Sanctus a Patre et Filio... non genitus sed procedens ». Later. IV: « Pater enim ab aeterno Filium *generando* suam substantiam ei dedit » (Denz. 432). « Spiritus Sanctus... essentiam suam, suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio et ex utroque aeternaliter *tamquam ab uno principio et ab unica spiratione procedit* » (Florent., Denz. 691). « Pater, quidquid est aut habet, non habet ab alio sed ex se et est *principium sine principio.* Filius quidquid est aut habet, habet a Patre et est *principium de principio;* Spiritus Sanctus, quidquid est aut habet, habet a Patre simul et a Filio; sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed *unum principium* » (Decr. pro Iacob., Denz. 704).

Bisogna dunque pensare ad una Trinità vera e reale, e non si possono intendere le denominazioni *Padre, Figlio* e *Spirito Santo* come semplici *nomi, o modi di esprimersi,* o *tappe della rivelazione.* Essi sono tre possessori, tre detentori realmente distinti dell'essenza divina. E quest'unica essenza divina sussiste in tre Persone realmente distinte. Ciascuna delle tre Persone possiede l'unica sostanza divina, ed è questa stessa sostanza divina.

3. Ciò per cui le tre Persone si distinguono l'una dall'altra non va ricercato nell'*essenza,* nè nelle *Persone* prese in se stesse, essendo chiaro che ognuna delle tre Persone è ugualmente perfetta ed eterna, bensì nel modo diverso di possedere l'essenza, o, più precisamente, nelle *relazioni* che risultano tra le Persone. Una persona divina riceve la sua personalità unicamente dalla particolare relazione che ha con le altre. Pertanto le Persone non sono affatto *assolute,* sussistenti per se stesse, ma sono costituite mediante *relazioni:* l'essere di una Persona è fondato soltanto nella relazione con le altre Persone, e senza questa relazione non esisterebbe affatto (Denz. 278).

III. Unità e Trinità. - Poichè le tre Persone sono *realmente* distinte fra loro, ma soltanto virtualmente distinte dall'essenza divina (§ 25), dobbiamo affermare non solo che procedono l'una dall'altra, bensì anche che sono l'una nell'altra. Anche indipendentemente dalla loro infinità, dalla loro immensità e dalla loro perfezione assoluta, data la loro unità di essenza, si possono concepire soltanto come esistenti l'una nell'altra, *compenetrantisi a vicenda* (περιχωρεῖν, circumincedere, circuminsidere; περιχώρησις, circumincessio, circuminsessio). « Per l'unità di natura il Padre è tutto nel Figlio e tutto nello Spirito Santo; il Figlio è tutto nel Padre e tutto nello Spirito Santo; lo Spirito Santo è tutto nel Padre e tutto nel Figlio » (Decr. pro Iacob., Denz. 704).

Basandoci sulle formule dei Concili, possiamo dunque presentare l'essenza del dogma trinitario nel modo seguente: *L'essere divino numericamente uno è talmente perfetto e infinito che è posseduto da tre Persone realmente distinte, in modo distinto, ma con una perfezione assolutamente uguale. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono, ognuno, veramente Dio, e nello stesso tempo un Dio solo.*

L'unità è tanto perfetta che non è distrutta dalla trinità, e la trinità è talmente reale che non è eliminata dall'unità. Se l'unità è al di sopra di ogni numero (§ 27), altrettanto lo è la trinità. « Haec... Sancta Trinitas, quae unus et verus est Deus, *nec recedit a numero, nec capitur a numero.* In relatione enim personarum, *numerus* cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit *non comprehenditur.* Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod *ad invicem* sunt, et in hoc numero carent, quod ad se sunt » (Toled. XI, Denz. 279).

IV. Punto di vista storico e punto di vista speculativo. - La trattazione che seguirà altro non sarà che la spiegazione particolareggiata del dogma or ora esposto in modo sommario. Certo, questa spiegazione non si trova, agli inizi, nella coscienza della Chiesa con quella formulazione dogmatica e con quella terminologia chiara e precisa che ora noi possediamo. La dottrina della Trinità (non la Trinità) ha avuto, come tutti i dogmi, la sua *evoluzione.* Il modo biblico di *parlare* della Trinità, differisce da quello della dogmatica posteriore. *Cristo, S. Paolo, S. Giovanni* ne parlarono in forma differente dagli *apologisti,* dal Concilio di Nicea, dai *Padri* dello stesso tempo, dal Simbolo di *Atanasio* e dalla *Scolastica.* La cosa si spiega facilmente giacchè la rivelazione trinitaria avvenne in tappe successive, tappe che naturalmente furono seguite dall'insegnamento ecclesiastico. Prima fu rivelato il Padre, poi il Figlio e finalmente lo Spirito Santo. Ne deriva che tanto nella rivelazione quanto nel pensiero e nel parlare cristiano le tre Persone appaiono come l'una posta accanto all'altra. Si deve aggiungere inoltre che la Chiesa ed i Padri han dovuto difendere la divinità delle Persone, quella del Padre eccettuata, secondo una successione *storica:* prima la divinità del Figlio, poi quella dello Spirito Santo.

Le Persone sono poste in primo piano, a seconda che compaiono successivamente nella storia della rivelazione, prendono parte all'opera della redenzione e vengono considerate secondo la loro azione esterna redentiva. Questo è il punto di vista della *storia della rivelazione.* Secondo tale punto di vista la seconda Persona è il Figlio, in quanto inviato dal Padre sulla terra per la nostra redenzione (Giov. 3, 16); la terza Persona è lo Spirito Santo, in quanto porta a compimento, come spirito di Dio, la nostra santificazione (S. Paolo). Presentandole così non si misconosce affatto la loro esistenza eterna e la loro natura divina (Giov. 1, 1-14).

Ma c'è un altro punto di vista, sotto cui si può considerare il dogma della Trinità, e precisamente quello *speculativo,* che parte dall'essenza divina. Il primo punto di vista si connette a questo secondo per necessità intrinseca. Non più ci si chiede quale sia il compito del Figlio del Padre e dello Spirito del Figlio e del Padre nella rivelazione della redenzione — quantunque San Paolo e S. Giovanni (Prologo) accordino al Figlio una parte nella rivelazione

della creazione — ci si preoccupa invece di sapere quale sia la loro vita, anteriormente ad ogni storia, nella loro esistenza eterna in rapporto al Padre. Ci si domanda cioè *come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si comportino reciprocamente e in rapporto all'essenza divina fin dall'eternità, molto tempo prima di ogni rivelazione temporale.* Non è tanto il punto di vista pratico della fede nella redenzione, quanto il punto di vista speculativo della fede in Dio.

È logico che il secondo punto di vista debba seguire storicamente al primo, ma è pure logico che terminata la rivelazione, il secondo debba precedere il primo. V'ha dunque una *evoluzione,* ma è una evoluzione logica imposta dalle leggi del pensiero. L'evoluzione del dogma trinitario ha portato con sè quella della terminologia. Non sarebbe ragionevole usare oggi, nell'esposizione scientifica della dottrina della Trinità, il frasario della teologia arcaica e misconoscere quello della teologia evoluta. Sarebbe una singolarità che non ha riscontro in nessun'altra scienza.

§ 45. - La terminologia trinitaria.

1. Spiegazione della terminologia. - Le espressioni dottrinali create nel corso dei secoli riguardano sia l'*unità* sia la *trinità,* e si dividono quindi in due gruppi. Al primo appartengono i termini essenza, sostanza, natura (essentia, substantia, natura, οὐσία, φύσις); al secondo i termini sussistenza, ipostasi, persona.

Fin da principio i *Latini* furono più fortunati dei *Greci* nell'uso della terminologia trinitaria. *Tertulliano* aveva fornito loro i termini di *natura, substantia,* cui si aggiunse più tardi il sinonimo *essentia,* per significare ciò che è comune alle tre Persone, cioè l'essenza. Similmente aveva introdotto la parola *persona* per significare ciò che è particolare, in quanto l'essenza deve essere concepita come individuale sussistente in sè. Egli aveva usato questo termine per il Padre e per il Figlio, sicchè ne derivò l'abitudine di parlare di *tres personae* e di *una natura* o *substantia* o *essentia.*

I Greci non ebbero tanta precisione nella loro terminologia. Per significare ciò che è comune essi usavano φύσις e οὐσία; ma, almeno in principio, il termine φύσις fu pure usato per designare la persona, quindi nel medesimo senso di ὑπόστασις. Per indicare le persone disponevano di due espressioni, πρόσωπον e ὑπόστασις, ma ambedue potevano essere male interpretate. Bisogna ricordare anche che in principio ὑπόστασις era sinonimo di οὐσία. In quanto a πρόσωπον (= maschera) lo si poteva intendere come un semplice modo esteriore di manifestazione, e questa è effettivamente l'interpretazione eretica di Sabellio: per lui, come per l'odierno Neo-protestantesimo, la Trinità è solo più una parvenza, non una realtà. Cercando quindi di evitare il termine πρόσωπον, non rimaneva, per significare l'esistenza individuale, che il vocabolo ὑπόστασις, il quale venne nettamente differenziato da οὐσία. E si disse allora μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, o anche προσώποις. Il merito principale della chiarificazione di questa terminologia e della sua introduzione nella teologia spetta a S. Basilio.

I termini essenza, sostanza, natura sono adoperati dalla Chiesa, nel IV Concilio Lateranense, come sinonimi (Denz. 432). La filosofia però li distingue in modo più preciso.

Essenza, sostanza, natura.

a) *Essenza* indica la ragione intima di una cosa, ciò per cui essa è propriamente quello che è. Questo termine si applica a tutto quanto è in qualche modo un essere (ens), reale o possibile, esistente in sè o in un altro. « Essentia vere et proprie est in substantiis, sed in accidentibus est quodam modo et secundum quid », dice S. Tommaso.

b) *Sostanza* è l'essenza in quanto è in una cosa *sussistente* in sè e per sè. Si oppone all'*accidente* che non esiste in sè, ma in un'altra cosa. Si distingue la sostanza *prima* (substantia prima, *Aristotele:* οὐσία πρωτη), essere individuale esistente *realmente,* sostanza per eccellenza, e la sostanza *seconda* (substantia secunda, οὐσία δευτέρα), concetto della cosa individuale, concetto universale. Esempio: Socrate nella sua esistenza concreta (id quod est) è una sostanza prima; l'umanità ossia ciò per cui Socrate è uomo (id quo est) è una sostanza seconda. « Substantia est ens per se subsistens » (S. th. I, 3, 5 ad 1); cfr. C. Gent. 1, 25: « Substantia est res cui convenit esse non in subiecto ». « Illa subsistere dicimus, quae non in alio sed in se existunt » (S. th. I, 29, 2 c.).

c) *Natura* è il più delle volte sinonimo di essenza; però, in termini più precisi sta ad indicare l'essenza in quanto è *principio di modificazione e di attività* (natura da nasci, φύσις da φύομαι, io nasco). La ragione *ultima* dell'attività risiede nell'essenza propria della cosa; la ragione prossima nelle facoltà e nelle forze che le ineriscono. Di qui l'assioma: « L'agire segue l'essere » (agere sequitur esse). S. th. I, 39, 2 ad 3: « Natura designat principium actus ». Delle nature spirituali S. Tommaso dice: « Naturae (substantiae) intellectuales (spirituales) sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat » (C. Gent. 2, 51).

Ipòstasi, sussistenza, persona.

a) *Ipòstasi* è la sostanza che non fa *parte* di un tutto, sostanza cioè individuale, *completa, esistente in sè e per sè.* Ha tre caratteristiche: *individualità, esistenza in sè, esistenza per sè.* L'esistenza in sè può appartenere a una sostanza parziale, incompleta; l'esistenza per sè è propria solo delle sostanze complete. Tra esistenza in sè ed esistenza per sè c'è almeno una differenza virtuale. L'esistenza per sè è una proprietà più completa che l'esistenza in sè. L'ipòstasi (suppositum) è l'esistenza individuale perfetta esistente in modo tale da costituire non soltanto una sola cosa *in sè* (indivisum in se), ma da essere *distinta* da ogni altra (divisum ab omni alio). Essa è il soggetto dell'azione (principium *quod*) onde l'assioma: « actiones sunt suppositi »; la natura invece ne è soltanto il principio prossimo (principium *quo*).

b) *Sussistenza* vien chiamato quel particolare modo di esistere proprio della sostanza or ora descritta. Il termine designa l'esistere in sè e per sè dell'ipòstasi (subsistentia, subsistere, sub *esse suo*).

c) *Persona* è il nome che si dà all'ipòstasi quando essa è un sog-

getto *razionale* (spirituale). La persona è la più perfetta tra le sostanze, perchè non solo possiede l'esistenza in sè e per sè, ma è cosciente di questo suo possesso; in ciò sta la sua differenza specifica. Eccone la comune definizione scolastica: « *Persona è la sostanza individuale di natura razionale che esiste per sè* » (persona est naturae *rationalis individua substantia:* Boezio).

S. Tommaso: « Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur », però in senso eminente (S. th. 1, 29, 3).

Ma è necessario insistere particolarmente sull'elemento fondamentale *ontologico,* sull'esistenza per sè, contro il *Monismo* che riduce la personalità alla *coscienza di sè,* all'indipendenza nel senso di carattere forte e sicuro di sè. La personalità sarebbe dunque mutilata, quando con Günther si facesse consistere unicamente nella coscienza. La coscienza è una *attività* e ha il suo fondamento nella *natura.* Essendovi in Dio *una sola* natura, dovrebbe esservi, secondo questa teoria, *una sola* Persona, perchè in Dio non vi è che una sola coscienza. Inoltre, possedendo Cristo *due coscienze,* vi sarebbero in lui anche due Persone. Il bambino che non ha ancora coscienza di sè non sarebbe una persona.

2. Uso analogico della terminologia. - *L'applicazione di tali nozioni a Dio va fatta in modo analogico. Dio non è nè natura nè persona, intendendo questi termini in senso creato: lo è in senso analogo, ma eminente, che esclude ogni imperfezione* (cfr. § 27).

Ne segue che Dio non è una sostanza generale (substantia secunda). Iddio non è Dio perchè possegga la divinità, come Socrate è uomo perchè ha l'umanità, ma egli è la divinità stessa (Deus est ipsa deitas, Deus est quod habet). Inoltre, Dio è una sostanza reale, una natura individuale (substantia prima), non però intesa nel senso di soggetto di accidenti (substare accidentibus, hypostasis, suppositum) che completerebbero una sostanza *imperfetta,* perchè egli è perfetto. Egli è sostanza, anzi sostanza assoluta, nel senso che esiste completamente *in se stesso,* e possiede il suo essere in modo assolutamente indipendente. Egli è una sostanza *individua,* in opposizione alla sostanza generale che può trovare la sua realizzazione in *più* esseri individuali e *distinti.* La sostanza divina esiste *una volta sola,* in una unità numerica assoluta, e in una identità assoluta con se stessa. Al contrario, si *oppone* alla sostanza individuale in quanto, nonostante la sua unità, appartiene in modo *comune* a tre persone distinte, pur senza essere moltiplicata. Dio è persona in quanto unisce l'esistenza in sè e per sè, al massimo grado, con una perfetta razionalità e spiritualità. Ma anche qui non bisogna intendere la persona come quella creata. La sostanza divina non si possiede *in un modo solo* come la sostanza spirituale creata, ma *in tre modi,* ed è, per conseguenza, *tripersonale.* L'oggetto del possesso, l'essenza, è un solo e medesimo oggetto, ma è triplice il titolo del possesso. Il *fondamento* di questo triplice modo di possedere risiede nelle *processioni.*

Così dunque, applicando a Dio queste nozioni, dobbiamo eliminare da esse ogni limitazione ed imperfezione. Nessuna può riferirsi a Dio nello stesso senso onde le applichiamo al mondo della nostra esperienza. Non possiamo concepire Dio con nozioni adeguate, ma soltanto con nozioni analogiche. Le nozioni di esistenza, essenza, attributo, sostanza, natura, persona sono tutte analogiche; tuttavia, in un senso eminente, esse sono vere. Iddio è veramente tripersonale. La nozione di persona si realizza dapprima, e per eccellenza in lui; alle creature razionali si applica in modo derivato e limitato (S. th. I, 29, 3) (1).

La *sovraeminenza* e la perfezione di Dio al di sopra della personalità creata sta nel fatto che la natura divina unica possiede se stessa in un modo assoluto e quindi personale, e tuttavia non si possiede come la sostanza spirituale creata in *un solo modo,* ma in *tre* modi distinti. Ciò avviene per una necessità intrinseca, e quindi la trinità di Persone non è qualche cosa di *accidentale,* o di puramente conveniente; anzi, è tanto necessaria quanto l'unità assoluta dell'essenza. Con la differenza però che noi riconosciamo più facilmente la necessità dell'unità anzichè quella della trinità: l'unità è una *verità di ragione,* la trinità è un grande *mistero.*

CAPITOLO SECONDO

Le eresie antitrinitarie

L'eresia poteva attaccare il dogma trinitario da diversi lati. Dal punto di vista della rivelazione si potevano discutere le relazioni delle Persone tra loro; e a tale riguardo, durante l'epoca dei Padri, l'eresia propugnò due estremi: il *monarchianismo,* e il *triteismo:* un disgraziato tentativo di conciliazione fu il *subordinazionismo.* Questi errori derivarono da una falsa cristologia e da una errata dottrina dello Spirito Santo. Dal punto di vista della ragione, la Trinità venne attaccata in linea di principio particolarmente dal *razionalismo moderno.* Parleremo prima del monarchianismo, del subordinazionismo e del razionalismo (§ 46), poi del triteismo (§ 47).

§ 46. - Il monarchianismo e il subordinazionismo.

1. Il monarchianismo col pretesto di salvaguardare l'unità di Dio non lascia più luogo alla Trinità delle Persone (nos — dicevano que-

(1) La rivelazione cristiana arricchisce la nozione comune di persona definita come una sostanza individuale di natura spirituale (ragionevole). Il mistero della Trinità instaura una *metafisica* della persona che spoglia questa persona stessa da ogni forma di amor proprio, definendola per il suo slancio verso l'Altro. Il mistero della Incarnazione redentrice ce ne dà la *psicologia,* poichè ci fa vedere ciò che diventano i sentimenti dell'uomo quando sono assunti dalla personalità di un Dio. Parlando di *personalismo* cristiano, occorre tener presente questi dati affinchè non si cada nel personalismo (che è vero individualismo) di un Kant o di un Renouvier, ove la persona viene definita per la sua chiusa autonomia e non per l'amore con cui si dona e per il sacrificio con cui ama.

gli eretici — monarchiam tenemus!). Secondo il modo onde considerava questa unità in relazione alla *Persona di Cristo,* l'eresia si divide in monarchianismo *ebionita* o *dinamico,* e in monarchianismo *modalista* o *patripassiano.*

I seguaci del monarchianismo *dinamico* non ammettono in Cristo una Persona divina, ma gli attribuiscono una forma divina, impersonale (δύναμις). Cristo in sè è un puro e semplice uomo. Questa è stata la dottrina dei due *Teodoto,* di *Berillo di Bostra,* di *Paolo di Samosata.* La tendenza *modalista* ammette, sì, una Trinità, ma è una Trinità apparente, non reale. Per i modalisti, la persona è un modo di manifestazione esteriore (πρόσωπον = maschera, parvenza) dell'*unico* Dio (μονάς), che si manifesta come Padre nella creazione, come Figlio nella redenzione, come Spirito Santo nell'opera di santificazione. Accettano l'Incarnazione di Dio, ma l'attribuiscono alla Persona del *Padre,* donde il nome di « patripassiani ». I sostenitori di codesta eresia sono *Noeto di Smirne,* il suo discepolo *Prassea* in Roma e nell'Africa del Nord, *Cleomene* a Roma, e soprattutto *Sabellio.*

Condanne della Chiesa. - Il Papa *S. Vittore* scomunicò Teodoto il conciatore. Un Sinodo di Antiochia depose Paolo di Samosata che attribuiva al Figlio, nel significato dei monarchiani, il termine ὁμοούσιος τῷ πατρί. Il Figlio, diceva, è consustanziale al Padre, anche come *Persona,* perchè egli è la manifestazione umana del Padre. Il Papa *S. Felice* confermò il Sinodo. Non si pensava ancora a quel tempo a concili generali.

Il modalismo fu combattuto da *Tertulliano* già montanista (Adv. Prax.), da *S. Ippolito* (Adv. Noëtum), da *S. Dionigi di Alessandria.* Quest'ultimo, combattendo Sabellio, si spinse troppo oltre nell'affermare la distinzione del Padre e del Figlio: chiamava il Figlio « opera » del Padre. Però, giustificandosi presso il Papa, S. Dionigi disse d'aver voluto soltanto parlare della *processione* del Figlio, per la quale il Padre è il principio del Figlio. A questo riguardo il Papa S. Dionigi scrisse una lettera dogmatica (260), nella quale confutava tanto il monarchianismo quanto il subordinazionismo, che sarebbe apparso più tardi. La lettera si trova in Denz. 48-51.

2. Il subordinazionismo è un infelice tentativo di conciliazione, che si sforza di unire la monarchia a una certa trinità usando il termine θεός in senso proprio e in senso improprio. Separa *essenzialmente* il Figlio e lo Spirito Santo dal Padre, e ne fa delle creature del Padre, pur affermando che son creature di tipo più elevato, esistenti prima di ogni tempo. E perciò solo il Padre è Dio nel senso proprio della parola, mentre le due altre persone si possono chiamare Dio in senso improprio.

Ario separa il Dio unico e altissimo (ὁ ἐπὶ πάντων θεός), che per la sua perfezione è inaccessibile e trascende il mondo, dal Figlio, un essere divino di secondo ordine, che appunto perchè privo di attributi assoluti è capace di compiere la creazione e l'Incarnazione. Quest'essere intermedio è prodotto da Dio *liberamente,* non dall'eternità, ma prima di tutti i tempi, come sua *creatura.* « Vi fu un tempo in cui non esisteva » (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν - ἐξ

οὐκ ὄντων ἐστίν). Cristo è figlio di Dio per *grazia,* non per *natura.* Egli è stato senza peccato, perchè ha saputo ben usare della sua libertà, come tutti i figli di Dio. Gli Ariani si divisero in *Ariani propriamente detti* (ανομοιος) e in *semi-ariani* (ὁμοιούσιος). Gli uni e gli altri giuravano nella propria parola d'ordine e si combatterono violentemente.

Condanne della Chiesa. - Ai capi degli eretici che erano *Ario,* prete d'Alessandria (scritto principale: *Thalia,* in S. Atan., C. Arian. orat. 1, 9), *Eusebio,* vescovo di Nicomedia («eusebiani»), *Eusebio* vescovo di Cesarea, si opposero, da parte della Chiesa, *Alessandro,* vescovo di Alessandria che scomunicò Ario, e (nel Concilio di Nicea, 325) i vescovi *Eustazio* d'Antiochia e *Marcello* di Ancira, ma sopra tutti l'ardente diacono *Atanasio.* Al Concilio di Nicea l'eresia venne condannata, il Figlio dichiarato consustanziale al Padre (ὁμοούσιος τῷ πατρί), e la dichiarazione fu inserita nel secondo articolo del Simbolo degli Apostoli (Denz. 54). Lo stesso simbolo di Nicea fu originato da un progetto di Eusebio di Cesarea, che il Concilio accettò dopo averne modificata la forma. La vittoria del *Concilio di Nicea* fu consolidata dopo lunghe lotte sostenute da S. Atanasio, i tre Cappadoci, S. Efrem, S. Ambrogio, S. Agostino, S. Gerolamo e l'imperatore Teodosio I (Decreto del 380 in favore dell'ὁμοούσιος).

Il *macedonianesimo* estese l'eresia ariana allo Spirito Santo, sostenendo che era una *creatura del Figlio,* come il Figlio era una creatura del Padre (pneumatomachi).

Condanne della Chiesa. - Macedonio, vescovo semi-ariano di Costantinopoli, fu deposto nel 360 da un sinodo tenuto in questa città. Papa *San Damaso* condannò più tardi l'eresia in un sinodo tenuto a Roma. Poco dopo, l'imperatore Teodosio convocò un Concilio generale a *Costantinopoli* (381), ove venne definita la dottrina della Chiesa dichiarando che *lo Spirito Santo* è «Signore e vivificatore» e che «procede dal Padre» (Giov. 15, 26), che è «*adorato* e glorificato col Padre e il Figlio» e che ha parlato «attraverso i Profeti». Tali conclusioni vennero aggiunte al Simbolo Niceno (Denz. 86). Il secondo Concilio non fu più così categorico come il primo: mancava il termine ὁμοούσιος, e anche ὁ θεός. Ciò spiega le riserve che alcuni Padri (S. Basilio) adottarono nella loro terminologia. I principali difensori della divinità dello Spirito Santo sono stati S. Atanasio, S. Gregorio di Nissa, Didimo, S. Ambrogio. Quasi tutti composero qualche scritto a tal riguardo.

3. Il razionalismo moderno. - Dal tempo della Riforma fino al settecento si hanno negatori sporadici della Trinità, come Ludwig, Hetzer, Giovanni Denk, in Svizzera; Giovanni Campano a Wittemberg, David Jorisz in Olanda, Michele Serveda, medico spagnolo; Gribaldi, giurista padovano; Giorgio Biandrata medico piemontese di Saluzzo; *Lelio* e *Fausto Sozzini* detti Socini (Socinianismo, unitarismo, Denz. 993). Oggi, invece, tutto il Protestantesimo liberale è antitrinitario e lotta per far scomparire le formule trinitarie dai simboli e dai rituali. Chi ancora professa la Trinità la concepisce in forma poco differente dal *modalismo* (Schelling, Hegel, Schleiermacher). Molti Protestanti concepiscono la filiazione divina di Gesù nel senso morale e ado-

zionista, e con Serveda le danno inizio con la concezione o col battesimo: « Il divino era in lui ». * Si veda *A. Michel,* Trinité, Dict. de théol. cath. t. xv, coll. 1772-1792. *

§ 47. - Il triteismo.

1. Il triteismo separa non soltanto le Persone, ma anche la *natura.* L'esperienza, veramente, ci spinge a ragionare così: tante persone, tante nature e viceversa. Ma il dogma ci insegna che questo ragionamento non si può affatto applicare in Dio.

Giovanni Filipono (verso il 550) è il primo *triteista* di cui abbiamo notizia. Per difendere il monofisismo, di cui era seguace, identificava i termini *persona* e *natura.* Secondo lui le tre Persone hanno una sostanza divina astratta, come tre uomini che posseggono l'umanità. La loro unità è un'unità *specifica* e *morale,* non unità numerica di *essenza.* Gioacchino da Fiore († 1202), un monaco esaltato di Fiore in Calabria, apocalittico e nominalista, rimproverò a Pietro Lombardo di aver introdotta una quaternità nella Trinità, laddove invece egli stesso era caduto nel triteismo. Le tre Persone, secondo Gioacchino da Fiore, non costituiscono una unità numerica, ma una unità *collettiva* e *morale.* Egli divide la storia del mondo trinitariamente in tre periodi: il primo, quello del Padre, il secondo quello del Figlio, il terzo quello dello Spirito Santo: il giudaismo, il cristianesimo, la nuova era. La teoria fu ripresa in senso panteista da *Amalrico di Bena* e *Davide di Dinant,* professori all'università di Parigi (1200). Secondo gli amalriciani Dio s'è incarnato tre volte, in Abramo (il Padre), in Cristo (il Figlio), nei credenti (lo Spirito Santo).

Troviamo ancora il triteismo, solo nelle sue conseguenze e non nella sua vera forma, presso il nominalista *Roscellino,* Canonico di Compiègne († verso il 1120), e presso il realista esagerato *Gilberto de la Porrée* († 1154). Per i Nominalisti esistono soltanto gli individui: le entità comuni non hanno alcuna realtà. Solo le tre Persone quindi esistono veramente in Dio, come tre vere realtà, che costituiscono però una unità *logica.* Per i realisti esagerati invece esiste l'*universale in sè;* di conseguenza l'essenza divina ha una esistenza particolare in virtù della quale ogni Persona è Dio: essi ammettono una distinzione reale tra le Persone e l'essenza. Da tali teorie risulta un triteismo, perchè ogni persona possiede l'essenza in modo individuale e personale, e per di più ne nasce una quaternità, dal momento che l'essenza viene ad avere una esistenza propria.

Condanne della Chiesa. - Queste dottrine errate ed eretiche, più o meno chiaramente e logicamente esposte vennero condannate nel *IV Concilio Lateranense* (1215), le cui decisioni hanno un grande valore per la dottrina su Dio.

« *In Dio vi è solo una trinità e non una quaternità* perchè ognuna delle tre Persone è questa realtà (divina), ossia questa sostanza, essenza, o natura, che è l'unico principio di tutte le cose, fuori del quale non ve n'ha altro » (Denz. 432). La trinità delle Persone non distrugge l'unità dell'essenza poichè « il Padre genera dall'eternità il Figlio comunicandogli la sua sostanza...

E non si può dire che il Padre ha dato al Figlio una *parte* della sua sostanza, serbandone una *parte* per sè, perchè la sostanza del Padre è *indivisibile* essendo assolutamente *semplice*. Ma neppure si può dire che il Padre ha trasmesso la sua sostanza al Figlio in modo da non possederla più, perchè se fosse così avrebbe cessato egli stesso d'essere sostanza. È chiaro dunque che il Figlio ha ricevuto per generazione la sostanza dal Padre, il quale non ha subìto diminuzione e che Padre e Figlio possiedono la *medesima* sostanza: sicchè Padre, Figlio e Spirito Santo, il quale procede da ambedue, sono la medesima realtà divina » (eadem res = eadem substantia, Denz. 432).

Pio VI condannò una capziosa espressione del *Sinodo di Pistoia*, che poneva la distinzione in Dio anzichè nelle Persone (Deus in tribus *Personis* distinctus, invece di *distinctis*, Denz. 1596). Così Pio IX condannò la teoria triteista di Antonio Günther, secondo cui le Persone individue sono anche sostanze individue. Egli cercava di salvaguardare la loro unità facendole derivare una dall'altra (*unità organica*) e rapportandole una all'altra mediante la loro coscienza; in tal modo costituirebbero tutte assieme, una personalità assoluta (unità formale). Cfr. Denz. 1655.

2. Insufficienze nella teologia patristica della Trinità. - Altro è esprimere il dogma trinitario in una semplice professione di fede, altro è esporlo in forma speculativa. Nel primo caso la dottrina della Chiesa è semplice e netta, ma nel secondo è molto facile riscontrare oscillazioni e imperfezioni nello sviluppo teologico. Pretendere che i Padri abbiano scoperto di *primo getto* i termini appropriati per caratterizzare le relazioni tra la natura e la persona, o chiedere loro, in modo generale, una teologia perfetta su tutti gli aspetti di tale dogma misterioso, sarebbe cosa inaudita nella storia dei dogmi. Ma nessuno penserà mai di porre i Padri tra gli eretici formali a motivo della loro insufficienza filosofica. Anche qui bisogna ricordare quanto diceva S. Agostino a proposito della dottrina della grazia che, cioè, i Padri prima delle eresie « securius loquebantur ». Incominciano ad usare precauzione e precisione soltanto quando sorge la polemica con gli avversari.

Gli *storiografi protestanti dei dogmi* accusano i Padri di modalismo e di triteismo. Secondo loro *Tertulliano* è triteista come la maggior parte dei Greci; *Harnack* afferma che S. Giovanni Damasceno contribuì al passaggio dal subordinazionismo (di Origene) al modalismo e che « là, ove il trattato di Agostino *De Trinitate* venne studiato e seguito, si propagò un larvato e sottile modalismo » (Dogmengeschichte, III, ed. 4, p. 527). *R. Seeberg* giunge a scoprire nei Padri fin quattro concezioni della Trinità: « Si è cercato 1. di utilizzare la teoria dell'essere intermedio secondo la dottrina dei Greci: Dio e il suo Logos (gli apologisti); 2. di eliminare ogni speculazione filosofica: il Dio unico si rivela direttamente come Padre, Figlio e Spirito Santo (Ireneo e anche Sabellio); 3. si è interpretata la Trinità in un modo essenzialmente ecumenico. In vista delle necessità degli uomini, il Padre non ha agito soltanto come tale, ma ha inoltre tratto da sè il Figlio e lo Spirito come mediatori della rivelazione, in modo che l'unica sostanza divina si manifesta e si attualizza in tre Persone (Tertulliano, Novaziano); 4. si è interpretata la divinità secondo

il sistema neoplatonico, con l'esempio dei cerchi concentrici, il più piccolo dei quali è anche il più profondo in rapporto a quello che lo precede, ossia si è tentato di avvicinare gradualmente l'assoluto astratto al mondo concreto mediante esseri inferiori ma divini (Origene). Di queste quattro concezioni la prima è analoga alla quarta, e la seconda alla terza » (Dogmengeschichte, II, ed. 2, p. 135).

Non possiamo dare per il momento una spiegazione esauriente delle incertezze che si notano nell'insegnamento dei Padri. Ci limiteremo a qualche cenno. È chiaro anzitutto che la dottrina della Trinità è strettamente connessa con quella di Cristo, del Logos divino e dello Spirito Santo. Lo sviluppo di queste parti della teologia doveva necessariamente esercitare la sua influenza sulla dottrina della Trinità. Ed è per questo che le incertezze si notano soprattutto nel periodo *precedente il Concilio di Nicea*. Inoltre si dànno *due punti* di partenza per la speculazione trinitaria. Se si parte dalla Persona del Padre e si prosegue attraverso la processione del Figlio e dello Spirito Santo, si rischia di cadere in una parvenza di triteismo. Ed è ciò che avviene ai Greci. Se si parte dall'unica essenza divina e si cerca di spiegare le Persone mediante la *vita* divina interna, v'è il pericolo di assumere una tinta modalista, ossia di monarchianismo. Ed è ciò che accade a S. Agostino e alla teologia occidentale. Tra le due vie, la Chiesa tenta di evitare gli estremi, come si vedrà in seguito (§§ 53 e ss.).

SECONDA SEZIONE

LA PROVA DELLA TRINITÀ

CAPITOLO PRIMO

Prova della Trinità in generale

§ 48. - Prova della Scrittura.

I. L'Antico Testamento è basato sul *monoteismo* (§ 22). Tuttavia, fin da principio, l'unità di Dio non viene intesa in modo astratto e rigido: ma si presenta come una unità concreta, vivente, piena di movimento e di vita, tanto che col volgere del tempo si anima sempre più e sembra assumere una *pluralità*. I Padri cercavano la Trinità anche nel Vecchio Testamento, e la trovavano assai facilmente in modo più o meno esplicito. I teologi invece non sono d'accordo nello stabilire il modo secondo cui sia dato scorgerla. Tutti però ammettono che ve ne siano allusioni. Si possono distinguere in complesso quattro gruppi di prove.

1. Allusioni pluraliste. - Vi è allusione a una *pluralità,* se non a una *Trinità,* nelle parole della Genesi: « Facciamo l'uomo » (1, 26; cfr. 3, 22; 9, 6; 11, 7). La maggior parte dei Padri intendono queste parole come un dialogo

tra il Padre e il Figlio; qualcuno vi aggiunge lo Spirito Santo; altri le interpretano come un monologo delle tre Persone. Origene pensa a un discorso diretto agli angeli. Un certo numero di Scolastici si rifà al plurale Elohim col verbo al singolare (Gen. 1, 1), al *triplice* « Sanctus » di Isaia (6, 3), alla *triplice* invocazione di Jahvè nella benedizione del sommo sacerdote (Num. 6, 22-26), oppure al Salmo 66, 7-8. Gli Ebrei pensano invece agli *angeli,* o agli *elementi,* o a un plurale *maiestatico.* I *razionalisti* nella forma plurale vedono un residuo del politeismo al quale, secondo loro, Israele aderiva nei tempi primitivi. Al contrario i *Padri della Chiesa,* per meglio completare la prova delle profezie, hanno dato a queste espressioni un senso trinitario. Alcuni esegeti cattolici moderni interpretano il passo della Genesi 1, 26 in modo puramente grammaticale; secondo essi, il plurale del soggetto esige il plurale del predicato (*Göttsberger,* Adam und Eva, 1931, pp. 31 ss.).

2. Le teofanie. - Se ne parla nei tempi più antichi (Pentateuco). Ci si domanda se esse contengano una allusione alla *pluralità* delle Persone divine. Come rappresentante dell'invisibile Jahvè, appare il suo « inviato », il suo « angelo », Mal' äkh-Jahvè; esso è dunque *distinto* da Jahvè, ma porta però anche il nome di Jahvè (cfr. Gen. 16, 7-14; 21, 17-19; 18, 2; Es. 14, 19). I *Padri* che precedono *S. Agostino* hanno interpretato questo angelo-Jahvè come il Logos. Ma quando gli Ariani abusarono di tale interpretazione in senso subordinazionista, la si abbandonò. S. Agostino spiega questa teofania come una « angelofania ». Similmente S. Atanasio, S. Basilio, S. Gerolamo, S. Cirillo d'Alessandria seguito dagli Scolastici. S. Leone Magno invece segue ancora l'antica opinione.

3. La speculazione sull'ipòstasi. - Dal tempo di Geremia, ha inizio presso Israele, in modo del tutto *originale* e senza alcun riferimento al mondo ambientale, un processo di personalizzazione della divina Sapienza. Giobbe (28), Baruch (3, 9 - 4, 4), la concepiscono ancora come « una cosa ». L'autore dei *Proverbi* la concepisce per primo (Prov. 1-9), come « una personalità cosciente ed operante » (i cc. 8 e 9 ne sono l'espressione culminante). Molto tempo dopo (II sec. avanti Cristo), Sirach (Ecclesiastico) ne continua l'evoluzione attingendo specialmente dai *Proverbi* (Eccli. 1, 1-10; 4, 11-22; 14, 20-15, 10; soprattutto 24, 1-29). Ma mentre Sirach si pone ancora da un punto di vista essenzialmente giudaico, il *libro della Sapienza,* che nacque nel pieno sviluppo della cultura alessandrina, in una città dove il giudaismo si amalgamava con la civiltà greca, presenta un altro modo di vedere (6, 12 - 9, 18). In quest'opera, la Sapienza è posta « in principio » *presso Dio;* in lui ha la sua *origine* perchè esce dalla sua bocca; è la chiara effusione della sua essenza, il riflesso della sua scienza luminosa. Duplice è la sua *funzione, cosmica ed etica.* Essa ha partecipato alla creazione del mondo, ma suo desiderio era di mostrarsi agli uomini, penetrare in essi per portarvi la vita divina.

Un'analoga speculazione si trova, dopo l'esilio, nella dottrina della *Memra* (= parola) e del *Logos.* E come la Sapienza (σοφία) così anche la Parola divina (λόγος) viene personificata. Ciò accade per la prima volta al tempo dei Targumin (= traduzione della Bibbia in aramaico giudaico), ma ha i suoi precedenti negli antichi testi biblici dove la parola di Dio aveva funzioni cosmiche e redentrici. Cfr Gen. 15, 1; Num. 12, 6; 23, 5; I Re 3, 21; Am. 5, 1-18 dove si parla di una parola di Dio agli uomini, ai Patriarchi,

ai Profeti; Salmo 32, 6, 9; 147, 18; 148, 8; 118, 89; Is. 9, 8; 55, 10 ss.; Eccli. 42, 15; Sap. 9, 1; 18, 15; III Re 3, 9 ove si parla di attività *creatrice* della parola; Sap. 16, 12; soprattutto 18, 14-25 dove la parola, simile ad una spada, compie una azione etica, giudiziaria. Circa l'origine della nozione giovannea del Logos in relazione a Gesù-Messia, sembra che si debba pensare ad una influenza ellenistica, poichè il giudaismo mancava di una nozione completa del Logos; ma vi è anche chi fa derivare tale nozione dal V. Testamento, tramite S. Paolo (cfr. *Ceuppens,* Theol. Bibl., II De Sanctissima Trinitate, ed. 2, pp. 228-232).

La speculazione viene continuata nel *Nuovo Testamento* in quanto si riferisce alla Persona di Cristo. Secondo *S. Giovanni* (Prologo), Cristo è il Logos creatore del mondo, la luce religiosa che illumina ogni uomo che viene in questo mondo; secondo *S. Paolo* egli è la forza e la *sapienza* di Dio (I Cor. 1, 24), il principio *cosmico* di tutti gli esseri razionali, sia angeli che uomini (Col. 1, 15-20; 2, 10-23), in cui Dio vuole riunire tutti gli abitanti di questo mondo e dell'altro, come in un *solo capo* (Ef. 1), il riflesso del Padre « mediante il quale ha creato l'universo » (Ebr. 1, 2). Da tali allusioni su cui bisognerà ritornare nella Cristologia, si deduce la grande importanza e la vasta influenza della speculazione sul Logos e sulla Sapienza, nell'Antico Testamento.

Lo *spirito* di Dio non si appalesa, nell'Antico Testamento, come un'ipòstasi particolare. È piuttosto una *forza* nel cosmo, mediante la quale Dio organizza e vivifica tutto (Gen. 1, 2; 26, 13; Iob. 33, 4; Giudt. 16, 17). Come Spirito *carismatico* dona ispirazione ed illuminazione *profetica;* come Spirito di *santità* è il dono dell'avvenire messianico (Gioele 2, 28; Is. 44, 3; Ez. 11, 19; 36, 26; cfr. Atti 2, 16 ss.; II Pietr. 1, 21).

4. Il Messia come Dio. - Il Messianismo dell'Antico Testamento forma una questione particolarmente difficile. *Non* ha un orientamento *trinitario.* Però, il Messia è *persona,* e inoltre questa persona è talora chiamata *Dio.* In generale, *Jahvè stesso* è il salvatore d'Israele, ma lo è in quanto la salvezza è operata dal suo « unto ». Quest'ultimo viene considerato talvolta come « rampollo di Davide », inoltre è inteso quale *Sovrano;* appare anche come un servo *sofferente* di Dio (Is. 53), in uno stato di *abbassamento* e di obbediente servizio. Infine, come Figlio dell'Uomo riceve titoli di sublimità sovraterrena (Dan. 7). Isaia lo chiama l'*Emanuele* (Dio con noi) che dovrà essere generato dalla Vergine (7, 14; cfr. Mt. 1, 23). « Sarà chiamato l'Ammirabile, il Consigliere, il Dio forte (El gibbor), Padre del venturo secolo, Principe della pace » (Is. 9, 6). Dio lo proclama « Figlio », nel Salmo 2, 7: « Tu sei il Figlio mio; oggi ti *ho generato* » (cfr. Ebr. 1, 5) e nel Salmo 109, 3: « Ti ho generato dal seno prima della luce del mattino » (cfr. Mt. 22, 44-45).

Non è certo facile precisare il senso esatto di codeste espressioni, che nel Vecchio Testamento ricorrono abbastanza raramente. Gli stessi teologi cattolici discutono se si debbono intendere in senso *assoluto, metafisico* o in senso *relativo, morale.* Coloro stessi che nel termine *Figlio* non intendono Israele ma il Messia, non riferiscono la sua generazione alla Processione eterna, ma come S. Agostino (Enchir. 49) la riferiscono al battesimo di Cristo, o anche, come S. Paolo, alla sua risurrezione e ascensione in cielo (Atti 13, 33; Ebr. 1, 5; Rom. 1, 4).

Riassunto. - Le nozioni speculative sull'ipòstasi quali la *Sapienza,* la *Parola,* lo *Spirito,* il *Figlio di Dio* nell'Antico Testamento non sono considerate in un unico modo. Ogni nozione esiste e si sviluppa da se stessa, senza tener conto delle altre. *Non esiste ancora chi le dovrà unire tutte, in unità reale, nella sua Persona: il Cristo, Figlio di Dio, Messia del suo popolo.* Nell'Antico Testamento non c'è una affermazione chiara della Trinità. La Trinità è *preparata,* soprattutto attraverso la nozione di Sapienza, non è *rivelata.* Israele resta monoteista nel senso della personalità unica di Dio.

II. Nel Nuovo Testamento la dottrina della Trinità è solidamente fondata. La rivelazione del Nuovo Testamento è tutta quanta trinitaria e l'affermazione della teologia liberale, secondo cui anche qui regnerebbe il più stretto monoteismo, non è esatta. È vero che nel N. Testamento l'unità di Dio è sempre supposta od espressamente affermata (§ 28), ma è altrettanto vero che la Trinità delle Persone domina ovunque ed in taluni passi è chiaramente affermata, come nella formula trinitaria.

Già l'*Annunciazione* rivela in certo qual modo le tre Persone: « Lo *Spirito Santo* discenderà in te, e la potenza dell'*Altissimo* ti coprirà con la sua ombra; e l'Essere Santo che nascerà da te sarà chiamato *Figlio* di Dio » (Lc. 1, 35).

Così nel *battesimo di Cristo* si può osservare una reale rivelazione delle tre Persone (Mt. 3, 13-17; Mc. 1, 9-11; Lc. 3, 21 ss.; Giov. 1, 32). La « Voce del Cielo » è quella del Padre che parla; essa si rivolge al « Figlio », e lo « Spirito di Dio » discende sotto forma di Colomba, mostrando alla vista ciò che la parola rivela all'udito. Che il termine « Figlio » debba essere inteso nel senso naturale, metafisico, e non nel senso morale, risulta da Giov. 1, 32-34.

Nel *discorso d'addio* (Giov. 14-16) il Figlio del Padre si distingue dall'« altro Paraclito », che è Spirito di Verità e che procede dal Padre. « Ego rogabo Patrem, et *alium Paraclitum* dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, spiritum veritatis » (14, 16; cfr. 14, 26; 15, 26). È chiarissimo che qui la Personalità dello Spirito Santo è posta sul medesimo piano di quella di Cristo. Ora, quest'ultima è ben conosciuta e stabilita.

L'*ordine di battezzare* contiene l'espressione classica della dottrina trinitaria cristiana: « Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti » (Mt. 28, 19).

Autenticità. - Questo passo tanto importante, che contiene la dottrina della *Trinità,* del *Battesimo,* della *missione presso i pagani,* della *missione divina della Chiesa,* è impugnato dal razionalismo. Si vuole che il testo tragga origine dal Cristo della fede e non dal Cristo della storia; Cristo non poteva ancora pensare ad alcuna formula trinitaria, come non poteva pensare a nulla di statutario e di dogmatico. Sono affermazioni decise ma troppo deboli per rovesciare i testi. Secondo *Harnack* solamente la comunità cristiana già consolidata avrebbe dato origine a questa formula per crearsi una norma ferma e sicura di fronte al giudaismo. Ma tutto ciò è gratuito. Se è vero che

la Trinità è sconosciuta nell'Antico Testamento, è altrettanto certo che essa si trova chiaramente in *S. Paolo* (I Cor. 12, 4-6; II Cor. 13, 13; Ef. 5, 18-20; Ebr. 10, 29), in *S. Pietro* (I Pietr. 1, 2), nella *Didachè* (7). Dove dunque cercare la ragione di tali testi? Nel carattere storico di Mt. 28, 19. Del resto, il passo è autenticato da tutti i manoscritti e tutte le versioni.

Esegesi. - Le tre Persone sono presentate individualmente col loro nome: Padre, Figlio, Spirito Santo. Non si dice « nel nome » parlando di una *cosa;* il nome designa una Persona. Per il Padre e il Figlio la ragione è evidente. Quanto allo Spirito Santo è impossibile considerarlo qui come forza impersonale, perchè è posto sul medesimo piano delle altre Persone, su un piano di uguaglianza per costituire una *unità* formale. Unità che appare chiaramente dal singolare « nome » (τὸ ὄνομα) posto innanzi alle tre Persone, il quale designa la medesima *essenza,* la medesima *divinità.* È « in » questo nome che si battezza (εἰς τὸ ὄνομα); è da esso che deriva la grazia; è verso questo nome che il battezzato è impegnato; è in esso che pone la sua speranza per la felicità futura. Ciò che si è manifestato nel battesimo di Cristo si ripete in modo invisibile nel battesimo di ogni cristiano.

S. Paolo conclude la seconda lettera ai Corinti (13, 13) con questo saluto e con questa benedizione trinitaria: « Gratia Domini nostri Jesu Christi et charitas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis = La grazia del Signore nostro, Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con voi tutti ». L'Apostolo augura ai suoi lettori, con tre espressioni equivalenti, la grazia, l'amore, la comunicazione della grazia di Dio, che il Padre dona, il Figlio merita, lo Spirito Santo comunica. Tutti e tre compaiono come uguali autori della nostra salvezza. Che lo *Spirito Santo* sia inteso come *persona,* appare dal parallelo col Padre e il Figlio, onde è posto sul loro piano e considerato perfettamente uguale (cfr. I Cor. 12, 4-6; Ef. 5, 18-20; Ebr. 10, 29).

S. Pietro inizia la sua prima lettera con un saluto trinitario: « Electis... secundum praescientiam Dei Patris, in sanctificationem Spiritus, in obedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi: gratia vobis et pax multiplicetur = Agli eletti secondo la prescienza di Dio Padre, mediante l'opera santificatrice dello Spirito, affinchè diventino ubbidienti e partecipi dell'aspersione del sangue di Gesù Cristo: grazia e pace vi siano moltiplicate ». Nuovamente, Dio viene invocato come autore della salvezza nella sua attività tripersonale di grazia.

Il *comma giovanneo* (I Giov. 5, 7) sarebbe un'attestazione *formale* della Trinità. Dice: « Tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt = Sono tre che rendono testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo, e questi tre sono uno ». Tale passo però è sospetto dal punto di vista critico, perchè compare solo nell'ottavo secolo, nei manoscritti latini, e non si trova in alcun manoscritto *greco* prima del secolo quindicesimo. Nessun Padre greco e orientale lo segnala, malgrado l'enorme importanza che avrebbe avuto nella controversia cristologica. Tuttavia osserva *Lercher,* si ritiene quale testimonianza della fede della Chiesa che lo utilizzò nella Liturgia. Anche se di difficile interpretazione, « quia non

facile intelligitur, quid sit testimonium trium personarum », è pur sempre una testimonianza della *tradizione.* * Si veda *Biblica,* 1947, art. di *Ayuso Marazuela,* Nuevo estudio sobre el « Comma Joanneum »; *Lebreton,* Histoire du dogme de la Trinité, I, 645-652. *

Ricapitolazione. - Dal complesso delle prove tratte dal N. Testamento emerge chiaramente e nettamente il dogma trinitario: la Trinità delle Persone, l'unità della divinità, o la divinità delle tre Persone. Il Padre ha, senza dubbio, una certa *preminenza,* perchè è stato conosciuto per *primo,* nell'Antico Testamento come Dio unico e nel Nuovo come Padre di Cristo; ha una storia *esteriore* più antica che le altre due Persone. Inoltre, per il nostro modo *analogico* di pensare e di parlare, il Padre ha una certa prerogativa: è *prima* del Figlio; è l'*autore* e l'*origine* delle altre due Persone.

L'unità e la trinità appaiono dunque in modo chiaro e preciso nella Scrittura. Meno chiara, invece, è la *relazione delle tre Persone tra loro e il modo della loro unione nella Trinità.*

§ 49. - Prova della Tradizione.

La fede trinitaria si esprime in semplici *professioni di fede,* nelle *azioni cultuali,* nelle *esposizioni teoriche.*

1. La più antica **professione di fede,** oltre la formula del battesimo, è il Simbolo degli Apostoli (Denz. 1-14).

Nel Simbolo degli Apostoli la Trinità appare più in rapporto col fatto della salvezza che non in una formale espressione trinitaria; circa le relazioni reciproche delle tre Persone non vi è alcuna precisazione. Anche le varie *regole di fede* (regula fidei, κανὼν τῆς πίστεως) contengono il dogma trinitario, ma si limitano ad enunciarlo. Così la regola di S. Ireneo (Adv. h. 1, 10, 1), quella di Tertulliano (De praescr. 13), quella di Origene (De princ. 1, praef.).

* Ecco la *regola di fede* di S. Ireneo: « La Chiesa, quantunque sia sparsa in tutto l'universo fino ai confini della terra, ha ricevuto dagli Apostoli e dai loro discepoli la fede in un solo Dio, Padre onnipotente che ha fatto il cielo e la terra ed i mari e tutto ciò che in essi si trova; ed in un solo Cristo Gesù, Figlio di Dio, che si è incarnato per la nostra salvezza; ed in un solo Spirito Santo, che per mezzo dei Profeti ha annunciato le economie divine e gli avvenimenti e la nascita verginale e la passione e la risurrezione dai morti e l'ascensione corporale in cielo del diletto Gesù Cristo nostro Signore e la sua parusia, quando dai cieli egli comparirà alla destra del Padre per restaurare ogni cosa e resuscitare la carne di tutta l'umanità... » (Adv. h. 1, 10, 1). *

2. La *formula del battesimo* si può considerare come professione di fede trinitaria o come atto di culto trinitario, secondo che la si interpreti come un'azione del battezzato o come un'azione rituale della Chiesa.

Il ricordo più antico e più preciso della formula battesimale si ha nella *Didachè* (7), e poi in *S. Giustino* (Apol. 1, 61), in *Tertulliano* (De

Bapt. 13), in *S. Cipriano* (Ep. 73, 5). Pure assai significativa è la triplice *immersione* o la triplice *infusione* ricordata dalla *Didachè* e considerata come simbolo della Trinità (cfr. il *trattato del battesimo,* § 168) (1).

Bisogna aggiungere le formule cultuali, le *dossologie* o formule di glorificazione della Trinità. In tali dossologie il Padre è lodato *mediante* il Figlio, *nello* Spirito Santo (Rom. 11, 36), o *col* Figlio *insieme con* lo Spirito Santo, oppure contro gli Ariani è accentuata l'uguaglianza delle Persone: il Padre *e* il Figlio *e* lo Spirito Santo. Non si conosce il tempo preciso dell'origine delle dossologie, ma è certo che sono molto antiche. Già *S. Giustino* afferma che nella celebrazione dell'Eucaristia il sacerdote « loda il Padre per tutte le cose in nome del Figlio e dello Spirito Santo » (Apol. 1, 65; cfr. 1, 6). In seguito l'uso delle dossologie divenne più frequente. * Si veda *Lebreton,* Histoire du dogme de la Trinité, II, 1928, pp. 174-247 e 618-630. *

Vanno anche ricordate le *professioni di fede dei martiri.* Una tra le più antiche si trova nel martirio di S. Policarpo (14, 3): « Dio vero... ti rendo lode per mezzo dell'eterno e celeste pontefice Gesù Cristo, Figlio tuo diletto, per il quale, a te e a lui e allo Spirito Santo sia gloria ora e per l'eternità ».

3. I Padri. - I Padri apostolici esprimono la fede trinitaria pura e semplice; gli apologisti cercano di spiegare la relazione tra Padre e Figlio mediante la *nozione di Logos;* Tertulliano abbozza una certa qual speculazione combattendo i monarchiani; S. Ireneo evita ogni speculazione e si attiene alle espressioni bibliche, perchè teme la dottrina emanazionista degli Gnostici; S. Teofilo e S. Gregorio il Taumaturgo sono invece molto chiari; Origene tenta arditamente la speculazione. Tutti i Padri anteniceni attestano le tre Persone e la loro divinità, ma non sono sempre felici nella speculazione sulle relazioni delle Persone, che essi concepiscono, nella maggioranza dei casi, in modo *subordinazionista.*

a) *Padri anteniceni.* - La testimonianza della *Didachè* è già stata ricordata a proposito della formula del battesimo. *S. Clemente Romano* scrive ai Corinti: « Non abbiamo noi un solo Dio e un solo Cristo, un solo Spirito di grazia diffuso su di noi, una sola vocazione in Cristo? » (Cor. 46, 6). *S. Ignazio* paragona i cristiani a « pietre preparate per costruire il tempio di Dio

(1) Riportiamo un celebre passo in cui S. Ireneo, spiegando la formula del battesimo, mette in luce il compito delle tre divine Persone nella nostra vita di grazia: « Ecco ciò che ci assicura la fede, quale ci fu tramandata dai presbiteri, discepoli degli Apostoli. Anzitutto ci impone di ricordare che noi abbiamo ricevuto il battesimo per la remissione dei peccati nel nome di Dio Padre, e nel nome di Gesù Cristo, il Figlio di Dio che si è incarnato, è morto e resuscitato, e nello Spirito Santo di Dio... Quando veniamo rigenerati dal battesimo conferitoci nel nome delle tre Persone, siamo arricchiti, in questa seconda nascita, dei beni che sono in Dio Padre per mezzo del suo Figlio con lo Spirito Santo. Poichè coloro che sono battezzati ricevono lo Spirito di Dio, il quale li porta al Verbo, cioè al Figlio, e il Figlio li prende e li offre al Padre suo, e il Padre comunica loro l'incorruttibilità. Sicchè senza lo Spirito non si può vedere il Verbo di Dio e senza il Figlio nessuno può giungere al Padre, poichè la conoscenza del Padre è il Figlio, e la conoscenza del Figlio di Dio si ottiene per mezzo dello Spirito Santo; ma è il Figlio che impartisce lo Spirito, secondo il beneplacito del Padre, a coloro che il Padre vuole e come vuole » (Dem. 3 e 7).

Padre, innalzate fino alla sommità per mezzo della macchina di Gesù Cristo, che è la Croce, con l'aiuto dello Spirito Santo che è come una corda » (Ef. 9, 1; cfr. 7, 2; Mag. 13, 1). *Atenagora* così respinge l'accusa di ateismo: « Chi non si stupirebbe al sentire chiamare atei coloro che proclamano un solo Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, nei quali essi riconoscono sia la potenza nell'unità (τὴν ἐν ἑνώσει δύναμιν), sia la distinzione nell'ordine? (τὴν ἐν τάξει διαίρεσιν) » (Leg. 10). *S. Giustino* è già stato ricordato a proposito della dossologia. *S. Ireneo* oppone al dualismo gnostico la sua regola di fede e dichiara che « vi è un solo Dio onnipotente creatore di ogni cosa... per mezzo del suo Verbo e del suo Spirito » (Adv. h. 1, 22; cfr. 4, 20; 2, 30, 9).

Tertulliano scrive: « Prassea non vuole credere a un solo Dio, se non in quanto l'unico e lo stesso Dio si chiama con tre nomi, Padre, Figlio, Spirito Santo; come se questo Dio unico non fosse anche un tutto, in quanto tutto procede da un solo per l'unità della sostanza, mentre nondimeno si mantiene il mistero dell'*economia* che ripartisce l'unità in Trinità (custodiatur oeconomiae sacramentum, quae *Unitatem in Trinitatem* disposuit), affermando questi tre: il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo. Tre persone non per la condizione, ma per il grado, non per la sostanza, ma per la forma, non per la potenza, ma per la proprietà; una sostanza sola, una condizione, una potenza, poichè non vi è che un solo Dio che si comunica nella dignità di grado, di forma, di proprietà, sotto il nome di Padre, di Figlio, di Spirito Santo » (Adv. Prax. 2). Tertulliano adopera formule precise: « tres Personae, una substantia » (Adv. Prax. 2); « Trinitas unius divinitatis Pater et Filius et Spiritus Sanctus » (De pudic. 21). L'espressione « oeconomia » significa presso di lui le relazioni particolari delle tre persone tra loro; tale termine si trova pure in S. Paolo, ove indica il piano di salvezza. I Padri l'adoperano di preferenza nel senso di « soteriologia », che essi distinguono dalla « teologia » (= de Deo). Si trova in S. Ignazio, in S. Giustino, S. Aristide, S. Clemente d'Aless., S. Ippolito, S. Ireneo, ecc. Tertulliano insegna dunque l'unità assoluta che chiama « sostanza », e la Trinità che indica col termine « persona ». « Unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scil. unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας *sacramentum, quae Unitatem in Trinitatem disponit, tres dirigens,* Patrem et Filium et Spiritum » (Adv. Prax. 2). Del Figlio dice: « Filius sermo ipsius (Dei) qui ex ipso processerit... Filium non aliunde deduco, sed *de substantia* Patris ». Ciò si applica pure allo Spirito Santo: « Quia *Spiritum* non aliunde puto quam *a Patre per Filium* », ma anche « tertius est Spiritus *a Deo et Filio* » (ivi 4 e 8).

S. Ippolito difende la « Trias » contro Noeto (C. Noët. 14; cfr. 10), e descrive la nascita del Logos generato dal Padre: « Questo Dio unico al di sopra di ogni cosa ha innanzitutto generato col pensiero il Logos », per creare ogni cosa per mezzo di lui (Philos. 10, 33, Migne 16, 3, 3447).

Origene, come spesso, si presenta con due volti: è subordinazionista, ma ha pure una dottrina perfettamente ortodossa: « Cum utique non habeatur legitimum baptisma nisi sub nomine Trinitatis » e « evidenter ostenditur (I Cor. 8, 6) naturam Trinitatis et substantiam unam esse » (Migne 14, 1039 e 1041). *Novaziano* nel suo *De Trinitate* parla soprattutto del Padre e del Figlio; al capo 29 parla dello Spirito Santo.

La reazione della Chiesa (Papi: S. Callisto e S. Dionigi) contro le dottrine antitrinitarie del tempo è la migliore prova della fermezza della

fede trinitaria. Di capitale importanza è la *lettera dogmatica* di Papa *S. Dionigi* († 268) al vescovo S. Dionigi di Alessandria, nella quale egli condanna innanzitutto il modalismo, poi il triteismo, e infine il subordinazionismo (Denz. 48-51). Eccone la conclusione: « Credendum est in Deum *Patrem* omnipotentem, et in Christum Jesum eius *Filium*, et in *Spiritum Sanctum;* Verbum autem Deo universorum esse unitum... Ita scilicet divina Trinitas et sancta monarchiae praedicatio integra servabitur ».

S. Gregorio il Taumaturgo professa: « *Un unico Dio,* il Padre della Parola vivente, della Sapienza personale, della forza e dell'immagine eterna, il generatore perfetto del perfetto, il Padre del Figlio unico. Un solo Signore, unico dall'unico, Dio da Dio... Un solo Spirito Santo, che ha da Dio la sua sostanza. Una Trinità perfetta nella gloria... *Mai il Padre è stato senza il Figlio, nè il Figlio senza lo Spirito Santo, ma c'è sempre stata la medesima Trinità immutabile e invariabile* » (Exp. fidei, Migne 10, 984). È questa una testimonianza importante per l'eternità della generazione del Figlio e della processione dello Spirito.

b) *Deficienze dei Padri anteniceni.* - I Padri anteniceni mostrano una certa *insufficienza* quando tentano di precisare speculativamente le reciproche relazioni interne delle Persone e stabilire la vera unità di essenza. Nella loro esposizione si trovano sovente proposizioni subordinazioniste, le quali in taluno sono sì accentuate da far dubitare di tutta la sua dottrina trinitaria. Così potremmo abbandonare *Erma* e *S. Ippolito* che identificano il Figlio con lo Spirito Santo, sono cioè diteisti, ed *Origene* quale subordinazionista. Espressioni che sanno di subordinazionismo si trovano in quasi tutti i Padri di quest'epoca. Bisogna però notare, a loro discolpa, che la polemica contro l'unità esagerata poteva facilmente condurre all'altro estremo, quello della *distinzione completa.* Inoltre, un *certo* subordinazionismo è nel dogma stesso, il subordinazionismo cioè delle Persone, in quanto il Padre è il *principio* delle altre due. Così la *missione* del Figlio e dello Spirito Santo, che è in connessione con questo fatto, può facilmente assumere un aspetto subordinazionista (cfr. §§ 53-61).

Più grave è il fatto che gli apologisti e alcuni Padri tentarono di spiegare la *Processione* del Figlio dal Padre per mezzo del concetto del Logos platonico, presentandola come una *libera* emissione in vista della creazione del mondo. Così il Figlio diveniva temporale nella sua esistenza, e, fino ad un certo punto, era abbassato al livello delle cose create. La Chiesa però non solo non ha favorito una siffatta teoria ma l'ha ripudiata completamente nel Concilio di Nicea (cfr. *Tixeront,* Histoire des dogmes, 1, 233 ss.; *Franzelin,* De Deo Trino, th. 10 ss.).

c) *Definizione della consustanzialità del Figlio.* - Il Concilio di *Nicea* (325) afferma innanzitutto in un Simbolo, contro Ario, l'unità d'essenza del Padre e del Figlio. Allo scopo si serve di un termine che certo non è biblico ma molto preciso dal punto di vista filosofico e che già da tempo veniva usato nella Chiesa: il termine « essenza » o « sostanza » (οὐσία) e dice: « Noi crediamo pure in un solo Signore, Gesù Cristo, figlio di Dio, generato unigenito dal Padre ossia dalla sostanza del Padre (ἐκ τῆς οὐσίας). Dio da Dio, luce da

luce, vero Dio da vero Dio, generato e non fatto (γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα), consustanziale al Padre» (ἐκ τῆς οὐσίας).

Poichè l'espressione alquanto generica «dal Padre» si poteva riferire alla creazione (κτίσμα) ariana del Figlio, si scelsero due determinazioni più precise: «dalla sostanza» e «consustanziale». Così l'eresia non disponeva più di alcun equivoco: il Figlio non è una *creatura* del Padre, ma è stato *generato* dall'essenza del Padre come Figlio unico.

Il Concilio si spinse oltre e condannò formalmente la proposizione di Ario, dichiarando: «Sono considerati anatemi dalla Chiesa Cattolica coloro che dicono vi fu un tempo in cui egli (il Figlio) non esisteva; che prima di essere generato non esisteva, e che è stato creato dal nulla, o da un'altra ipòstasi o sostanza, affermando così che il Figlio di Dio è creatura variabile e mutevole» (Denz. 54).

Il termine ὁμοούσιος, consustanziale, usato per caratterizzare la relazione tra Figlio e Padre, trae origine dalla teologia *alessandrina.* Proprio con questa parola d'ordine il diacono Atanasio combattè a Nicea a fianco del suo vescovo Alessandro e si può affermare che alla difesa di tale parola egli consacrò quasi tutta la sua vita. La medesima lotta sarà sostenuta dai celebri Padri del tempo, i *Cappàdoci, Cirillo di Gerusalemme, Anfilochio, Didimo, Teodoro di Mopsuestia, Epifanio, Crisostomo, Ilario, Ambrogio, Agostino* (cfr. *Tixeront,* op. cit. 2, 19 ss., 261 ss.).

d) *Definizione della consustanzialità dello Spirito Santo.* - Il I Concilio di *Costantinopoli* (381) aggiunse al suo Simbolo alcune precisazioni dogmatiche concernenti lo *Spirito Santo:* «Noi crediamo pure nello Spirito Santo Signore, vivificatore, che *procede dal Padre* (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον) *che col Padre e il Figlio va adorato e glorificato,* che parlò attraverso i Profeti» (Denz. 86). I *macedoniani* affermavano che lo Spirito Santo procede solo dal Figlio, quale sua creatura, come ogni altra creatura. Appunto per questo il Concilio affermò la sua unione intima e consustanziale col Padre, la cui divinità non era posta in dubbio da nessuno, e insegnò formalmente con espressioni bibliche che egli procede dal *Padre.* Così veniva stabilita l'unità d'essenza della terza Persona con la *prima,* ed era esposta la ragione profonda dell'onore che le veniva reso, senza però trattare della sua relazione col Figlio. La consustanzialità dello Spirito Santo fu inoltre caratterizzata dalle espressioni specificamente divine «Signore» e «vivificatore», ma tali espressioni designano le sue relazioni *con noi* e non con le *altre Persone.*

Tutti i Padri che abbiamo sopra citato difendono la *divinità dello Spirito Santo.* Anzichè citare testimonianze particolari preferiamo ricordare i Padri che hanno scritto trattati sulla Trinità: *S. Atanasio* (Contra arian. orat. 4, sul Figlio e Ad Serap. lett. 4, sullo Spirito Santo). *S. Basilio* (C. Eunom. libri 5, sull'ingenerato, sul generato, sullo Spirito Santo, e De Spir. Sancto circa la consustanzialità delle tre Persone per dimostrare che la dossologia «Gloria al Padre *col* Figlio e *con* lo Spirito Santo» preserva meglio il dogma di quella di cui abusavano gli Ariani: «Per il Figlio nello Spirito Santo»). *S. Gregorio Nisseno* (C. Eunom. libri 12) e *S. Gregorio Nazianzeno* (Orat. 5): ambedue trattano del Figlio e dello Spirito Santo; *Didimo* (De Trin. libri 3, sul Figlio, lo Spirito Santo e De Spir. Sancto; cfr. a questo riguardo: *Bardy,* Dydime l'Aveugle, pp. 59-109). *S. Cirillo d'Alessandria* (Thesaur. de S. Trini-

tate; in modo quasi scolastico propone 33 tesi, espone le obiezioni e le confuta). *S. Ambrogio* (De fide libri 5, sul Figlio e De Spir. Sancto). *S. Ilario* (De Trin. libri 2; « è l'opera più completa sulla storia della lotta contro l'Arianesimo », nota il Bardenhewer). Già fin dall'inizio la *Liturgia* diede una conclusione trinitaria alle sue preghiere. * Si veda *Lebreton,* op. cit. II, pp. 174-247. *

e) *Il merito dei Padri* consiste nell'aver elaborato la *prova* della Scrittura e della Tradizione e nell'aver creato la terminologia dottrinale della Chiesa. Il termine οὐσία, che al Concilio di Nicea era ancora equivalente a ὑπόστασις, ricevette dai Cappadoci il suo preciso significato di essenza, e quello di ὑπόστασις venne riservato alla Persona, sicchè si parla ora di τρεῖς ὑποστάσεις ἐν μιᾷ οὐσίᾳ. S. Ilario trasportò questo modo di esprimersi dall'Oriente all'Occidente, ove Tertulliano ne aveva già preparato la via, sicchè ora diviene corrente la formula « tres Personae unius substantiae ». In fine i Padri si sforzarono, dopo S. Atanasio, di presentare anche una certa spiegazione del dogma. A tal scopo si servirono delle espressioni bibliche, Padre, Figlio, Spirito Santo e delle nozioni di generazione e di spirazione; o anche di fatti naturali: sorgente, corrente, foce; radice, stelo, fiore; sole, raggio, calore. *S. Agostino,* seguendo Tertulliano, parte dalla mente dell'uomo. In seguito esamineremo minutamente la *sua* spiegazione e quella dei *Greci.* Si vedano i §§ 53-54 e la profonda esposizione di *Schmaus,* Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927.

f) *Origine dei Simboli.* - Il Simbolo di Nicea (Denz. 54) risale a un progetto di Eusebio di Cesarea, in cui i Padri del Concilio introdussero profonde modificazioni nel senso trinitario; più tardi divenne un Simbolo battesimale antiariano. Il Simbolo di Costantinopoli (Denz. 86) non è uno sviluppo di quello di Nicea, ma il Simbolo battesimale di Gerusalemme (Cirillo di Ger.) riveduto nel senso di Nicea.

CAPITOLO SECONDO

Prova della Trinità in particolare

§ 50. - Dio Padre.

1. La paternità. - La *divinità* del Padre, come la sua *personalità,* è energicamente affermata da tutti i teisti; perciò non ci soffermiamo su questi due punti. Dobbiamo solo considerare, qui, la relazione trinitaria interna, specialmente con la seconda Persona, in rapporto alla quale egli vien chiamato « Padre ». È una paternità propriamente detta, vera, fisica, e non una paternità impropria, morale, metaforica. Il che apparirà chiaramente nel paragrafo seguente che tratta del « Figlio »; Padre e Figlio sono due nozioni reciproche. La Scrittura chiama, *Iddio* anche in senso improprio, *Padre di tutte le creature,* perchè egli le ha create dal nulla e le conserva nella loro esistenza e vita. Così lo chiama

l'Antico Testamento in cui non appare ancora il Padre trinitario, e così pure lo chiamano Cristo e gli apostoli (Mt. 6, 25-32; cfr. 6, 7-9; 7, 7-11; 8, 11-13). Anche la sua indulgente *misericordia* è ragione di paternità (Mt. 6, 14 ss.; Mc. 11, 25 ss.; Lc. 15, 11-32), come pure la *rigenerazione* per grazia (Lc. 12, 32; Giov. 3, 5-8; cfr. 1, 12 ecc.). Ma nessuno di codesti « figli » creati possiede la medesima natura del Padre: essa è riservata solo al « Figlio unigenito » (Filius Dei unigenitus, Giov. 1, 14, 18; 3, 16, 18), la cui nascita dal Padre è unica nel suo genere; il Concilio di Nicea dice: « ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός ». Solamente in rapporto al suo « unigenito » la prima Persona è veramente « Padre ».

La *Scrittura* parla di questa paternità ogni qualvolta parla della « filiazione » della seconda Persona in rapporto alla prima. Ne daremo le prove al paragrafo seguente. I Giudei si scandalizzavano del « Pater proprius Filii ». « Quaerebant eum interficere quia... Patrem suum (πατέρα ἴδιον) dicebat Deum, aequalem se faciens Deo = I Giudei cercavano più che mai di ucciderlo perchè... chiamava Iddio suo Padre, e si faceva così uguale a Dio » (Giov. 5, 18). La paternità trinitaria è la paternità originale; ogni altra, dice S. Paolo, è derivata: « Io piego le ginocchia davanti al Padre del Signor nostro Gesù Cristo da cui prende origine ogni *paternità*, tanto in cielo quanto in terra » (Ef. 3, 14). La grande ed unica prerogativa del Figlio è di essere il « Filius proprius » di questo Dio Padre: « A qual degli angeli Dio disse: *Tu sei mio figlio; oggi io ti ho generato?* E similmente a quale fra gli angeli fu detto: *Io gli sarò Padre ed egli mi sarà figlio?* » (Ebr. 1, 5). Dio è l'unico « Pater Domini nostri Jesu Christi » (II Cor. 1, 3; cfr. 8, 32).

Nella Scrittura e nella Tradizione il Padre ha una *preponderanza esterna ed interna* sulle altre Persone. Anzitutto esterna in quanto è spesso presentato come sinonimo di Dio. Così, Cristo dice: « Ascendo ad *Patrem* meum et Patrem vestrum, *Deum* meum et *Deum* vestrum » (Giov. 20, 17; cfr. Mt. 27, 46), e *S. Paolo:* « *Deus* Domini nostri Jesu Christi, *Pater* gloriae » (Ef. 1, 17) (cfr. Atti 2, 33; 24, 14; Rom. 15, 6; I Cor. 1, 3; Gal. 1, 1; Ef. 1, 3; 4, 6; Col. 2, 2; Giac. 1, 27; I Pietr. 1, 3; II Pietr. 1, 17; Giuda 1; I Giov. 1, 2; 2, 22 ss.; 4, 14; 5, 7; II Giov. 9; Apoc. 1, 6; 2, 28). Per appropriazione gli si può attribuire tutta l'opera esteriore della divinità. Quanto poi alla preponderanza interna è difficile penetrare come egli sia nella Trinità « *fons* totius deitatis ».

2. Il Padre prima Persona in quanto principio. - Per questo suo aspetto fontale, la Chiesa ha chiamato il Padre *principio* delle altre persone, e siccome è egli stesso la sua propria fonte e non ha principio in alcun altro, essa lo chiama « principium sine principio » (Principium fontale). Il termine *principio* è più generale e più esteso che non quello di *causa*, e designa ciò da cui altro (principiatum) deriva in qualche modo; inoltre, la nozione di principio non esige come quella di causa, la distinzione reale tra *principio* e *principiato* e si può quindi applicare alla terminologia trinitaria. Il termine principio non deve essere inteso nel senso di causa, e neppure nel senso che il Padre sia in se stesso tutta la Trinità, e le altre due persone non siano

che i termini della sua attività, come le creature; ma occorre interpretarlo nel senso che egli è il principio da cui procedono le due altre Persone, senza alcuna essenziale dipendenza o inferiorità. Tutto ciò apparirà più chiaro quando esamineremo la dottrina trinitaria dei *Greci*. Quando essi definiscono il Padre « causa », αἰτία, delle altre due Persone, ciò va inteso in senso molto largo, come lo spiegò Bessarione a Firenze. I *Latini* non usano il termine « causa » ma solo « principio » (Denz. 691; S. th. I, 33, 1 ad 1). I Greci quindi chiamano il Padre αὐτόθεος come quegli che non ha ricevuto la sua natura da alcuna altra Persona (non ab alio); essi lo chiamano con *S. Gregorio Nazianzeno* ἄναρχος, o anche ὁ θεὸς ἐπὶ πάντων, non *essentialiter* o exclusive, ma *personaliter* e *originaliter*. È in *questo* senso che la Chiesa rivolge le *sue preghiere* al Padre « mediante il Figlio » ecc. Il latino « principium » si trova già in Tertulliano (Adv. Prax. 19). Il Figlio non è principio in modo così intensivo come il Padre, perchè egli è « principium de principio », ha cioè ricevuto dal Padre ciò per cui è principio; lo Spirito Santo invece è principio solo per le operazioni *esterne*, e lo è *con* le due altre Persone, benchè, per appropriazione, l'opera della grazia venga attribuita a lui solo, come la redenzione è attribuita al solo Figlio. Maggiori spiegazioni in seguito. Così per il titolo « innascibilis » (ἀγέννητος), esclusivo del Padre si veda il § 56 e seguenti.

Riassunto. - La prima Persona è il Padre, genitore della seconda, il Figlio, senza il concorso di alcuna altra Persona; in questo senso è il principio della seconda Persona. Nei confronti della terza Persona, non è Padre (γεννήτωρ, πατήρ), ma Spiratore (πνεύστης), ma è tale, come vedremo, in unione col Figlio.

§ 51.- Il Figlio.

1. La personalità del Figlio è stata negata dai monarchiani (§ 46). Veramente la *Scrittura* non lo designa col nome di « persona » ma con quello di « Figlio »; e questo nome, come quello di « Padre », è un nome di « ipòstasi » ossia personale; una forza, una cosa, un effetto potrebbe tutt'al più essere chiamato figlio in senso improprio, e non così di frequente come nella Scrittura. E non solo è chiamato Figlio, ma anche (Figlio) *Unigenito* (Giov. 1, 14: μονογενὴς παρὰ πατρός; 1, 18: ὁ μον. υἱός; 3, 16, 18; I Giov. 4, 9). Così bisogna pure intendere in senso personale il termine Logos (λόγος); dopo la *Volgata* (Giov. 1, 1, 14; I Giov. 5, 7; Apoc. 19, 13) e S. Agostino, si traduce ordinariamente « Verbum », mentre prima si diceva « Sermo ». Il nome Logos è stato impugnato dalla setta degli Alogi o negatori del Logos. I Concili adoperano Verbum (λόγος) a partire da quello di Efeso (Denz. 113, 124); così pure la *Liturgia* (Verbum supernum prodiens, reca l'inno della festa del S. Rosario, primi Vespri). Per altri particolari, come per il nome « imago » ecc. cfr. il capitolo che tratta delle processioni (§§ 53, 54).

2. La divinità del Figlio va considerata qui dal punto di vista trinitario e non da quello cristologico, ossia in base alla rivelazione del Figlio *preesistente* e non già del Figlio incarnato. I testi che parlano della

preesistenza non sono molti, ma in compenso sono categorici. Nei Sinottici Gesù Cristo parla della sua origine eterna una sola volta e di passaggio (Mt. 22, 42 ss.), ma fa intendere che questa sua filiazione non è accordata o conquistata moralmente; per conseguenza essa non è comunicabile a nessuno, ma è immutabile. In *S. Giovanni* invece, il suo linguaggio ha una precisione che potremmo dire metafisica: « Pater meus usque modo operatur (come atto puro) et ego operor = Il Padre mio opera sino ad ora ed io pure opero ». Da tali parole i Giudei traggono la conclusione esatta: « Per questo quindi i Giudei cercavano più che mai d'ucciderlo, perchè non solo violava il sabato ma anche chiamava Dio suo Padre (πατέρα ἴδιον), e si faceva così uguale (ἴσον) a Dio » (Giov. 5, 17 ss.). Continuando il suo discorso Cristo ribadisce l'unità di operazione, riaffermando con ciò la sua uguaglianza col Padre. La sua filiazione dunque è una filiazione propriamente detta. Egli partecipa alle operazioni del Padre e quindi, come concludono gli ebrei, anche alla sua essenza. Del resto egli ha col Padre una esistenza che è prima del tempo: « Già prima che *fosse* Abramo io *sono* » (Giov. 8, 58); ciò richiama quasi l'aseità di Jahvè (Es. 3, 14). « Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo: adesso lascio il mondo e torno al Padre » (Giov. 16, 28). Pertanto la sua esistenza propriamente detta, quella primaria, è presso il Padre, mentre la sua esistenza sulla terra è secondaria, *interinale*. Ed è per questo che, rigorosamente parlando, gli uomini non possono essere suoi testimoni (Giov. 5, 34). Solo lui e il Padre si conoscono intimamente e si attestano a vicenda (Mt. 11, 27): « Chi vede me vede anche il Padre » (Giov. 14, 9).

Gli *Apostoli* « hanno veramente riconosciuto che io sono uscito da te » (Giov. 17, 8). Sono in grado perciò di testimoniare a riguardo del Figlio.

Abbiamo anzitutto la testimonianza di *S. Giovanni* nel « Prologo » del suo Vangelo: « In principio era il Verbo (λόγος), e il Verbo era presso Dio (πρὸς τὸν θεόν), ed era Dio il Verbo » (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). Il discorso ha un movimento circolare in quanto la fine ritorna al principio: Il Logos preesistente è Dio. Egli *era* al principio, quindi dall'eternità, « presso Dio »; però non come estraneo *presso di lui*, ma in lui (in sinu Patris, εἰς τὸν κόλπον), dunque nella comunità di essenza (θεὸς ἦν ὁ λόγος), e più precisamente in comunità di vita e di amore. Ma non è soltanto il Logos rivelato esternamente nella creazione (λόγος ἄσαρκος) e nell'Incarnazione (λόγος ἔνσαρκος), è il Logos immanente. Questo Logos eterno s'è incarnato, e naturalmente in questa sua nuova vita si deve affermare la sua divinità, come la si doveva affermare, prima, nella sua preesistenza. « E il Verbo si è fatto carne e abitò tra noi; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria, quale di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità » (Giov. 1, 14), cosicchè « dalla pienezza di lui noi tutti abbiamo ricevuto » (Giov. 1, 16). Le *lettere* di S. Giovanni sono intonate al suo Vangelo: « Quel che era da principio... annunziamo a voi la vita, la vita eterna che era presso il Padre, e si manifestò a noi » (I Giov. 1, 1 ss.). « Chiunque nega il Figlio non ha neppure il Padre; chi confessa il Figlio ha anche il Padre » (ivi 2, 23). « Il Figlio suo, l'Unigenito, l'ha mandato Iddio

nel mondo » (ivi 4, 9), come « Salvatore del mondo » (ivi 4, 14).

Abbiamo poi la testimonianza di *S. Paolo* che, pertanto, non fu il primo ad affermare la preesistenza del Figlio, come sostengono gli avsari: « Abbiate in voi lo stesso sentimento che Gesù Cristo ha avuto; egli appunto perchè era eguale a Dio (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) non considerò questa eguaglianza come usurpazione, ma si annichilì, prendendo l'aspetto di servo » (Filip. 2, 6 ss.). In questo passo vengono messi a confronto (come in Giov. 1, 1 e 14) l'uguaglianza eterna con Dio e il manifestarsi sotto l'aspetto di servo nell'Incarnazione. « Iddio non ha risparmiato il proprio Figlio (τοῦ ἰδίου υἱοῦ), ma l'ha dato per tutti noi » (Rom. 8, 32; cfr. 8, 3). « In lui (Cristo) abita tutta la pienezza della divinità corporalmente » (σωματικῶς, ossia secondo l'Incarnazione, Col. 2, 9). « Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio » (Col. 1, 15). « Secondo la generazione umana è venuto anche il Cristo che è (in sè ed eternamente) Dio benedetto sopra tutte le cose in eterno » (Rom. 9, 5). « Tutti protesi verso... la manifestazione gloriosa del nostro grande Dio e Salvatore Cristo Gesù » (τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, κ.τ.λ., Tit. 2, 13). « Dio ultimamente in questi giorni parlò a noi per mezzo del Figlio... che è raggio della sua gloria e sostanziale immagine di lui » (Ebr. 1, 2 ss.).

I Padri parlano specialmente del Figlio di Dio incarnato (Lc. 1, 32, 35), ma anche del Figlio preesistente. *S. Clemente Romano* (Cor. 36, 2 e 4) lo chiama « il riflesso della maestà » (di Dio) al quale si applica il detto: « Tu sei mio Figlio; oggi io ti ho generato ». La seconda *lettera di Clemente* si apre così: « Fratelli, questo è il concetto che dobbiamo farci di Gesù Cristo: considerarlo quale Dio ». *S. Ignazio* rivolgeva questa preghiera ai Romani: « Lasciate che io imiti la passione del mio Dio » (Rom. 6, 3), e spesso nelle sue lettere chiama « Dio » il Signore Gesù. Egli « era prima di ogni tempo, presso il Padre » (Mag. 6, 1), e « procede dall'unico Padre » (Mag. 7, 1). È « il Figlio unico del Padre » ed è « nostro Dio » (Rom. esordio). « Rendo gloria a Gesù Cristo, il Dio che vi ha ispirato una tale saggezza » (Smirn. 1, 1; cfr. Ad Polic. 3). Secondo *Barnaba* Dio ha detto al Figlio: « facciamo l'uomo »; il Figlio era prima del tempo (Ep. 5, 5; 6, 12); egli s'è mostrato nella carne perchè il suo splendore non ci abbagliasse (5, 10).

La cristologia di *S. Giustino* si riassume così: Dio ha un Logos che è pure Dio e s'è fatto uomo nel tempo. Il Logos, perchè nato da Dio, si chiama γέννημα (le creature sono ποιήματα); in numerosi passi è detto « Figlio di Dio » e « il solo vero Figlio di Dio » (ὁ μόνος ἰδίως υἱός; ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, Apol. 1, 23; 2, 6). *S. Ireneo* respinge la duplice nozione del Logos (λ. ἐνδιάθετος e λ. προφορικός, Adv. h. 4, 2, 13, 2 e 8) e afferma la sua identità d'essenza con Dio e la sua eternità. Egli è « Dei Verbum, immo magis ipse Deus, cum sit Verbum » (2, 13, 8). « Adest enim ei *semper* Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus » ai quali egli ha detto: « faciamus hominem » (4, 20, 1; 5, 1, 3). *Tertulliano:* « Hunc (il Logos, « Sermo », « Ratio ») ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae » (Apol. 21). La regola di fede è: « Unicum Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et Filius, Sermo ipsius, qui ex ipso processerit... »; le tre Persone

sono « unius autem substantiae, et unius status et unius potestatis, quia unus Deus » (Adv. Prax. 2; cfr. Adv. Marc. 2, 27). Però, pur insegnando l'uguaglianza, sembra che egli cada nel subordinazionismo: « Pater enim tota substantia est, Filius vero *derivatio* totius et *portio*, sicut ipse profitetur » (Giov. 14, 28; Adv. Prax. 9).

Clemente Alessandrino dice che « ambedue (il Padre e il Logos) sono una cosa sola (ἕν) ». * Assai importante è il seguente testo in cui, spiegando la prima lettera di S. Giovanni, egli riporta la testimonianza di un presbitero: « Quod ergo dicit: ab initio, hoc modo presbyter exponebat, quod principium generationis separatum ab opificis principio non est. Cum enim dicit: quod erat a principio, generationem tangit sine principio Filii cum Patre simul exstantis. Erat ergo Verbum aeternitatis significativum et non habentis initium, sicut etiam Verbum ipsum, hoc est Filius, quod secundum aequalitatem substantiae unum cum Patre consistit, sempiternum est et infectum » (Adumbrat. in I Ep. Jo.; ed. Stählin, del *Corpus* di Berlino, *Opere di Clemente,* t. III, p. 210). * *Origene:* « Ex ipsa substantia Dei generatur » (Frag. Migne 14, 1308). « Noi adoriamo quindi un solo Dio, come già abbiamo detto, il Padre e il Figlio » (C. Cels. 8, 12).

Il Concilio di Nicea poteva dunque appoggiarsi sulla solida dottrina della Scrittura e della Tradizione, quando fece dell'ὁμοούσιος la tessera della ortodossia. E quando precisò che il Figlio procede dal Padre per generazione (γεννηθείς) poteva appellarsi, come vedremo in seguito parlando delle *processioni,* all'insegnamento chiaro della Scrittura, quantunque su questo punto l'insegnamento dei Padri presentasse alcune deficienze. La determinazione « generato, non creato » (γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα) pose fine alle confusioni. La testimonianza degli altri Padri sarà riferita quando tratteremo delle *processioni.* La loro ortodossia trinitaria è d'altronde evidente: ogni insegnamento subordinazionista dopo il Concilio sarebbe stato una formale violazione della dottrina della Chiesa, e non lo si potrebbe più giudicare con quell'indulgenza che si usa per i Padri anteniceni.

3. Obiezioni degli Ariani. - La Scrittura contiene non poche espressioni che sembrano contrarie all'eguaglianza d'essenza tra il Padre e il Figlio. Esse si spiegano ricordando che Gesù non era soltanto presso il Padre nella sua natura divina, ma viveva anche tra gli uomini nella sua natura umana.

a) Così Giov. 14, 28: « Pater maior me est », ove Gesù parla come uomo. Meno esattamente alcuni Padri, riferendo queste parole alla processione del Figlio dal Padre, affermano che il Figlio « ratione originis posterior (minor) quam Pater (est) ». È evidente che tale spiegazione rimane ancora nell'ortodossia.

b) Giov. 5, 19: « Non potest Filius a se facere quidquam nisi quod viderit Patrem facientem » (v. anche 5, 26; 8, 28; 17, 7); queste parole ben interpretate si riferiscono all'unità interna di operazione e conseguentemente all'unità di essenza, e non significano affatto una subordinazione essenziale.

c) Più volte si dice di Cristo che egli è *divenuto* (γενόμενος): Rom. 1, 3; Gal. 4, 4; Ebr. 1, 4. Cristo è « divenuto » soltanto secondo l'umanità per l'unione ipostatica, senza che la divinità abbia subìto

cambiamento alcuno. Notevole è il passo di Giov. 1, 15, dove « dopo di me » in bocca al Battista si riferisce all'umanità, mentre « prima di me » si riferisce alla divinità.

d) Giov. 17, 3: « Haec est autem vita aeterna ut cognoscant te, solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum... ». Questo passo non presenta difficoltà alcuna quando si osservi che Gesù vuole opporre il *solo vero Dio* al politeismo pagano, e presentare se stesso come colui che lo rivela e lo manifesta sulla terra, e dona la salvezza a quanti credono *in lui*. La conoscenza del Padre è legata indissolubilmente alla conoscenza di Cristo e condizionata da essa. Il passo è insieme monoteista e soteriologico, come quello di Mt. 11, 27.

e) Nella espressione « Filius Hominis » vi è una subordinazione nei confronti del Padre; per es. Giov. 5, 27: « Potestatem dedit ei iudicium facere quia Filius hominis est » (allusione a Dan. 7, 13 ss.). E così si interpreti Mt. 26, 64.

f) Quando S. Paolo, Col. 1, 15 chiama Cristo πρωτότοκος πάσης κτίσεως, primogenito di tutte le creature, questa espressione contiene un triplice significato: 1) relazione di Cristo, come Creatore, con la creazione; 2) sua preesistenza ad ogni creatura; 3) sua nascita dal Padre prima di ogni creatura e per conseguenza da tutta l'eternità.

g) Da principio, per motivo dell'uso tradizionale, si poneva l'accento specialmente sul « Padre », considerato Dio per antonomasia (αὐτόθεος); perciò la cristianità primitiva rivolse ancora per lungo tempo le sue preghiere a lui personalmente. Così anche il passo I Cor. 8, 6 va inteso come una professione di fede sotto forma di preghiera.

§ 52. - Lo Spirito Santo.

Dobbiamo dimostrarne la *personalità* e la *divinità*.

1. La personalità dello Spirito Santo è più difficile da stabilire che quella del Logos, perchè *Pneuma* è neutro (τὸ πνεῦμα), e il più delle volte anche nella Scrittura designa una forza impersonale (δύναμις), e un'azione nel mondo e nell'umanità; e questo non soltanto nell'Antico Testamento (§ 48) ma anche nel Nuovo. Inoltre *Pneuma* è un nome comune per indicare la divinità in generale.

Si è già toccato dello Spirito nell'*Antico Testamento*, ove appare come rūah Elohim, una forza impersonale che produce la vita *naturale cosmica* (Gen. 1, 2; 2, 7; 6, 3; Is. 32, 15; Ez. 37, 8-10; Zacc. 12, 1; Salmo 103, 29 ss.; cfr. 32, 6; 145, 4-6; Giob. 12, 10; 34, 14 ss.; II Macc. 7, 23; 14, 46; Giud. 16, 17), come forza *soprannaturale carismatica:* in Giuseppe (Gen. 41, 38), nei settanta anziani (Num. 11, 17), in Sansone (Giudc. 14, 6 ss.), in Gedeone (Giudc. 6, 34), in Saul (I Re 11, 6), in tutti i Profeti (Lumen profeticum); talvolta essa è accompagnata da un rapimento e da una elevazione fisica (Ez. 3, 12-14; 8, 3; 11, 1-24; 43, 5; cfr. IV Re, 2, 16 ecc.); lo scopo ultimo di questo fenomeno è, anche qui, religioso. Tale spirito carismatico sarà conferito in abbondanza al futuro Messia (Is. 11, 1 ss.; 42, 1-4) e alla sua comunità (Is. 32, 15; 44, 1-3; Gioele 2, 28 ss.; Zacc. 12, 10). Infine viene attribuita allo Spirito anche l'*azione*

morale, come l'osservanza dei comandamenti (Es. 11, 19; 32, 26; 37, 14; 39, 29; cfr. Salmo 50, 12 ss.; 142, 10); ed è per questo che viene chiamato qualche volta « Spirito Santo » (Salmo 50, 13; 142, 10 secondo i Settanta; 63, 10 ss.; cfr. Dan. 4, 5, 6, 15; 5, 11). Come principio *etico* lo Spirito è un dono riservato alla futura epoca della salvezza. *Mai,* nell'Antico Testamento, lo Spirito appare quale essere sussistente, persona.

Nel *Nuovo Testamento* lo Spirito si rivela come un principio di forza divina impersonale, ma sempre come spirito carismatico; così nel Battista (Lc. 1, 15; Mc. 1, 8; Mt. 3, 11; Lc. 3, 16), in Elisabetta (Lc. 1, 41), in Zaccaria (Lc. 1, 35; cfr. Mt. 1, 18, 20). Nella vita di Gesù, narrata dai Sinottici, egli inaugura la missione del Signore (Mt. 3, 13-17; Mc. 1, 9-11; Lc. 3, 21), lo conduce nel deserto (Mt. 4, 1; Mc. 1, 12; Lc. 4, 1), lo fa ritornare (Lc. 4, 14); lo fortifica e lo fa esultare nell'esercizio della sua missione (Lc. 10, 21). Gesù invoca la sua testimonianza nell'Antico Testamento (Mc. 12, 36; Mt. 22, 43), e presenta la sua opera come retta dallo Spirito Santo; a quest'opera non si può opporre resistenza senza commettere un peccato imperdonabile (Mt. 12, 31 ss.; Mc. 3, 28-30; Lc. 12, 10; cfr. Mt. 12, 28). Nei Sinottici, specialmente in S. Luca, lo Spirito Santo costruisce il regno di Dio, è lo spirito carismatico di apostolato; S. Paolo predica soprattutto lo Spirito che ci santifica personalmente.

Ma lo Spirito Santo appare come *Persona* divina nel passo concernente il peccato contro lo Spirito; in tale testo egli è posto sul piano del Figlio, e il peccato, nel senso in cui se ne parla qui, non può essere commesso, secondo la dottrina di Cristo, che contro un Dio personale; « a chiunque avrà parlato contro il Figlio dell'Uomo sarà perdonato; ma a chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, non sarà perdonato » (Lc. 12, 10 ss.). Segue immediatamente la promessa fatta ai discepoli: quando verrete condotti innanzi ai tribunali; non affannatevi a cercare quello che dovrete dire: « chè lo Spirito Santo nel momento stesso *vi insegnerà* quali cose convenga dire ». Egli esercita quindi l'attività personale del Paraclito. Così la formula trinitaria con cui termina il primo dei Sinottici è *preparata,* e non è tanto incomprensibile quanto pretende la critica razionalista. E lo è ancor meno se si tenga presente anche il *Vangelo di S. Giovanni.* Qui pure lo Spirito è innanzitutto una *grazia carismatica* (Giov. 4, 10), simboleggiata dal vento e dall'acqua (Giov. 3, 8; 4, 10; 7, 38-40; Apoc. 7, 17; 22, 1), come principio della vita nuova (Giov. 3, 5; 7, 38-40). Cristo compie per mezzo di lui la sua opera (Giov. 1, 33; 3, 34; 6, 64). La Comunità cristiana riceve la pienezza di questo Spirito dopo la morte di Cristo (Giov. 7, 39).

Ma la personalità è chiaramente affermata in Giov. 14, 16-17 e 26: « Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis... Paraclitus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo, *ille* (ἐκεῖνος dopo il neutro τὸ ἅγιον πνεῦμα) vos *docebit* omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis = Io pregherò il Padre e vi darà un altro Paraclito affinchè rimanga per sempre con voi, lo Spirito di Verità... il Paraclito, cioè lo Spirito Santo, che il Padre manderà nel mio nome, egli vi insegnerà ogni cosa e vi rammenterà tutto quello che vi ho detto ». Codesti

sono atti di intelligenza e di volontà cioè propri di una persona. « Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre (egli è dunque presso il Padre), Spiritum veritatis qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me = Ma quando sarà venuto il Paraclito che io vi manderò da parte del Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli testimonierà di me » (Giov. 15, 26). « *Docebit* vos omnem veritatem. Non enim *loquetur* a semetipso, sed quaecumque *audiet,* loquetur, et quae ventura sunt annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia de meo *accipiet et annuntiabit vobis* = Egli vi guiderà per tutta intera la verità perchè non parlerà da sè, ma vi dirà quanto ascolta, e vi annuncerà le cose avvenire. Egli mi glorificherà perchè riceverà da me per annunciare a voi » (Giov. 16, 13-14).

Contro ogni tentativo antitrinitario, diteista, modalista, osserviamo: 1) Il termine Spirito Santo è grammaticalmente neutro (τὸ πν. ἅγ.), ma l'evangelista continua logicamente al *maschile* (ἐκεῖνος, 15, 26; 16, 13 ss.; 14, 26). 2) Le azioni che gli vengono attribuite sono personali: insegna, parla, ricorda, consola, testimonia, conduce, annuncia, ascolta; azioni queste tutte strettamente personali. 3) Egli è « l'altro Paraclito » (ὁ ἄλλος παρ.) ma sulla medesima linea di Cristo, quindi personale al par di lui; la sua personalità regge o cade se regge o cade quella del Figlio. 4) Lo Spirito Santo appare realmente distinto dal Padre e dal Figlio in 14, 16 dove il Figlio lo invoca dal Padre; in 14, 26 dove è detto che il Padre lo invierà in nome del Figlio; in 15, 26 dove è detto che egli procede dal Padre e rende testimonianza al Figlio; codeste sono vere esposizioni trinitarie.

Se, 14, 18 ss., il Figlio promette di tornare egli pure, da ciò non si può concludere alla sua identità con lo Spirito Santo come da 14, 23 non si deduce l'identità del Figlio col Padre, per il fatto che essi debbono venire assieme. In 20, 22 si parla dello Spirito carismatico di ministero per l'esercizio della remissione dei peccati.

Anche gli *Atti degli Apostoli* menzionano ad ogni capitolo il « Vangelo dello Spirito Santo », e in parecchi luoghi parlano dello stesso Spirito Santo, ma si tratta quasi sempre dello Spirito carismatico che opera nella Chiesa. Tuttavia i Padri insistono su 5, 3 ss., dove S. Pietro rimprovera ad Anania di aver « mentito allo Spirito Santo » e conclude: « Non es mentitus hominibus sed Deo » (τῷ θεῷ).

S. Paolo unisce la dottrina dello Spirito Santo a quella della redenzione. Lo Spirito Santo è il principio della nuova vita di grazia, Spirito etico (come in Ezechiele). I passi sono molto numerosi e saranno riportati nel *trattato della grazia* (§§ 112 e 130). Come Spirito etico, si oppone alla carne, alla sensualità. In S. Giovanni tale Spirito etico è principio di rigenerazione, rimedio alla debolezza ontologica della creatura, incapace, da sola, di vita divina. *Conosce S. Paolo lo Spirito personale, trinitario?* La cosa fu spesse volte contestata, ma dobbiamo rispondere affermativamente fondandoci 1) sulle formule trinitarie citate al § 48, e 2) sui numerosi paralleli tra il Cristo glorificato e lo Spirito Santo.

La personalità dello Spirito Santo emerge specialmente, come in S. Giovanni, dal *parallelo del tutto personale con Cristo glorificato,* che S. Paolo chiama pure *Spirito* (II Cor. 3, 17). Come Cristo abita in noi (Rom. 8, 10), così lo Spirito Santo (Rom. 8, 9, 11; I Cor. 3, 16); come siamo glorificati in Cristo (Gal. 2, 17), così lo siamo pure nello Spirito Santo (I Cor. 6, 11); come siamo santificati in Cristo (I Cor. 1, 2), così lo siamo pure nello Spirito Santo (Rom. 15, 16); siamo segnati in Cristo (Ef. 1, 13) e nello Spirito Santo (Ef. 4, 30), circoncisi in Cristo (Col. 2, 11) e nello Spirito Santo (Rom. 2, 29), partecipiamo a Cristo (I Cor. 1, 9) e allo Spirito Santo (II Cor. 13, 13; Filip. 2, 1); ambedue abitano in noi (Rom. 8, 9-11); siamo tempio di Dio (II Cor. 6, 16) e dello Spirito Santo (I Cor. 6, 19). Questo parallelismo dimostra che il Pneuma che ci è « dato » è l'effetto di un *Pneuma personale che compie con la persona del Figlio le stesse funzioni etiche.*

Non si può interpretare il Pneuma in S. Paolo come una *semplice personificazione,* analoga alle personificazioni della coscienza, della legge, della morte, del peccato. Le espressioni personali che lo riguardano sono troppo numerose, troppo chiare, troppo personali. Non si è mai attribuita alle suddette nozioni una « azione libera » come viene attribuita al Pneuma; del resto, al di là di *queste* astrazioni stanno sempre i fattori personali (Dio, l'uomo, Satana). Si aggiunga che è difficilissimo separare, qui, l'effetto dalla causa, lo Spirito personale dallo Spirito impersonale, perchè, ove si volesse assumere come criterio il fatto che *questo* Spirito, se viene nell'uomo, vi dimora ecc., è *impersonale,* bisognerebbe pure ammettere l'impersonalità di Cristo e del Padre, perchè essi pure vengono in noi e vi dimorano.

2. La divinità e la *personalità* individuale dello Spirito Santo, sono particolarmente affermate da tre passi: « Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei = Lo Spirito penetra tutte le cose, anche le profondità divine » (I Cor. 2, 10). « Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis? = Non sapete voi che siete il tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? » (I Cor. 3, 16 dove Dio = Spirito). E I Cor. 12, 4-11: « Idem autem Spiritus... idem autem Dominus (= Christus)... idem vero Deus = Ma c'è un medesimo Spirito... un medesimo Signore... un medesimo Dio », dove lo Spirito Santo appare, in una concezione trinitaria, come dominatore della comunità cristiana e libero distributore ai singoli dei suoi doni: « Haec autem operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis *prout vult* = Tutte queste cose le opera quell'unico e medesimo Spirito che distribuisce a ciascuno in particolare i suoi doni come vuole ».

Riassunto. - Secondo Cristo e gli Apostoli, lo Spirito Santo è una personalità sussistente per sè, *Dio* col Padre e col Figlio, così intimamente Dio da essere sulla medesima linea del Padre e del Figlio: e come lo spirito dell'uomo costituisce ciò che di più intimo vi è nell'uomo stesso, così lo Spirito Santo penetra le *profondità* della Divinità e conosce Dio per se stesso e non per mezzo delle creature.

È vero che nella *rivelazione* appare per ultimo. I discepoli di Giovanni che hanno sentito la predicazione dei Profeti come quella del Battista, non conoscono ancora lo Spirito Santo (Atti 19, 2). È un fatto singolare che le

Tre Persone compaiano l'una dopo l'altra e si attestino vicendevolmente: il Padre attesta il Figlio e il Figlio attesta il Padre; il Figlio attesta lo Spirito Santo e lo Spirito Santo attesta il Figlio. L'uno è sempre esegeta dell'altro.

Nella *teologia protestante* moderna, Tosetti enumera *cinque* concezioni differenti dello « Spirito Santo »: un effetto della forza divina, Dio stesso (in senso modalista), lo spirito della comunità, una personificazione, il Cristo stesso (Tosetti, Der Heilige Geist als göttl. Person in den Evangelien, 1918, p. 20).

I Padri. - La fede trinitaria dei Padri anteniceni è limpida e netta; viceversa la loro teologia permane alquanto oscura, e ciò ancor più a riguardo della terza Persona che non a riguardo della seconda. Quasi tutti trattano degli *effetti* dello Spirito Santo e ripetono le parole della Scrittura: lo si riceve nel Battesimo, ha parlato per mezzo dei profeti e agisce tuttora nei Pneumatici (Didachè, i Padri apostolici Clemente, Ignazio, Barnaba, Erma; gli apologisti S. Ippolito, S. Ireneo; cfr. *Tixeront,* Histoire des dogmes, 1).

Il primo ad aver compreso lo Spirito *trinitario* nella sua divinità personale è *Tertulliano,* ed è l'unico fino a S. Atanasio; gli si può tuttavia aggiungere *Origene* non ostante la duplicità del suo pensiero. Tertulliano afferma, contro Sabellio, insieme all'unità di essenza la distinzione delle Persone. Passando poi allo Spirito Santo, formula questa proposizione: « Credendum... ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum » (Adv. Prax. 2). A riguardo della processione: « Spiritum non aliunde puto quam *a Patre per Filium* (ivi 4). De meo sumet (Giov. 16, 14), inquit (Christus), sicut ipse de Patris. Ita *connexus* Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit *cohaerentes:* alterum ex altero. Qui tres unum sunt, non unus (ivi 25). Tertius est Spiritus *a Deo et Filio,* sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio » (ivi 8). A riguardo degli *effetti:* « (Christum) misisse *vicariam* vim Spiritus Sancti, qui credentes agat (Praescr. 13), doctor veritatis » (ivi 28). Può darsi che il suo punto di vista montanista abbia contribuito a fargli accentuare fortemente la personalità dello Spirito Santo.

Origene annovera le questioni concernenti lo Spirito Santo tra quelle che la Chiesa non ha ancora definito; nè conosce risposte sufficientemente adeguate a tali questioni e si avvicina agli avversari, sebbene ritenga non essere chiaro se lo Spirito Santo sia una creatura del Figlio o il Figlio di Dio. Poichè però tutto è creato per mezzo del Figlio, lo Spirito Santo dovrebbe essere, a rigore di logica, una sua fattura (In Jo. 2, 6, Migne 14, 132; cfr. De princ. 1, praef. 4; 1, 3, 3 e 4; 2, 2, 1 e 7, 3; 4, 28; 5, 35; *Tixeront,* op. cit. I, 288 ss.).

Il Concilio di Nicea doveva occuparsi del Logos-Dio, non del Pneuma-Dio. Per tal motivo si fermò alla semplice frase della regola di fede: « E (credo) nello Spirito Santo ». La teologia dello Spirito Santo continuò quindi con le sue deficienze subordinazioniste. Tuttavia il Concilio di Nicea aveva dato anche qui un buon impulso, poichè l' ὁμοούσιος del Figlio portava a spingersi più lontano. Vediamo infatti che l'idea non tarda a svilupparsi: come il Figlio, così lo Spirito Santo non è soltanto persona, ma veramente Dio.

S. Atanasio, come già per il Figlio, fece pure trionfare la teologia dello Spirito Santo. Non agì in modo completamente spontaneo, ma per combattere

il vescovo Macedonio di Costantinopoli e la sua setta, che estendevano l'arianesimo alla terza Persona, nuova eresia apparsa pure in Egitto. In tre lettere all'amico *Serapione,* Vescovo di Thmuis nel basso Egitto, S. Atanasio difese risolutamente la divinità dello Spirito Santo (Ep. 1, 3, 4). Egli si basa sulla Scrittura (Ad Serap. 1, 4-6), sulla Tradizione (ivi 1, 28), sulla ragione. Porta una prova semplicissima, la prova *teologica:* non ammettendo la divinità dello Spirito Santo ne deriva che « la Trinità non sarebbe più una cosa sola, ma si comporrebbe di due nature diverse data la differenza di essenza dello Spirito... Che sarebbe allora questa nozione di un Dio composto di creatore e di creatura? » (Ep. 1, 2). « Nessun elemento estraneo è mischiato alla Trinità, ma essa è indivisibile e identica in se stessa. Ciò basta per i credenti »; non bisogna spingersi sin là dove neppure i Cherubini riescono a vedere (ivi 1, 17). Vi sono tuttavia paragoni che aiutano l'intendere come « l'immagine, il riflesso, la sorgente » (ivi 1, 20), ma « chi vorrà separare lo splendore dalla luce o la sapienza dal sapiente? » (ivi).

Lo Spirito non è un angelo: vi sono miriadi di angeli, lo Spirito è uno solo (ivi 1, 27). Lo Spirito di Dio ci divinizza, quindi deve essere Dio, non può essere una creatura (ivi 1, 23). Circa la sua processione Atanasio dice che « egli procede dal Padre in quanto deriva dal Verbo (Logos) che è dal Padre, ed è inviato e donato dal Verbo » (ivi 1, 20). Come il Figlio è dell'essenza del Padre « così è necessario che anche lo Spirito, che è di Dio, sia della stessa essenza, Spirito proprio del Figlio » (ἴδιον εἶναι κατ'οὐσίαν τοῦ υἱοῦ, ivi 1, 25; cfr. 1, 20 e 21; 3, 2). « La relazione particolare in cui, come sappiamo, si trova il Figlio in rapporto al Padre, sarà pure, come vedremo, quella dello Spirito in rapporto al Figlio. E come il Figlio dice: "Tutto quanto ha il Padre, è mio", così vedremo che tutto ciò è pure, mediante il Figlio, nello Spirito Santo » (ivi 3, 1). « Nella Scrittura lo Spirito non è chiamato Figlio, perchè non lo si creda un fratello (del Figlio); nemmeno è chiamato Figlio del Figlio, perchè così il Padre verrebbe ad essere un nonno, ma il Figlio è chiamato Figlio del Padre e lo Spirito è Spirito del Padre; e così la divinità della SS. Trinità è una, come è una la fede » (ivi 1, 16).

Dopo S. Atanasio la teologia greca non ha fatto più progressi essenziali, quantunque S. Basilio e soprattutto S. Gregorio di Nazianzo abbiano creato formule più precise. Ricordiamo di passaggio che la Chiesa ha proibito di rappresentare lo Spirito Santo sotto *forma umana.*

Vecchi e nuovi niceni? I teologi protestanti hanno voluto fare questa distinzione; essi affermano che S. Atanasio avrebbe inteso l'ὁμοούσιος nel senso di *unità* di essenza (alla maniera di Sabellio), mentre i Cappadoci l'avrebbero inteso non nel senso di unità ma nel senso di *ugualità* d'essenza. Bardenhewer invece dimostra, ad esempio, che proprio S. Basilio, il più sospetto, giunge quasi allo scrupolo per insegnare con precisione l'unità numerica: « Perchè la distinzione delle Persone ti sia ben chiara distingui il Padre dal Figlio; ma per non cadere nel politeismo, proclama l'unità di essenza (μίαν τὴν οὐσίαν) in ambedue: così cade Sabellio e sono confutati gli anomei » (Serm. 24 c. Sab. et Ar. c. 3).

TERZA SEZIONE

LO SVILUPPO DOTTRINALE NELLA TRADIZIONE

Il dogma non comprende solo la Trinità delle Persone nell'unità della natura, ma anche le relazioni reciproche delle Persone, quali vengono determinate dalle processioni. Tratteremo perciò delle processioni (c. I) poi delle relazioni che ne derivano (c. II), ritorneremo quindi sull'unità assoluta della vita di Dio (c. III), e concluderemo studiando la Trinità in rapporto alla ragione umana (c. IV).

CAPITOLO PRIMO

Le processioni in Dio

* Premesse alcune idee generali sulle processioni, dobbiamo studiare, prima, la processione o l'eterna origine del Figlio (§ 53), poi, quella dello Spirito Santo (§ 54). Di ambedue le processioni si esporrà il dogma e la spiegazione speculativa. *

Delle processioni in generale

1. Processione (processio, emanatio, ἐκπόρευσις, προβολή) significa in generale origine di una cosa da un'altra. La cosa da cui si trae origine si dice *principio* mentre la cosa derivata si chiama *principiatum* (cfr. S. th. I, 84, 2; C. Gent. 2, 11), termine che non ha corrispondente in italiano ma che si potrebbe rendere con *effetto originato*. Il *fondamento* della processione è un'attività (operatio) che può essere interna o esterna. Se la processione ha il suo termine al di *fuori* del principio, come nei casi del figlio che procede dal padre e del frutto dalla pianta, si dice transeunte, esterna (proc. transiens, ad extra); se il procedente rimane nel principio, come avviene del pensiero che procede dalla mente e del volere dalla volontà, la processione è immanente, interna (immanens, ad intra). In Dio c'è una « processio transiens » per la quale traggono esistenza le creature, e una « processio immanens » che dà origine al Figlio e allo Spirito Santo. Il dogma insegna che in Dio non vi sono che due processioni immanenti. Gli Gnostici ne ammettevano un numero incalcolabile (gli eoni), i modalisti negavano ogni processione e i subordinazionisti le spiegavano come « processiones ad extra », ossia come atti di creazione.

2. Che vi siano processioni in Dio è dogma di fede. La Scrittura l'afferma chiaramente. Giov. 8, 42: « Ego ex Deo processi = Io sono proceduto e vengo da Dio ». Giov. 15, 26: « Mittam vobis a Patre Spiritum veritatis, qui a Patre procedit = Vi manderò da parte del Padre lo Spirito di verità che procede dal Padre ». Che poi queste processioni siano immanenti risulta dalla spiritualità di Dio ed è

anche detto dalla Scrittura: « Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum = Il Verbo era presso Dio, ed era Dio il Verbo. Questi era in principio presso Dio » (Giov. 1, 1-2).

3. Paragonando le processioni immanenti in Dio con quelle che si realizzano nelle creature spirituali, è facile constatare che differiscono essenzialmente. a) Nelle creature sono accidentali ed hanno una esistenza debole e labile; in Dio sono sostanziali e il loro termine è una Persona divina. b) Nelle creature il procedente riceve l'essere dal principio che lo *produce* o lo *causa;* in Dio l'essere non è causato, ma *comunicato* (non causatum sed communicatum). Onde non si dice che il Padre è « causa Filii », ma « principium ». I Greci su questo punto sono alquanto imprecisi nel modo di esprimersi ed usano αἰτία, causa, per ἀρχή, principio, ciò che da principio fecero anche alcuni Latini. c) Nelle creature il « principium » e il « principiatum » sono separati poichè il primo è causa del secondo; in Dio coincidono in modo assoluto; per un'unica processione il Padre è Padre e il Figlio è Figlio. d) Pertanto la processione divina consiste nell'origine eterna di una persona da un'altra mediante la comunicazione dell'essenza divina numericamente una.

4. Al *Padre* la Scrittura non attribuisce alcuna origine o processione; onde il Concilio di Firenze dice: « Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se, et est principium sine principio = Il Padre quel che è od ha, non l'ha da altri, ma da se stesso, ed è principio senza principio » (Denz. 704). Poichè non procede in alcun modo, non si deve pensare che tragga la paternità dalla sua essenza, infatti « illa res (essentia) non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur = L'essenza non è nè generante, nè generata, nè procedente, ma è il Padre che genera ed è il Figlio che vien generato » (Later. IV, Denz. 432). « Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus » (Symb. Athan.). Per questo gli è propria l'« innascibilitas »: è ἀγέννητος.

5. Circa la questione se le processioni siano *necessarie o libere S. Tommaso* così si esprime: « Dicendum est quod *naturalis necessitas* secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet (Civ. 5, 10); unde voluntas appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate *libere* (!) amat se ipsum, licet de necessitate amet se ipsum. Et necessarium est quod tantum amet se ipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit se ipsum quantum est. *Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre,* non tamen possibiliter, sed *ex necessitate.* Nec possibile fuit ipsum procedere minorem Patre; sed necessarium fuit ipsum Patri esse aequalem, sicut et Filium, qui est Verbum Patris » (De potent. 10, 2 ad 5).

6. *La spiegazione speculativa delle processioni risale a S. Agostino.* Giustamente il grande dottore pensa che l'immagine di Dio non brilli in tutta la creazione come brilla nello spirito umano. Non ha detto Iddio di voler fare

l'uomo a sua immagine e somiglianza? La *Scolastica,* massime S. Tommaso, ha ripreso la psicologia agostiniana della Trinità e l'ha perfezionata.

a) S. Agostino prima di iniziare la sua speculazione ci tiene ad affermare energicamente che la Trinità è un mistero nel vero senso della parola: questo della vita intima di Dio è un mistero che ci sarà svelato solamente nell'al di là. Durante il terrestre pellegrinare Dio sarà sempre per noi « inesprimibile » (Serm. 117). La sua speculazione non procede mai indipendentemente, ma solo in perfetta aderenza ai dati di fede. Da principio il vescovo di Ippona si serviva egli pure di immagini ed analogie tratte dal mondo materiale. Dopo S. Giustino e Tertulliano erano usate le immagini del sole e del raggio, della luce che deriva dalla luce, della sorgente e del fiume, della radice e della pianta; immagini alle quali, più tardi, si aggiunge un terzo elemento: luce, splendore, raggio; sorgente, corrente, foce; radice, tronco, fiore. Con tali immagini si esprimevano bene due fatti: 1) la *processione;* 2) la connessione interna o l'*unità di essenza.* Anche quando si usava l'immagine del soffio e della parola si intendeva in senso materiale: il soffio era una emissione di aria e la parola « vox ex ore prolata », ossia un rumore d'aria.

Riferendosi alla Scrittura (Rom. 1, 17 ss.; Sap. 13, 1 ss.), S. Agostino adottò anch'egli, come dicemmo, siffatte immagini sensibili ancorchè non vi scorgesse che un pallido riflesso della Trinità. Così la sua prima triade è « *mensura, numerus, pondus* » (Sap. 11, 21), o anche « *modus, species, ordo* ». Queste tre note si possono constatare in tutta la creazione; esse hanno anche una certa unità spirituale e sono sempre intimamente connesse. Tuttavia il fondamento che le regge è la materia, mentre Dio è spirito assoluto.

b) Perciò S. Agostino dà la preferenza alle immagini che scopre nello spirito umano. « Portiamo in noi stessi un'immagine di Dio, ossia della S. Trinità; non certo un'immagine perfetta, anzi assai lontana dal modello, suscettibile però di perfezionamento per somigliargli ognor più: esistiamo, conosciamo il nostro essere, amiamo il nostro essere e il nostro conoscere ». Di ciò io sono assolutamente certo poichè la mia coscienza me lo attesta immediatamente: « Mihi esse me idque nosse et amare certissimum est ». *Essere, conoscere, amare* formano così una triade spirituale (Civ. 11, 26). Ma S. Agostino vi trova alcune difficoltà: non riesce a spiegare la necessità della loro connessione poichè la nozione di essere è più estensiva delle altre due; inoltre queste due non possono essere strettamente dedotte dalla prima. Perciò egli non dà guari importanza a questa analogia; nelle « Confessioni » (13, 11) dice di non sapere se corrisponda alla Trinità e nel « De Trinitate » non l'usa più. Cfr. *Schmaus,* Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, pp. 230 ss.

c) Ma si raggiunge questa salda connessione nella triade « *mens, notitia, amor* », poichè l'analisi della nozione di « mens » dà necessariamente i due altri elementi, la conoscenza e l'amore. È evidente che « mens » equivale qui a sostanza spirituale o spirito in sè. Che « mens » sia una sostanza S. Agostino può senz'altro affermarlo; ma egli l'afferma anche per « notitia » e « amor » e lo prova con una concezione assai vaga della sostanza. Lo spirito (mens) conosce se stesso immediatamente. Agostino esaminò a fondo tale conoscenza immediata distinguendola dalla conoscenza discorsiva. Dalla conoscenza che lo spirito ha di sè nasce l'amore verso se stesso: « nam si non se novit, non se

amat » (De Trin. 9, 3). Questi tre momenti della vita spirituale stanno in reciproca relazione e costituiscono una reale unità; sono nozioni relative, ma non accidentali; e mantengono sempre il loro carattere sostanziale: « non amor et cognitio tanquam in subjecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens, quia etsi relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia » (De Trin. 9, 4, 5). Gli atti della conoscenza e dell'amore di sè si compiono interamente nell'intimo della mente e pertanto occorre che la mente, la conoscenza e l'amore siano tutti e tre membri della medesima essenza (eiusdem substantiae, De Trin. 11, 4, 7). Così, nonostante una certa indipendenza e realtà propria, si deve affermare che esistono l'uno nell'altro e godono di una vera circuminsessione: « quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus » (De Trin. 9, 5). In tale triade balza chiara una triplicità: i tre elementi formano un'inseparabile unità, tuttavia hanno, ciascuno, il suo essere proprio e stanno insieme in un'intima relazione. « Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen earum singulum quodque substantia est, et tamen omnia una substantia vel essentia, cum relative dicantur ad invicem » (De Trin. 9, 5).

Possiamo con S. Agostino ammirare siffatta immagine della Trinità nell'intimo dell'uomo, ma non dobbiamo dimenticare che « mens » in questa costruzione occupa un posto più importante che « notitia » e « amor », vale a dire che è « sostanza » in maniera più intensa che le altre due e, per conseguenza, rappresenta non solo il Padre, ma la divinità intera.

d) Il grande pensatore si serve di una terza triade: « memoria, intelligentia, voluntas ». Anche qui si appella, per la certezza, alla immediatezza della coscienza. Sul contenuto dei tre elementi non vi può essere alcun dubbio. Sono realmente distinti e tuttavia formano un'unità sulla base dell'unica essenza dell'anima. L'anima o spirito in quanto ricorda si chiama memoria, in quanto conosce intelligenza, in quanto vuole volontà. Nell'unità dell'essenza i tre elementi sono un'unità sostanziale, poichè in ciascuno si trova tutta la sostanza dell'anima. Sono pure in intima relazione tra loro ed è per questo che sono tre: « Eo vero tria quia ad se invicem referuntur » (ivi 10, 11, 18). S. Agostino, inoltre, insegna la completa eguaglianza dei membri: ciascun membro è eguale tanto all'altro quanto a tutto l'insieme, sicchè la loro somma non costituisce maggior realtà che ciascun membro in particolare: « Non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula » (ivi 10, 11, 18). Infatti la memoria percepisce ed abbraccia se stessa e nel contempo il contenuto dell'intelligenza e della volontà; l'intelligenza, a sua volta, ha coscienza di sè come pure della memoria e della volontà; la volontà vuole se stessa e vuole pure la memoria e l'intelligenza, ponendole al suo servizio ed usandone. Insomma: « quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis » (ivi 10, 11, 18). Questa trinità psicologica è così condizionata e fondata interiormente perchè i tre membri si esigono reciprocamente.

e) Se confrontiamo le due triadi è facile constatare che la seconda è migliore della prima e pertanto S. Agostino l'usa più spesso. Nella triade « mens, notitia, amor », non c'è stretta eguaglianza, poichè « mens » è più che « notitia » e « amor » in quanto sostanza che si oppone alle sue due attività. L'egua-

glianza è invece perfetta nella triade « memoria, intelligentia, voluntas », onde essa è più atta a servire da immagine della Trinità divina in cui l'essere unico e assoluto di Dio sussiste in tre persone distinte, costituite da relazioni interne. Non sempre S. Agostino separa nettamente le due triadi, ma ha una evidente predilezione per la seconda. Di passaggio facciamo notare che tale triade illumina pure la tesi agostiniana che « omnia opera Dei *ad extra* indivisa sunt ».

§ 53. - La processione del Figlio.

Il dogma

La seconda Persona procede dalla prima per via di generazione ed è perciò suo Figlio. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il Simbolo di S. Atanasio dice: « Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus ». Tutti i Simboli di fede hanno: « credo in Filium »; quello di Nicea: « genitum non factum ».

Prova. - La processione del Figlio è affermata non verbalmente, ma realmente in tutti i passi biblici nei quali il Logos-Dio viene chiamato *Figlio* (§ 51). Egli è Figlio nel senso proprio della parola; le dichiarazioni di Cristo circa se stesso e gli Apostoli lo distinguono intenzionalmente dai figli in senso improprio e adottivo. È Figlio per natura (φύσει) e non per adozione (θέσει). L'affermazione è particolarmente limpida in Giov. 5, 18, ove si parla del « Pater *proprius* Filii », e in Rom. 8, 32, ove, viceversa, si tratta del « Filius *proprius* Patris ». In ambedue i casi si trova ἴδιος. Pertanto è veramente nato dal Padre. Di conseguenza la sua processione è una vera generazione (generatio, γέννησις). E siccome il Padre non ha altro figlio naturale, questo si dice « Figlio unico » (μονογενὴς παρὰ πατρός, ὁ μονογενὴς υἱός, Giov. 1, 14, 18), o anche « Filius proprius » (Rom. 8, 32). Il concetto di « generazione » si ricava chiaramente da μονογενής, tuttavia alcuni teologi credono di poterlo fondare anche su alcune espressioni dei Salmi quali: « Ego hodie *genui* te », « ex utero ante luciferum *genui* te » (Salmo 2, 7; cfr. Ebr. 1, 5 e Salmo 109, 3; cfr. Mt. 22, 43 ss.) e nei Prov. 8, 22 ss., come nell'Eccli. 24, 5, ove la Sapienza ipostatizzata viene presentata quale « generata da tutta l'eternità » e « primogenita avanti tutte le creature ». I Padri, che interpretano l'Antico Testamento come profezia del Nuovo, dànno grande importanza a questi passi, specie nel tempo delle controversie trinitarie. Detti passi costituiscono per lo meno la fonte della *prova di Tradizione*. Pertanto la Scrittura insegna due importanti verità concernenti la seconda Persona: 1) Che essa è il Figlio del Padre, della prima Persona; 2) che essa è nata dal Padre, generata e perciò Figlio nel senso naturale della parola. Il Figlio è Figlio nel vero senso del termine a differenza dei *figli adottivi* divenuti tali per grazia, dei quali parla Giovanni 1, 14.

I Padri. - Concordemente essi affermano che il Figlio procede dal Padre; ma sul *modo* di tale processione fino al Concillio di Nicea hanno opinioni loro proprie. Gli *apologisti* chiamano la processione, conformemente alla terminologia alessandrino-platonica, emanazione o emissione (προβολή). Tertulliano la dice « prolatio ». Ma accanto a questi termini si trovano anche quelli biblici di generazione e nascita. Se gli apologisti intendevano unire la processione ad una speculazione cosmogonica avrebbero dovuto attenersi strettamente a Giov. 1, 1 ss., il quale non concepisce il Logos, alla maniera neoplatonica, prima come attributo divino (Sapienza, λόγος ἐνδιάθετος) e poi come persona divina (λόγος προφορικός), ma lo presenta come personale ed eterno presso Dio. Clemente ed Origene respingono i termini emanazione o emissione degli apologisti, perchè possono significare separazione e temporalità; si attengono a « nascita » e a « Padre » e ciò fanno tanto più felicemente in quanto deducono dalla paternità eterna la generazione eterna (*Clem.*, Adumbr., Migne 9, 734; *Orig.*, In Jer. hom. 9, 4: ἀεὶ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τοῦ πατρὸς, Migne 13, 357).

Tertulliano, nell'*Adv. Prax.* usa diverse espressioni: Il Figlio « ex ipso processit » (c. 2); « *prolatum* dicimus Filium a Patre sed non separatum; protulit enim Deus sermonem sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istae species προβολαί sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt » (c. 8). « Filius derivatio totius (substantiae) et portio » (c. 9). « Quem ex semetipso *proferendo* Filium facit » (Adv. Marc. 2, 27). È chiaro che, dopo la negazione ariana della generazione, il modo di parlare dei Padri fu più preciso e più uniforme tanto più che a Nicea era stato fissato il termine γεννᾶσθαι.

Alla pungente questione degli Ariani se la generazione era stata volontaria o necessaria, *S. Atanasio* risponde che non è avvenuta nè « voluntate » nè « necessitate », ma « natura » (Orat. 4 c. Arian. 3, 61, Migne 26, 452); *S. Gregorio Naz.:* « Non ex voluntate sed cum voluntate »; *S. Tommaso:* « Non est voluntas praecedens nec tempore neque intellectu, sed solum voluntas concomitans » (De potent. 2, 3).

Spiegazione speculativa della generazione

1. La spiegazione è fondata sulla speculazione agostiniana del Logos-Verbum. Per via di Giov. 1, 1 questa speculazione si sviluppò ben presto ed ebbe larga diffusione, ma prima di S. Agostino tanto i Greci quanto i Latini intendevano il termine Logos materialmente e lo spiegavano come una rivelazione divina agli uomini. « Il Logos non li spinge a caratterizzare formalmente la generazione come un atto del pensiero divino », nota *Schmaus,* op. cit. p. 72. Anche S. Agostino da principio intese la parola « Verbum » secondo l'economia della salvezza, come una manifestazione di Dio agli uomini. Certo, da tale punto di vista si possono dire tante belle cose concernenti la Parola, proprio come fanno non solo il Vecchio Testamento, ma anche il Nuovo e Gesù Cristo stesso (cfr. Mt. 4, 4 ecc.). Ma ben presto S. Agostino distinse la parola esteriore da quella interiore, il « Verbum mentis », il che gli servì a spiegare la generazione del Figlio. « Vi è anche una parola che rimane interiore agli uomini, poichè quella che esce dalla bocca non è che un suono. Vi è una parola che è pronunciata e detta in modo veramente spirituale » (Giov. 1, 8).

La distinzione tra parola interiore ed esteriore era già stata posta dagli stoici e dagli apologisti (λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός). « Come la tua anima è spirito così la parola che hai concepito è spirito, poichè non si è ancora rivestita di suono, che la divida in sillabe, ma rimane dentro di te nello specchio dell'intelligenza; proprio così Dio ha prodotto la sua parola, vale a dire ha generato il Figlio » (In Joan. 14, 7).

Per tal modo S. Agostino raggiunge due punti importanti: 1) la distinzione tra il Padre che parla e il Figlio che è parlato; 2) la relazione tra i due, poichè intende la Parola come relazione col Padre.

Come il Figlio suppone ed include il Padre, così la Parola suppone ed include colui che parla; la Parola si riferisce solo alla persona: « dicitur relative Filius, dicitur et Verbum et Imago et in omnibus his vocabulis ad Patrem refertur » (De Trin. 5, 13, 14). La Parola è quindi, per S. Agostino, il nome proprio della seconda Persona. Il Padre non è pensabile senza la sua Parola, chè, privo di essa, non potrebbe nè parlare nè pensare. Come il Padre non può essere ἄλογος, così non può essere senza Verbo. « Proinde tanquam seipsum dicens Pater genuit Verbum ». Il parlare del Padre, il suo pensarsi costituisce la generazione del Figlio.

Inoltre la Parola è (come il Figlio) una *relazione;* non già una relazione accidentale, come nell'uomo che parla, ma una relazione sostanziale. Il Figlio non *ha* la Parola, ma *è* la Parola del Padre. In Dio non v'ha nulla di accidentale; in lui tutto è sostanziale, particolarmente la sua Parola, che è l'espressione di se stesso. S'intende che tal parola è *intemporale* e *immutabile,* poichè la Parola è Dio. « Dio ha generato fuori del tempo la sua Parola con la quale ha creato tutti i tempi » (In Joan. 14, 7). Parola è concetto relativo, e poichè la personalità in Dio è una relazione, « Verbum » è un'ipòstasi divina come « Filius ». Tra il Padre e il Figlio, tra colui che parla e colui che è parlato, vi è perfetta *eguaglianza di essenza.* « Seipsum dicens Pater genuit Verbum *sibi aequale* per omnia ». E perchè? « Non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius verbo quam in seipso ». Per questo la Parola è « vere veritas; quoniam quidquid est in ea scientia, de qua genitum est, in ipso est ». Donde la conclusione: « Novit itaque omnia Pater in seipso; novit in Filio, sed in seipso tanquam seipsum, in Filio tanquam Verbum suum, quod est de his omnibus quae sunt in seipso » (De Trin. 15, 14, 23; cfr. 7, 1, 1). Così S. Agostino trova una identità perfetta tra il Figlio e il Logos: « Eo quippe Filius quo Verbum et eo Verbum quo Filius » (ivi 7, 2, 3). La completa eguaglianza del Figlio col Padre si fonda sulla perfetta conoscenza che il Padre ha di se stesso; poichè questa conoscenza è pienamente adeguata, la sua espressione personale è pur eguale al Padre che conosce.

2. Possiamo ancora chiederci: quali oggetti abbraccia la conoscenza che il Padre ha di se stesso ed esprime nel Figlio? Risposta: « Omnia, quae substantialiter habet, in coaeterno sibi Verbo suo dixit quodammodo » (ivi 15, 21, 40); quindi anche le cose create, « quae per Verbum facta sunt operativa potentia » (De div. quaest. 83, q. 63). Il contenuto della creazione era da tutta l'eternità in Dio « idealiter »; esso forma il complesso delle « idee eterne », ma le idee eterne del mondo non sono in Dio una necessità per la quale avrebbe *dovuto* creare; sono piuttosto il contenuto del suo libero volere

e, sotto questo particolare aspetto, trovano la loro espressione nel Figlio. Non ne sono quindi un elemento costitutivo quasi avessero contribuito a determinarlo rendendolo per ciò stesso da loro dipendente; sono un puro oggetto di conoscenza divina. Nella dottrina trinitaria panteistica del neoplatonismo il Logos era dipendente dalla creazione e da essa condizionato. Ma S. Agostino non è affatto panteista: distingue nettamente Dio dalle creature e colloca il Logos cristiano così in alto, al di sopra della creazione, da farlo perfettamente eguale al Padre; inoltre riconosce come unico principio della creazione tutte le tre divine Persone insieme. Si veda il *trattato della creazione.*

3. *S. Tommaso* riprende e sviluppa con tutta la sua precisione scolastica la meditazione psicologica di S. Agostino. Nel *Compendium theologiae* afferma dapprima l'esistenza del Verbo (c. 37), spiegando in qual senso si possa dire che in Dio c'è una parola (Verbum). « Per comprendere la cosa, egli scrive, dobbiamo ricordare che Dio conosce ed ama se stesso e che in lui la conoscenza e l'amore sono tutto il suo essere e la sua essenza stessa. Ora poichè Dio conosce se stesso e poichè il conosciuto è nel conoscente, è necessario che Dio sia in se stesso come il conosciuto è nel conoscente. Ma il conosciuto in quanto è nel conoscente è, per così dire, la Parola dell'intelligenza (dello spirito che conosce), poichè con la parola esterna non esprimiamo altro che l'oggetto interno dell'intelligenza. Oportet igitur in Deo ponere Verbum ipsius ».

Affermata l'esistenza del « Verbum », S. Tommaso passa a dimostrare come esso abbia origine *per via di generazione.* La generazione si definisce: « Origo viventis a principio vivente coniuncto: et haec proprie dicitur nativitas ». Il « principium » e ciò che da esso trae origine (principiatum) devono essere viventi poichè la generazione è un atto vitale. Con « coniuncto » si esprime la comunicazione della natura propria del genitore al generato. Egli aggiunge che il generato deve procedere « secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei », in guisa che abbia una essenza eguale e somigliante al genitore. Ora non è difficile vedere che la processione del Verbo ha il carattere di una generazione (di un atto vitale). « Procedit enim per modum intelligibilis actionis; quae est operatio vitae; et a principio coniuncto » (poichè tra il pensiero e il suo oggetto esiste la più intima unione). « In similitudinem naturae » (poichè la concezione della intelligenza è la somiglianza dell'oggetto concepito). Il generato, infine, è col genitore « in eadem natura exsistens, quia in Deo idem est intelligere et esse » (in Dio la conoscenza e l'essere sono oggettivamente la medesima cosa, S. th. I, 27, 2).

Affinchè, poi, non intendessimo la generazione in senso carnale, la Scrittura usa il termine « Parola » che ha un significato spirituale. Similmente usando il termine « Parola » dobbiamo pensare ad una sostanza e non ad un accidente che va e passa come è della parola nell'uomo; in Dio infatti « intelligere », « intellectum » ed « esse » sono obiettivamente identici; tutto ciò che è in Dio è sostanza. La « Parola » è col Padre che la pronuncia « eiusdem substantiae » o « naturae », appunto come reca la definizione della Chiesa: « consubstantialem Patri ». Questa definizione è la sintesi di tutto ciò che abbiamo detto.

4. Dalla natura della generazione divina intesa come conoscenza che

Dio ha di se stesso segue immediatamente che la generazione è un atto eterno, permanente, necessario. Dallo studio fatto nel trattato antecedente sappiamo che in Dio non vi è passaggio dalla capacità di agire all'attività, dalla potenza all'atto, ma che in lui tutto è « actus purus », attività permanente. Come in Dio la vita d'intelligenza è eterna, necessaria, sempre in atto, così la generazione spirituale è in lui eterna, necessaria e sempre in atto. Eternamente completo e perfetto, e non in continuo divenire come pensa la filosofia hegeliana, non cessa mai di essere. Se l'atto di conoscenza non fosse eterno, Dio non sarebbe Dio; se cessasse di essere, Dio non sarebbe più Dio, poichè mancherebbe di vita interiore e di fecondità. Così i Padri, contro Ario, che sosteneva una creazione temporale del Figlio, citano continuamente il Salmo 2: « Ego *hodie* genui te », e intendono « hodie » come un eterno « nunc stans », perchè persuasi che il Figlio non mancò mai al Padre, e che questi non fu mai ἄλογος.

Nella primitiva *Scolastica* e anche più tardi, alcuni autori pensano che si debba dire: « Filius semper natus est », altri invece: « Filius semper nascitur ». È una divergenza puramente verbale. Gli uni e gli altri non considerano la cosa che sotto un solo aspetto e hanno ragione dal proprio punto di vista. Il Concilio Lateranense IV proclama: « Absque initio, semper ac sine fine Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens » (Denz. 428). Non si deve quindi pensare una Persona anteriore o posteriore alle altre, poichè « in hac Trinitate *nihil* prius aut posterius, *nihil* maius vel minus, sed totae tres Personae coaeternae sibi sunt et coaequales » (Simb. Athan.). Il Padre non va pensato anteriore al Figlio, chè non vi è in Dio paternità senza filiazione; Padre e Figlio sono nozioni relative. La filiazione è tanto necessaria al Padre per essere una Persona quanto la paternità lo è al Figlio per essere una Persona. L'esistenza di ogni singola Persona, umanamente parlando, è strettamente legata a quella delle altre.

5. Concludendo, ricordiamo che S. Paolo nella lettera agli Efesini (5, 4) dice che dal Padre trinitario deriva « ogni paternità in cielo e sulla terra ». *Noi* parliamo di Dio servendoci di nozioni analogiche perchè non ne possediamo assolute, ma dobbiamo guardarci dal considerare la verità conosciuta per analogia come la verità propriamente detta e farne la misura di tale verità assoluta. Al contrario, al di là delle nostre idee analoghe ed imperfette, le verità corrispondenti esistono in Dio in tutta la loro perfezione e grandezza. Per questo S. Giovanni Damasceno osserva: « È necessario notare che i nomi di paternità, di filiazione e di processione non furono trasportati da noi nella divinità, ma son discesi dalla divinità a noi » (De fide orth. 1, 8).

6. *Imago*, εἰκών, immagine, è, insieme con *verbum*, un termine che designa la seconda Persona. Si trova nella Scrittura, i Padri l'hanno spesso usato e S. Agostino l'ha esaminato a fondo (Schmaus, op. cit. pp. 363 ss.). Cristo è, Ebr. 1, 3: « splendor gloriae Dei, ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (θεοῦ) »; II Cor. 4, 4: « qui est imago Dei, εἰκὼν τοῦ θεοῦ »; Col. 1, 15: « qui est imago Dei invisibilis, εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ». S. Tommaso, sintetizzando, osserva che nella espressione *verbum* si trovano le stesse proprietà che in *Filius*, tuttavia la nascita eterna del Figlio, che è la sua proprietà personale, viene espressa con diversi nomi per designare diversa-

mente l'unica perfezione. « Nam ut ostendatur connaturalitas Patri, dicitur *Filius;* ut ostendatur coaeternus, dicitur *splendor;* ut ostendatur omnino similis, dicitur *imago;* ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur *verbum.* Non basta un nome per esprimere tanta ricchezza di realtà » (S. th. I, 24, 2 ad 3).

La teologia posteriore, analizzando le nozioni di immagine e splendore, cerca di proiettare maggior luce sulla personalità del Figlio (cfr. *Pesch,* vol. II, ed. 4, pp. 312 ss.; *Schmaus,* op. cit. pp. 361 ss.). La nozione di immagine implica tre elementi: a) La somiglianza con ciò di cui è immagine: modello e immagine devono corrispondere. Perciò b) l'immagine dev'essere una vera imitazione del modello e non una concordanza accidentale. S. Agostino: « Omnis imago similis est ei cuius imago est; nec tamen omne quod simile est alicui est imago eius... Imago enim tunc est cum de aliquo exprimitur ». S. Agostino esige ancora una terza condizione: « Si alter ex altero *natus* non est, nullus eorum imago alterius dici potest » (De Genesi ad litt. 57). La sola somiglianza e la sola derivazione di una cosa da un'altra non costituiscono la nozione precisa di immagine; è necessario c) che il modo di derivazione abbia per oggetto formale la produzione di un'immagine. Perciò non nasce immagine *naturale* se non per *generazione* e solo il Figlio è, strettamente parlando, immagine del Padre. E lo è non solo per il possesso della medesima natura, ma anche in forza del modo di origine. Se i Padri greci chiamano talvolta lo Spirito Santo immagine del Figlio, con questa espressione intendono solo che lo Spirito Santo procede dal Figlio e lo manifesta.

§ 54. - La processione dello Spirito Santo.

Il dogma

La terza Persona procede per spirazione dalla prima e dalla seconda come da un solo principio. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - La prima definizione della processione, emessa nel 381 a Costantinopoli (Denz. 86; cfr.83), in opposizione all'eresia che pretendeva essere lo Spirito Santo una creatura del Figlio, si limita ad affermare che lo Spirito Santo procede dal Padre (τὸπνεῦμα τὸ ἅγιον... τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευομένου). Il Simbolo Atanasiano: « Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens » (Denz. 39). Il Concilio XI di Toledo: « Nec enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur » (Denz. 277). Analogamente il Simbolo di Leone IX († 1054; Denz. 345) e il Later. IV (Denz. 428). *Contro i Greci,* che respingono il *Filioque,* sono dirette le seguenti definizioni del II Concilio di Lione (1274): « Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tamquam ex duobus principiis (come i Greci rimproverano ai Cattolici), *sed tamquam ex uno principio,* non duabus spirationibus (poichè due spirazioni avrebbero come conseguenza due « spirati ») sed unica spiratione procedit » (Denz. 460; cfr. 463). Il Concilio di Firenze: « Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex

Patre simul et Filio et ex utroque aeternaliter, tamquam *ab uno principio et unica spiratione procedit* ». E anche si ribadisce che il « Filioque licite et rationabiliter » fu aggiunto al Simbolo (Denz. 691; cfr. 703, 994, 1084).

Prova. - Gesù Cristo insegna innanzitutto che lo Spirito Santo procede dal Padre: « Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis *a Patre,* Spiritum veritatis, *qui a Patre procedit,* ille testimonium perhibebit de me » (Giov. 15, 26). I Greci vedono in questo passo la processione « ex Patre »; i Latini vi scorgono anche la processione « ex Filio »; i Protestanti, ordinariamente, l'intendono nel senso della missione temporale.

Schanz scrive: « La relazione trinitaria nel senso degli Occidentali è qui *presupposta,* poichè lo Spirito Santo, che è indubbiamente considerato come Persona, è posto in una stessa relazione col Padre e col Figlio ». Ma Gesù Cristo ripetendo « a Patre » intende indicare la ragione profonda della verità della sua testimonianza e per conseguenza affermare che lo Spirito dirà la verità, essendo « da » Dio, « dal » Padre. Inoltre bisogna tener conto della concezione tradizionale. Il Concilio di Costantinopoli (381) si riferisce a questo passo perchè vuol dimostrare la divinità dello Spirito Santo e la sua adorazione da parte dei fedeli.

Giustamente fu detto che S. Giovanni pone la sua teologia su di un piano che domina i tempi e lo spazio e quindi descrive la realtà piuttosto com'è in Dio e nell'eternità che non come appare nel mondo e nel tempo. Il che è vero non solo per il Figlio e la sua relazione personale col Padre, ma anche per lo Spirito Santo. Pertanto egli ribadisce che lo Spirito è « Spirito del Padre » (πνεῦμα τοῦ πατρός, Mt. 20, 10); al Padre lo dona (Giov. 14, 16), lo manda, dice Gesù, nel mio nome (ivi 14, 26), io lo mando da parte del Padre (ivi 15, 26). Certo, queste espressioni concernono la relazione personale dello Spirito Santo col Padre, e con esse S. Giovanni intende essenzialmente porre in luce la sua origine divina e la fonte della sua origine, ove appunto risiede la garanzia della sua efficace azione sulla terra. Infine Gesù Cristo fa un parallelo tra sè e lo Spirito Santo: allo stesso modo che il Figlio agisce come vede e intende dal Padre suo (Giov. 8, 26, 28; cfr. 7, 16; 12, 49 ss.; 5, 19 ss.) così lo Spirito Santo « non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet (futuro indeterminato) loquetur » (Giov. 16, 13); « de meo accipiet » (ivi 16, 14). È dunque senza dubbio necessario intendere il passo in senso trinitario immanente e non già in senso transeunte concernente la storia della salvezza, e vedervi per lo meno l'insegnamento della processione « ex Patre ».

Il *Filioque,* che appare in Occidente con S. Agostino, non si trova formalmente nella Scrittura. È però possibile trarne i seguenti elementi di prova. Anzitutto lo Spirito è sovente unito al Figlio: τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ (Atti 16, 7); specialmente in S. Paolo, ove appare ordinariamente come Spirito di Dio (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, per es.: Rom. 8, 9, 11, 14; I Cor. 2, 11, 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3; II Cor. 3, 3; Ef. 3, 16; Filip. 3, 3). A tal proposito si deve notare che in I Cor. 2, 12, si ha τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ e che, pertanto, S. Paolo ha sempre presente il genitivo

di origine. Ma l'Apostolo parla anche del πνεῦμα Χριστοῦ (Rom. 8, 9; Filip. 7, 19), πνεῦμα κυρίου (II Cor. 3, 17), πνεῦμα τοῦ υἱοῦ (Gal. 4, 6) e quindi dobbiamo anche qui pensare al genitivo di origine e scorgervi almeno la « traccia » della processione « ex Patre Filioque ».

In *S. Giovanni* troviamo il parallelo tra il Figlio e lo Spirito Santo: il Figlio attesta il Padre (6, 46; 8, 26, 38; 18, 37), lo Spirito attesta il Figlio (15, 26); il Figlio glorifica il Padre (17, 4), lo Spirito glorifica il Figlio (16, 14); il Figlio non dice se non ciò che ascolta e vede dal Padre 12, 49; 7, 16), lo Spirito « dice tutto quel che ode, ...prende del mio » (16, 13-14). Come il Figlio è inviato dal Padre, così lo Spirito è inviato dal Figlio (15, 26; 16, 7). Tali enunciazioni però non vanno intese unilateralmente, quasi che lo Spirito non dipenda che dal Figlio e sia figlio del Figlio; al contrario la dipendenza dello Spirito dal Padre è affermata esplicitamente e *avanti* quella che ha dal Figlio: il Figlio lo manda dal Padre (15, 26); lo Spirito « prende del mio », ma « tutto quanto ha il Padre è mio, per questo ho detto che egli riceve del mio » (16, 14, 15). Di qui la formula abbreviata: « qui a Patre procedit » (15, 26). Il Padre è anche principio del Figlio e per questo lo Spirito viene dal Padre « nel nome » del Figlio (14, 26) o per la preghiera del Figlio (14, 16). L'*Apocalissi* esprime simbolicamente questo pensiero quando dice che l'angelo « ostendit mihi flucamente vium aquae vitae (simbolo dello Spirito, Giov. 7, 38 ss.) splendidum tamquam crystallum, *procedentem de sede Dei et Agni* » (22, 1).

I Padri latini. - Poichè la Scrittura non ha che « procedens a Patre » i Padri non osano, all'inizio, andar più oltre. Il *Filioque,* formalmente parlando, compare la prima volta in S. Agostino, oggettivamente è però più antico. C'è in *Tertulliano* e *Origene,* ma in senso subordinazionista (§§ 51 e 49). In *S. Ilario* si trova « qui Patre et Filio auctoribus confitendus est » (De Trin. 2, 29); in *Mario Vittorino,* « Spiritus a Christo accipit » (Giov. 16, 15, Migne 8, 1048), espressione che in seguito sarà tante volte ripetuta. *S. Ambrogio* spiega Giov. 16, 15 intendendo l'*essenza* che lo Spirito riceve dal Figlio (In Lc. 8, 66; cfr. De Spir. Sancto, 2, 118). Ma quando usa la frase « procedit a Patre et Filio » la interpreta nel senso della processione temporale e non di quella eterna (De Spir. Sancto, 1, 20; Tixeront, op. cit. 2, p. 271).

S. Agostino: « Nec possumus dicere, quod Spiritus Sanctus et a Filio non *procedat:* neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur » (De Trin. 4, 20, 29; cfr. C. Maxim. 2, 14, 1; In Jo. 39, 7). « Spiritus Sanctus de Patre *principaliter,* et ipso sine ullo temporis intervallo dante (cioè al Figlio) *communiter de utroque procedit* » (De Trin. 15, 26, 47). Non procede però come *Figlio:* « Non igitur ab utroque est genitus, sed *procedit* ab utroque » (ivi). Ma con questa affermazione non si introducono in Dio due princìpi, il Padre e il Figlio? « Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, *non duo principia* » (ivi 5, 14, 15). Perciò lo Spirito Santo procede dal Padre « principaliter » perchè il Padre comunica al Figlio tanto la sua sostanza quanto la « vis spirandi Spiritum » (ivi 15, 17, 29; cfr. 47 e 48). Se chiediamo a S. Agostino in qual modo codesta « processio Spiritus » si distingue dalla « generatio Filii », egli risponde che è tal mistero che non sarà svelato se non nella visione beatifica (ivi 15, 25, 45; cfr. 9, 12 ss.).

I *successori di S. Agostino* subiscono tutti la sua forte influenza ed è inutile citarli (Tixeront, III, p. 335). Dal 400 in poi il *Filioque* viene generalmente accettato ed entra nella liturgia (Denz. 86).

I Padri greci. - *Origene* è il primo ad insegnare, anche se con tinta subordinazionista, che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. « Noi che confessiamo tre ipòstasi, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e crediamo che nulla è improdotto al di fuori del Padre, diciamo, conformemente alla pietà e alla verità, che tutto essendo stato fatto dal Verbo, lo Spirito Santo è il più sublime di tutti gli esseri prodotti dal Padre per mezzo di Cristo » (πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων, In Jo. 2, 6, Migne 14, 128).

S. *Atanasio* difende contro gli Ariani l'assoluta divinità dello Spirito Santo; inoltre insegna la processione del medesimo Spirito, ponendolo in relazione, insieme col Logos, alla Redenzione temporale. Però non sfugge al Santo Dottore l'aspetto *immanente* della processione: « Lo Spirito Santo, emanazione (ἐκπόρευμα) del Padre, è *sempre* nelle mani del Padre che lo manda e del Figlio che ce lo porta » (Exp. fidei, 4). Lo Spirito Santo, « che procede dal Padre, appartiene al Figlio, fu dato ai discepoli » (Ad Serap. 1, 2). Per questo lo Spirito è « l'immagine » del Figlio, come il Figlio è l'immagine del Padre (ivi 1, 20). « Lo Spirito Santo prende dal Figlio » (ivi); « il Figlio che è presso il Padre è la fonte (πηγή) dello Spirito Santo » (De Incarn. 9). Non bisogna però dimenticare che per S. Atanasio il *Padre* è la fonte prima dello Spirito Santo.

S. Atanasio fu il maestro dei *Cappadoci*, i quali accentuano in modo tutto particolare che il Padre è la fonte delle altre persone e che il Figlio comunica l'essenza allo Spirito Santo. La cosa si può intendere in *due modi:* il Padre è la fonte originaria o nel senso che comunica la sua sostanza per mezzo del Figlio, quasi come strumento, oppure nel senso che, *con-principio* col Figlio, comunica la sostanza allo Spirito Santo. I Greci l'intendono nel primo modo, i Latini nel secondo. Di qui la formula greca « a Patre per Filium », ἐκ τοῦ πατρός, come « causa » (αἰτία), διὰ τοῦ υἱοῦ, come mediatore. Così *S. Gregorio Nisseno* può usare l'immagine delle tre fiaccole; il Padre comunica la sua luce alla seconda e per mezzo di questa (διὰ τοῦ μέσου) alla terza (De Spir. Sancto, 3, Migne 45, 1308). *S. Gregorio Nazianzeno* si limita ad affermare che lo Spirito Santo procede dal Padre e non parla della relazione col Figlio. *S. Basilio* pone l'accento sul Padre fonte della divinità e fa derivare da lui lo Spirito Santo per provarne la divinità; alle volte mette anche lo Spirito in relazione col Figlio, senza però essere sempre coerente con se stesso, ed usa la formula « a Patre per Filium » (C. Eunom. 3, 1, 29: il celebre passo citato dal Concilio di Firenze, secondo *Bardenhewer* sarebbe una « interpolazione posteriore », *Nager* invece lo difende).

Il *Filioque* si trova nei Greci posteriori. S. Epifanio ne fa uso frequente e in una forma così latina che *Tixeront* (II, p. 92) si chiede se egli non sia influenzato dai Latini. Così si trova spesso equivalentemente in S. Cirillo Alessandrino (Tixeront, III, pp. 198 ss.).

Riassunto. - Nei latini a partire da Tertulliano appare oggettivamente il « **Filioque** »; S. Agostino l'usa formalmente e lo giustifica con la Scrittura e la speculazione. Gli altri lo seguono quasi senza eccezioni. I Greci accentuano di

più il Padre come fonte delle altre Persone e preferiscono la formula « a Patre per Filium ». Pongono nel « per Filium » una certa qual causalità (αἰτία) o, meglio, pensano ad una semplice trasmissione della sostanza ricevuta dal Padre. Gli *Antiocheni* Teodoro di Mopsuestia e Teodoreto sostengono energicamente questo modo di vedere contro S. Cirillo Aless. e giudicano una bestemmia l'allontanarsene (*Tixeront,* 3, p. 199). Si può affermare che S. Agostino tiene conto del pensiero dei Greci quando dichiara che lo Spirito Santo procede « principaliter » dal Padre e che non vi sono due princìpi, ma uno solo. È dunque *essenzialmente* d'accordo con essi benchè segua un altro metodo. La controversia sul « Filioque » era sconosciuta nella Chiesa antica e cominciò solo con *Fozio.* Da quest'epoca i Greci respingono il « Filioque » come eresia, ed insegnano che lo Spirito Santo procede dal solo Padre; sfigurano la dottrina dei Latini asserendo che questi fan derivare lo Spirito Santo dal Figlio in modo indipendente, come da un *secondo* principio. A proposito della violenta opposizione dei due punti di vista e del mediocre tentativo di conciliazione fatto dai *Vecchi Cattolici,* i quali per realizzare un'unione con lo scisma orientale volevano sacrificare il « Filioque », si veda *Palmieri* nel Dict. de théol. cath. t. v, coll. 773-830 e 2309-2343; *Ehrenberg,* Oestliches Christentum, v. 2, p. 10 (polemica di Komiakov).

Spiegazione speculativa della spirazione

1. Nella speculazione psicologica di S. Agostino sulla Trinità il terzo membro della sua triade analogica è la *volontà* e l'*amore.* Questo elemento psicologico doveva servirgli a spiegare la processione, la relazione e la proprietà della terza Persona. Ma gli si presentavano non piccole difficoltà insorgenti tanto dalla natura di questa potenza dell'anima, quanto dal fatto che doveva porre lo Spirito Santo in relazione non solo col Padre, ma anche col Figlio. Egli lottò seriamente con codeste difficoltà senza perdersi d'animo e riconobbe di non essere riuscito a superarle tutte; d'altronde sentiva e riconosceva l'insufficienza di ogni analogia. Non intendiamo seguirlo in tutti i suoi sviluppi psicologici; adotteremo ciò che è solido e durevole, quello cioè che ritroveremo nella costruzione scolastica.

S. Agostino fa procedere il Figlio dal Padre « per modum intellectus », per via di una operazione intellettuale del Padre, cioè per via della conoscenza che il Padre ha di se stesso, conoscenza la cui espressione e termine immanente è il Figlio. Nella psicologia umana la conoscenza è seguita dalla volontà o dall'amore dell'oggetto conosciuto: voluntas sequitur intellectum. E quand'anche dalla conoscenza sorga l'odio e l'antipatia, come spesso avviene tra gli uomini, ciò è ancora, dal punto di vista del soggetto, amore, poichè questi vuole e desidera tale avversione trovando in essa soddisfazione e gioia. Così, per S. Agostino, ogni atto di conoscenza è accompagnato da un correlativo atto di amore per l'oggetto conosciuto.

Ora facciamone l'applicazione a Dio. « Verbum amore concipitur, sive creaturae sive creatoris » (De Trin. 9, 7, 13). È logico che come vi è differenza tra la creatura e il Creatore così vi sia anche tra il loro amore, che nella creatura può essere concupiscenza mentre in Dio è sempre amore puro. Ora la conoscenza è seguita dalla compiacenza. Il Padre accompagna la generazione

del Figlio con la sua compiacenza e col suo amore perfetto: gode riconoscendo nel Figlio la sua propria essenza, la sua perfetta espressione. « Diligit Filium secundum divinitatem quia genuit illum aequalem sibi » (In Jo. 110, 5). Quest'amore è la terza Persona, lo Spirito Santo, che è l'unico e totale amore divino, l'amore del Padre per il Figlio, l'amore del Figlio per il Padre; l'amore *vicendevole* fra i due. « Spiritus ergo Sanctus *commune* aliquid est Patris et Filii quidquid illud sit ». Tale « communio substantialis et coaeterna, quae si amicitia convenienter dici potest, dicatur; sed aptius dicitur *charitas* » (De Trin. 6, 5). Naturalmente questa « charitas » in Dio non è alcunchè di accidentale, « sed nihil est aliud quam eius natura atque substantia » (ivi 15, 19, 37). « E se l'amore col quale il Padre ama il Figlio, e il Figlio ama il Padre, dimostra l'indicibile comunione di entrambi, il nome di *amore* è il più adatto a designare la Persona dello Spirito Santo che li unisce ambedue » (ivi 15, 19, 37).

2. Per questa speculazione sullo Spirito Santo S. Agostino poteva richiamarsi alla *Scrittura*, come aveva fatto antecedentemente per la processione del Figlio. Non ha detto S. Paolo che « i nostri cuori sono stati riempiti dell'amore di Dio mediante lo Spirito Santo che ci è stato dato »? (Rom. 5, 5). L'amore, o la carità, ha dunque un rapporto particolare con lo Spirito Santo sicchè si può dire che « egli è l'amore » (In Jo. 9, 8). S. Agostino, facendo l'esegesi del versetto parallelo I Giov. 4, 8 e del suo contesto, deduce la conclusione che lo Spirito Santo è Dio = charitas. Certo, la frase ripetuta « Deus charitas est » (I Giov. 4, 8 e 16) crea una vera difficoltà a definire Amore il solo Spirito Santo; ma il Santo Dottore la risolve spiegando che la parola « charitas », oltre il senso generale di amore divino, ha pure un senso particolare proprio al solo Spirito Santo, senso che ha quindi carattere personale. Lo Spirito Santo non è solo l'amore di Dio per noi, ma anche l'amore divino immanente tra il Padre e il Figlio.

3. In tal modo lo Spirito Santo appare come il vincolo (vinculum) tra il Padre e il Figlio. Già *Mario Vittorino* in un inno trinitario lo chiama « connexio » e « complexio duorum » (Migne 8, 1146). *S. Epifanio:* « Trinitatis nexus » (σύνδεσμος τῆς Τριάδος, Migne 41, 1024). Anche *S. Agostino* afferma che lo Spirito Santo è, nella divinità, il vincolo di unione e che in essa « connexa omnia (sunt) propter Spiritum Sanctum » (De doctr. christ. 1, 5, 5) (1).

(1) Ed è anche vincolo che unisce noi al Figlio e al Padre. « Così l'anima, scrive Scheeben, per mezzo dello Spirito Santo unita al Figlio come sorella e sposa, e al Padre come figlia, è ammessa nella più intima comunione, società e compagnia di tutt'e due, nella mirabile società del Padre e del Figlio, che S. Giovanni (I Giov. 1, 3) qualifica come lo scopo dell'Incarnazione. Lo Spirito è il vincolo che come unisce, nella sua processione da tutti e due, il Padre col Figlio, così unisce Padre e Figlio con la creatura, mediante il suo abitare in essa. Questa è, nel suo più alto significato, la *communicatio* (*coinonia*) dello Spirito Santo di cui parla l'Apostolo (II Cor. 13, 13; Filip. 2, 1), cioè una comunione della creatura non solo con lo Spirito Santo, ma anche con le Persone divine, stabilita da lui stesso nella sua processione e col suo ingresso nell'anima; una comunione nella quale lo Spirito Santo unisce con le Persone divine ogni singola creatura, e tutte le creature fra loro, come una catena d'oro che stringe e serra tutti insieme. L'unità spirituale che l'Apostolo ci esorta a conservare, non consiste, quindi, soltanto nell'unità dell'affetto, cioè nella concordia dell'amore effuso nei nostri cuori dallo Spirito Santo. Anzi, appunto

4. S. Agostino trova una seconda nozione di cui si serve per dedurre dialetticamente il carattere essenziale della terza Persona: lo Spirito Santo è chiamato nella Scrittura *dono* (donum). Certo, è chiamato dono anzitutto per gli uomini; così in Giov. 7, 38 ss., ove è detto che fiumi di acqua viva sgorgheranno dal seno dei credenti in Cristo: « hoc autem dixit de Spiritu Sancto quem accepturi erant credentes; nondum erat enim Spiritus datus ». S. Paolo dice del battesimo: « Tutti siamo stati abbeverati al fonte di un unico spirito » (I Cor. 12, 13). Ora quest'acqua è un dono di Dio; infatti Gesù, nel colloquio con la Samaritana, la chiama « donum Dei » (Giov. 4, 7-14). Ancor una volta, in S. Paolo, lo Spirito è presentato come dono di Dio: « A ciascuno di noi la grazia è data *secundum mensuram donationis Christi* » (Ef. 4, 7 ss.). Nel discorso di Pentecoste S. Pietro promette ai credenti il « donum Spiritus Sancti » (Atti 2, 38). Simon Mago crede di poter acquistare col denaro il « donum Spiritus Sancti » (ivi 8, 20). Al battesimo del centurione Cornelio ci si stupiva « nel vedere che il dono dello Spirito Santo era concesso anche ai gentili » (ivi 10, 45; 11, 17).

Così, appoggiandosi su questi passi, S. Agostino dimostra che lo Spirito Santo è definito dono, e ne conclude: « Donum Dei nisi Spiritus dicitur » (De Trin. 15, 17, 19). Poi innalza il suo sguardo dal « donum » conferito agli uomini nella economia della salvezza fino alla vita intima di Dio e cerca di comprendere lo Spirito Santo nella Trinità come « donum ». Poichè lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio « per modum amoris », è il « donum charitatis », che il Padre fa al Figlio e che il Figlio rende al Padre « diligendo ». « Donum Dei esse est a Patre procedere » (ivi 4, 20, 29). S. Agostino raggiunge così la relazione necessaria tra il dono e il donatore: « Donum ergo donatoris, et donator doni, cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus » (ivi 5, 11). Lo Spirito Santo è da tutta l'eternità « donum », è coeterno al Padre e al Figlio; nel tempo è poi « donatum » agli uomini. Il che, da parte dello Spirito, non è un « divenire » nel senso di mutamento, ma, come dirà la teologia posteriore, è solo una relazione logica riguardo all'uomo favorito dalla grazia; invece da parte dell'uomo vi è una relazione reale fondata sull'effetto prodotto in lui, la divinizzazione o santificazione che è cosa realissima.

5. *S. Tommaso* tratta della processione dello Spirito Santo principalmente nel *Compendium theologiae,* cc. 45-49, nella *Summa th.* I, qq. 36-39 e nella *C. Gent.* lib. 4, 15-26. Egli dice: « Come l'oggetto conosciuto in quanto tale è nel soggetto che conosce, così l'oggetto amato in quanto tale è nel soggetto che ama. Il soggetto che ama, infatti, è in qualche modo tratto e mosso dall'oggetto amato. Ora, siccome l'oggetto che attrae entra in contatto col soggetto attratto, è necessario che l'oggetto amato sia interiore al soggetto che ama. Ma come Dio conosce se stesso così è necessario che ami se stesso.

per questa ragione, dobbiamo conservare l'unità d'amore, perchè un solo vincolo spirituale, *vinculum pacis,* lo Spirito Santo stesso, ci stringe tutti; perchè qui come in un sol corpo c'è uno spirito solo per tutti (Ef. 4, 4); e perchè l'unità di noi tutti con le Persone divine, che si effettua nello Spirito Santo, esige anche da noi una simile unità di sentimenti, quale la manifestano Padre e Figlio nella *spiratio* dello Spirito Santo ». *Scheeben,* I misteri del cristianesimo, § 30, trad. di E. Tommasi, pp. 145-146.

Infatti il bene conosciuto è amabile in se stesso. Ne segue che Dio è in se stesso come l'oggetto amato nel soggetto che ama» (Comp. th. 45; cfr. S. th. I, 27, 1-3; C. Gent. 4, 23). Occorre però notare che, secondo S. Tommaso, l'unione spirituale, che si ha per via di conoscenza, non è come quella che si ha per via di amore: nella conoscenza questa unione è un'*immagine* della cosa conosciuta, nell'amore l'unione avviene in quanto «l'oggetto amato trae a sè il soggetto che ama; per questo l'atto d'amore non termina con un'immagine dell'oggetto amato..., ma piuttosto nell'*attirare* il soggetto che ama verso l'oggetto amato».

Nella Scrittura la terza Persona si chiama «Spiritus» (soffio). Il significato della parola comporta un certo impulso (impulsus) e una certa mozione. Diciamo «spirito» il vento e il soffio. Ma è proprio dell'amore spingere e muovere la volontà verso l'oggetto amato (S. th. I, 36, 1). Per questo la terza Persona giustamente si chiama *Spirito* e la fede professa: «Credo in Spiritum Sanctum». Lo Spirito è «santo», perchè una cosa è santa per la sua conformità al bene, il quale è fine che muove la volontà. «Bisogna dunque necessariamente che quest'Amore col quale il Supremo Bene ama se stesso abbia in sè quella bontà eccezionale, che noi chiamiamo santità». «È ben conveniente che lo Spirito Santo per il quale ci è mostrato l'amore, col quale Dio ama se stesso, sia chiamato *Santo*. Così la fede cattolica chiama appunto santo questo Spirito» (Comp. th. 47).

Inoltre S. Tommaso afferma con S. Agostino che l'amore in Dio non è alcunchè di accidentale, ma si identifica con la sostanza divina. «Sicut enim intelligere Dei est suum esse, ita et eius amare. Non enim Deus amat seipsum secundum aliquid suae naturae superveniens (accidente), sed secundum suam essentiam». Con ciò cogliamo pure l'*eternità* e la *necessità* della processione. Così lo Spirito Santo è una «res subsistens in essentia divina, sicut Pater et Filius», e di conseguenza la fede esige che sia «adorato e glorificato» col Padre e col Figlio.

Rimane ancora un ultimo punto assai difficile. La Scrittura dice dello Spirito Santo: «qui ex Patre procedit» (Giov. 15, 26). S. Tommaso sapeva che i Greci intendevano questo passo polemicamente nel senso esclusivo (cioè: lo Spirito procede *solo* dal Padre) e movevano forti rimproveri alla Chiesa romana, la quale dopo l'VIII secolo aveva introdotto il *Filioque* nella sua liturgia. Per questo egli stabilisce la tesi, in conformità del simbolo liturgico, che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. E così la spiega: «Filius procedit ex virtute intellectiva intellectus» in quanto «Verbum». Ora l'oggetto amato risulta «et ex virtute amativa amantis et ex bono amabili actu intellecto» (in quanto il «bonum» è realmente conosciuto). «Hoc igitur quod est amatum esse in amante, ex duobus procedit: scilicet ex principio amativo, et ex intelligibili apprehenso, quod est verbum conceptum de amabili». Applicando tale ragionamento a Dio, S. Tommaso continua: In Dio che conosce ed ama se stesso il Verbo è il Figlio, ma colui che produce il Verbo è il Padre del Verbo, come risulta chiaramente da quanto prima si è detto; di conseguenza «necesse est, quod Spiritus Sanctus, qui pertinet ad amorem, secundum quod Deus in seipso est ut amatum in amante, ex Patre procedat et Filio; unde in Simbolo dicitur: Qui ex Patre Filioque procedit» (Comp. th. 49).

6. « *Tamquam ab uno principio et unica spiratione* ». Così il Concilio di Firenze (1439), seguendo quello di Lione (1274), aveva definito contro i Greci la processione dello Spirito Santo. *S. Tommaso* aveva redatto gli schemi preparatori per il Concilio di Lione e S. Agostino aveva già usato la formula: « Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia » (De trin. 5, 14). Il Dottore Angelico, nella Summa th. I, 36, 4 scrive che il Padre ed il Figlio sono uno (unum) in tutto ciò che non importa reciproca opposizione di *relazione*. Ora siffatta opposizione esiste a riguardo della generazione, ma non della spirazione, sicchè « Pater et Filius unum principium (sunt) Spiritus Sancti ».

E che cosa dobbiamo intendere col termine « unum principium »? Si potrebbe pensare che esso designi o una natura o una proprietà. Ma non si può accettare nè l'una nè l'altra ipotesi. Non la prima poichè lo Spirito Santo che ha la *medesima* natura del Padre e del Figlio procederebbe da se stesso, il che è contraddittorio. Nè la seconda poichè questa proprietà o appartiene alle Persone o alla natura; ora se fosse una proprietà *personale* il Padre e il Figlio sarebbero, nei confronti della spirazione, una sola Persona il che è ancora contraddittorio (*una* proprietas non potest esse duorum suppositorum); ne seguirebbe pure che il Padre sarebbe due princìpi, uno per il Figlio, l'altro per lo Spirito Santo. Se invece fosse una proprietà della *natura* avremmo di nuovo che lo Spirito Santo procede da se stesso. Pertanto l'« unum principium », costituito dal Padre e dal Figlio nella spirazione dello Spirito Santo, va considerato 1) non come l'unione della loro personalità (unione morale, duplice principio), 2) nè come la natura divina in quanto *tale*, ma 3) come la natura divina in quanto posseduta *in comune* dal Padre e dal Figlio per comunicarla allo Spirito Santo con un solo atto comune di spirazione. Così il Padre è principio del Figlio, cioè la divina natura in quanto natura del Padre è principio del Figlio « per modum generationis ». E la stessa natura in quanto posseduta in comune dal Padre e dal Figlio è principio dello Spirito Santo « per modum processionis ». Vi sono quindi due Persone spiranti (duo spirantes) e una sola spirazione (« unica spiratio » per via dell'unità della « vis spirativa »), e di conseguenza un solo termine di questa spirazione: « Spiritus Sanctus » (Denz. 460, 1084).

Dionigi *Petau* (Petavius) nel suo *De Trinitate*, lib. 7, c. 13, riporta su tale difficile questione dieci opinioni diverse. Veramente di stretto dogma c'è solo la processione (processio) e non la spirazione (spiratio); tuttavia il termine *spirazione* si trova non poche volte nei documenti ecclesiastici; per es. nel II Concilio di Lione si ha: « unica spiratione procedit » (Denz. 460; cfr. 1084).

7. *La Persona intermedia (medius, μέσος) è il Figlio o lo Spirito Santo?* Secondo l'ordine logico interno delle processioni, come secondo l'ordine esteriore abituale della designazione dogmatica, il Figlio costituisce la seconda Persona. Tuttavia alle volte si concepisce lo Spirito Santo come Persona intermedia e ciò quando lo si pensa come il vincolo (copula) e il dono (donum) dell'amore divino. Così S. Epifanio, S. Gregorio Nazianzeno, S. Giovanni Damasceno. S. Tommaso circa la posizione intermedia del Figlio dice: « Cum autem in spiratione Pater et Filius sint duo spirantes, in quantum sunt unum in potentia spirativa, possumus loqui de actu spirationis per comparationem

ad *ipsos spirantes,* vel ad *principium spirandi* sicut virtute eius fit spiratio. Si autem consideremus *ipsum principium* scil. potentiam spirativam, dum in hoc non distinguatur Pater et Filius, non potest dici spiratio esse a Patre *mediante Filio.* Si autem consideremus *ipsos spirantes,* qui distincti sunt, et secundum hoc praebent suppositum spirationi, *sic est ibi mediatio* secundum quod est *ibi ordo naturae* quia Filius est ex Patre et Spiritus Sanctus simul a Patre et Filio. Unde dicit Richardus (5 de Trin. cc. 6 e 7), quod *generatio* in divinis est a Patre *immediate,* sed processio Spiritus Sancti quodammodo est *mediate* et quodammodo *immediate.* Immediate quantum ad *virtutem spirativam,* quae est una Patris et Filii; et iterum quantum ad ipsum *suppositum Patris,* quod immediate est principium processionis, quia ipse simul et Filius spirant; sed mediate in quantum Filius, qui spirat, est a Patre » (Sent. 1, d. 12, q. 1, a. 3; cfr. S. th. I, 36, 4).

8. *È possibile un'unione tra la dottrina greca della Trinità e quella latina?* Chi scorra in Palmieri (Dict. de théol. cath. t. V, coll. 819-829 e 2331-2343; Theol. dogm. orthodoxa, 1911, pp. 335-351) la polemica recente, sarebbe tentato di rispondere negativamente; ma, quando invece si leggano le osservazioni sensate e acute dei teologi greci al Concilio di Firenze, si dovrà rispondere affermativamente. Non è avvenuto così per i Greci uniti, ai quali la Chiesa non ha imposto la formula latina (Filioque), pur esigendo che essi professino il dogma? *Loofs* stesso è del parere che con un po' di buona volontà sarebbe stata possibile l'unione, poichè la formula « per Filium » non manca di fondamento nella Tradizione benchè incominci a scomparire con S. Giovanni Damasceno. Tuttavia è facile trovare, più volte, in quest'ultimo classico teologo greco il « per Filium » (la critica mossagli da S. Tommaso nasce da insufficiente cognizione dei suoi scritti e del suo modo di esprimersi) e quando scrive che « lo Spirito non è dal Figlio » (Migne 95, 450 D; 96, 605 B) intende solo escludere, come spiegò Bessarione, che proceda dal Figlio come da fonte, da principio puro e semplice (αἰτία), senza negare però che proceda dal Figlio come con-principio col Padre. E si comprende facilmente siffatto modo di esprimersi quando si tenga presente che il Damasceno voleva anzitutto salvaguardare il carattere fontale del Padre.

È vero però che storicamente le parti si urtarono spesso con violenza. Rolando (Alessandro III) scrive verso il 1150: « Istas *nostras auctoritates* Graeci non admittunt sicut et nos e converso *illorum auctoritates* in hac parte non recipimus ». E pur tuttavia gli uni e gli altri avrebbero potuto interpretare gli autori di parte opposta nel senso proprio, ossia in un senso comune. La formula di S. Agostino con la frase « principaliter a Patre procedit » rispettava il pensiero greco, e i Padri greci col δι' υἱοῦ hanno voluto certamente esprimere una certa qual *causalità* del Figlio nei confronti dello Spirito Santo, come Bessarione e il suo gruppo riconobbero a Firenze e come anche lo lasciano comprendere sia il paragone delle tre fiaccole, corrente presso i Greci, sia la loro espressione « luce da luce ». Non è forse vero che ciascuna fiaccola si accende alla fiaccola precedente? I Latini però, piegano il pensiero e intendono così: il Figlio riceve dal Padre con la natura anche la « vis spirativa » e « spira » lo Spirito Santo in una col Padre: « Unum principium, unica spiratio ».

Dobbiamo qui distinguere, dice S. Tommaso, la natura e la Persona;

riguardo alla natura la spirazione per mezzo del Padre e del Figlio è immediata poichè s'attua in virtù d'una sola potenza (vis spirativa); riguardo alla Persona, è, da parte del Padre immediata e mediata, da parte del Figlio immediata. « Processio Spiritus Sancti quodammodo est *mediate* et quodammodo *immediate*. Immediate quantum ad *virtutem spirativam*, quae est una Patris et Filii; et *iterum* quantum ad *suppositum Patris*, quod immediate est principium processionis, quia *ipse simul et Filius* spirant; sed *mediate* in quantum Filius, qui spirat, est a Patre » (Sent. 1, d. 12, q. 1, a. 3; cfr. S. th. I, 36, 4; C. Gent. 4, 25 in fine; così *S. Bonaventura*, Sent. 1, d. 12, a. 1, q. 3). In tal modo anche nella spiegazione latina della processione dello Spirito Santo è salva la caratteristica del Padre in quanto principio fontale (πηγή, ῥίζα, ἀρχή, αἰτία). S. Bonaventura: « Dicendum quod Spiritus Sanctus dicitur procedere a Patre principaliter (S. Agostino) et per se: principaliter quia auctoritas est in Patre, per se quia non tantum mediante Filio sed etiam immediate » (Sent. 1, d. 12, a. 1, q. 3). Si veda anche lo scolio nell'ed. Quaracchi, vol. I, p. 222.

CAPITOLO SECONDO

Le relazioni

Continuando l'indagine speculativa sul mistero trinitario studiamo ora le divine Persone prima nei loro mutui rapporti, onde il concetto di *relazione* (§ 55); poi in rapporto alla nostra conoscenza, onde il concetto di *nozione* (§ 56); finalmente in rapporto all'economia dell'umana salvezza, onde il concetto di *missione* (§ 57).

§ 55. - Le relazioni delle persone tra loro.

1. Esistenza. - In conseguenza della reale ed eterna origine della seconda Persona dalla prima e della terza Persona dalla prima e dalla seconda vi sono in Dio relazioni reali (relitiones reales) tra codesti due membri rispettivi; queste relazioni sono dunque quattro.

La *nozione* di relazione (σχέσις, relatio) fu derivata dalla teoria aristotelica delle categorie ad opera della teologia greca del IV secolo. Aristotele definì la relazione τὸ πρός τι, « ad aliquid » o semplicemente « ad ». « Relatio est ordo seu habitudo unius ad alterum ». La relazione è l'ordine o il rapporto d'un essere *verso* un altro. In ogni relazione vi son quattro elementi: il *soggetto* del rapporto, il *termine* del rapporto, il *fondamento* o ragione del rapporto e più particolarmente il *rapporto stesso*. Tenendo presente solo i due primi elementi, diciamo l'uno « terminus a quo » l'altro « terminus ad quem ». L'elaborazione della dottrina delle relazioni nella Trinità è merito dei Cappadoci e di S. Giovanni Damasceno, per i Greci, di S. Agostino e del suo discepolo Fulgenzio, di Boezio e di S. Anselmo, per i Latini. A questi ultimi si aggiunsero poi i grandi maestri della Scolastica.

Risultano per la Trinità le quattro seguenti relazioni:

1. Paternitas seu generatio activa: Pater generans.
2. Filiatio seu generatio passiva: Filius unigenitus.
3. Spiratio activa: Pater Filiusque spirans.
4. Spiratio passiva (sive processio): Spiritus Sanctus procedens.

L'*esistenza* delle relazioni in Dio non può essere negata anche se non è definita (Denz. 703, n. 1). Il Concilio di Firenze mutua da S. Anselmo la frase: « In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio » (De proc. Spir. Sancti, 2; Boezio: « Sola relatio moltiplicat Trinitatem », De Trin. 1). Non sarebbe stato difficile indurre i Greci a sottoscrivere la tesi poichè i Cappadoci hanno elaborato la teoria della σχέσις ancor prima di S. Agostino. Per questo Bessarione disse al Concilio di Firenze: « Quod personalia nomina Trinitatis *relativa* sunt, nullus ignorat » (Denz. 703, n. 1). Con la stessa frase il Concilio insegna l'esistenza delle relazioni nella Trinità e la loro importanza costitutiva per le Persone. Già il XI Concilio di Toledo (675) aveva detto: « In relatione enim Personarum numerus cernitur... in hoc *solum* numerum insinuant, quod ad invicem sunt » (Denz. 280). Il Concilio poteva appellarsi ai Padri greci e latini dell'epoca post-nicena.

S. Agostino: « His enim appellationibus (i tre nomi divini) hoc significatur, quo ad se invicem referuntur, non ipsa substantia, qua unum sunt. Nam et Pater, cum dicitur, non nisi alicuius Filii dicitur et Filius non nisi alicuius Patris intelligitur; et Spiritus Sanctus secundum id quod ad aliquid refertur, spirantis alicuius est et spirans utique Spiritum spirans est » (Ep. 238, 2, 14; cfr. Civ. 11, 10; De Trin. 5, 4-6). Già *S. Ilario,* che subì l'influenza dei Greci, scrive: « *Invicem* autem sunt cum unus ex uno est » (De Trin. 7, 32).

S. Basilio dice che « chi parla del Figlio pensa al Padre poichè questo nome (Figlio) in quanto è relativo σχετικῶς indica anche il Padre » (Ep. 38, 7). E queste relazioni con le proprietà personali che ne risultano sono « segni per i quali vien costituita l'esistenza individuale delle persone » (πρόσωπα, Ep. 38, 4). In S. Basilio si trova già con altre parole la sostanza della frase di S. Anselmo: « In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio » (cfr., di S. Basilio, C. Eunom. 1, 19). *S. Gregorio Nazianzeno* scrive: « Padre non è nome di essenza, nè nome di energia (attività) ma di relazione (σχέσις) indicante il rapporto del Padre al Figlio e del Figlio al Padre » (Orat. 29, 16, Migne 36, 96; cfr. Orat. 31, 8 e 39, 12). *S. Cirillo Aless.* afferma che le relazioni si corrispondono e si implicano a vicenda, come la destra e la sinistra. Così è nella Trinità: « Il nome di Padre è un nome relativo, come pure quello di Figlio... perciò chi nega il Figlio non ha neanche più il Padre » (De Trin. 4, Migne 75, 868). *S. Giovanni Damasceno:* «In Dio tutti i nomi sono identici salvo quelli personali; questi non designano l'essenza, ma la relazione reciproca e, per così dire, il modo di esistenza » (ὁ τῆς ὑπάρξεως τρόπος, De fide orth. 1, 10).

Tali testimonianze stanno a provare che la dottrina delle relazioni si trova chiaramente nella Tradizione. Dobbiamo ora studiare due questioni: 1) quali rapporti esistono tra le relazioni e le Persone, 2) tra le relazioni e l'essenza.

2. Le relazioni costituiscono e distinguono le Persone. - È dogma che vi sono in Dio due processioni. Ora ognuna delle due processioni è fondamento di una relazione reale tra il « principium » e il

« principiatum ». Precisiamo. Vi è anzitutto una relazione tra il Padre e il Figlio. Il Padre è « principium » (terminus a quo), il Figlio « principiatum » (terminus ad quem); il fondamento reale (fundamentum) della relazione è la generazione (generatio activa). I nomi di questa relazione sono paternità e filiazione e, poichè in Dio non vi sono proprietà astratte, si ha il Padre (Pater generans) e il Figlio (Filius genitus). Ora il Padre dà al Figlio, per via di generazione, tutta l'essenza, la medesima sua essenza, e tuttavia il dogma li dichiara distinti. La distinzione non può quindi essere pensata che come « opposizione di relazione », poichè, in tutto il resto, essi sono completamente identici. « Omnia quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, *praeter esse Patrem* » (Conc. di Firenze, Denz. 691). Altrettanto, « servatis servandis », si dica dello Spirito Santo.

Pertanto il Padre non ha il suo essere per sè, la sua personalità in modo assoluto, senza relazione e prima del Figlio, ma in modo relativo, in relazione col Figlio. La paternità è la sua proprietà personale (proprietas personalis, ἰδιότης, τὸ ἴδιον); lo distingue dal Figlio e lo costituisce Padre. La paternità è la ragione per cui possiede, in modo proprio, incomunicabile, la natura divina comune alle tre Persone. Ciò costituisce la personalità del Padre, la sua immediata individualità di fronte al Figlio, e viceversa la relazione reale, che deriva dalla generazione passiva, costituisce la personalità della seconda Persona in rapporto alla prima. Ambedue si contrappongono e si distinguono per via della relazione. Il Figlio possiede la medesima natura del Padre, solo il fondamento del possesso è diverso: possiede la natura in quanto ricevuta per generazione; ciò costituisce la sua proprietà personale, la filiazione.

Alquanto più difficile è la spiegazione a riguardo della terza Persona. Anche qui abbiamo, per la processione della spirazione, due membri relativi: da una parte il Padre e il Figlio come principio *unico* di spirazione, dall'altra lo Spirito Santo come Persona spirata o come « Persona procedens », poichè la spirazione passiva è la sua proprietà personale, che costituisce la sua personalità e la distingue dalle due altre Persone. Anche lo Spirito Santo è una Persona costituita da relazione ed esiste in opposizione al principio *unico* di spirazione. D'altra parte la spirazione attiva costituisce indubbiamente tanto una proprietà personale del Padre e del Figlio, quanto l'opposizione già detta con la terza Persona, ma non costituisce una personalità propria, una quarta Persona. La prova cogente di tale affermazione è lo stesso *dogma* della Trinità. La speculazione, conformemente al dogma, giunge alla conclusione che il principio attivo di spirazione è *impersonale;* manca infatti la « relationis oppositio » tra questo principio, da una parte, e il Padre col Figlio, dall'altra. Siffatta opposizione non esiste che tra il principio e lo Spirito Santo. Se applichiamo qui la proposizione di S. Anselmo, l'opposizione di relazione *si troverà:* 1) tra « paternitas » e « filiatio »; 2) tra « spiratio activa » e « spiratio passiva »; non *esiste* tra « paternitas » e « spiratio activa », nè tra « filiatio » e « spiratio activa ». In altre parole, il « principium generativum » e il « principium spirativum » non si escludono; la generazione passiva e l'atto sostanziale d'amore della spirazione non si oppongono. Come membri di relazione costituenti la personalità non rimangono che « paternitas, filiatio, spiratio passiva ».

Riassunto. - 1) La Paternità, che è oggettivamente identica alla spirazione attiva nel Padre e s'oppone alla Filiazione e alla Spirazione passiva, costituisce la Persona del Padre. 2) La Filiazione, che è oggettivamente identica alla spirazione attiva nel Figlio e si oppone alla Paternità e alla Spirazione passiva, costituisce la Persona del Figlio. 3) La Spirazione passiva che si oppone alla spirazione attiva e perciò alla Paternità e alla Filiazione, costituisce la Persona dello Spirito Santo.

3. Le relazioni e l'essenza. - Le relazioni, benchè realmente distinte fra loro, sono tuttavia realmente identiche alla essenza, da cui non si distinguono che virtualmente. Parimenti sono anche identiche tra loro quando non sono opposte, come pure sono identici tra loro gli attributi divini assoluti (§ 25).

Come già abbiamo detto, le relazioni, quando si oppongono, sono realmente distinte tra loro, come le tre Persone, da esse costituite; chi lo negasse cadrebbe nell'eresia sabelliana. Esse sono realmente identiche all'essenza onde si dicono relazioni *sostanziali* o anche *rèali* (relationes reales). La relazione è un accidente di debole entità, ma in Dio non vi è nulla di accidentale, bensì pienezza di Essere (ipsum Esse), onde in lui le relazioni non sono proprietà accidentali e tanto meno entità puramente logiche. Non vanno pensate come accidenti quali ci è dato trovare nelle creature cui ineriscono come a proprio soggetto; le relazioni trinitarie non hanno soggetto di inerenza, ma sono *sussistenti*. Sono materialmente identiche all'essenza pur essendo realmente distinte tra loro. Nota il Concilio XI di Toledo: « Cum *relative* tres personae dicantur, una tamen substantia vel natura creditur... In relatione personarum *numerus* cernitur; in divinitatis vero substantia, quod numeratum sit non comprehenditur = le tre Persone non sono affermate che relativamente l'una all'altra, ma si crede a una sola sostanza o natura... È nella relazione che si discerne il numero delle Persone; nella sostanza della divinità non si può concepire il numero » (Denz. 278, 280).

Gilberto della Porretta († 1164) negò l'identità oggettiva delle relazioni con l'essenza ed affermò la loro distinzione reale: il Padre è Dio in ragione dell'essenza che sarebbe realmente distinta da lui, quasi vi possa essere in Dio una distinzione reale (§ 29). Ma in questo caso, replica S. Bernardo (De Cons. 5, 7), avremmo una quaternità e non una trinità. Il Concilio Lateranense IV: « Trinitas est non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina » (Denz. 432). È vero che una Persona trae la sua origine da un'altra, ma non è la sostanza che genera o è generata, che spira o è spirata (Denz. 432), poichè essa sussiste nelle tre Persone con assoluta unità, semplicità e identità con se stessa: « Unus Deus Trinitas ». All'obiezione che qui nasce spontanea: se le relazioni sono identiche all'essenza devono pure essere identiche tra loro, si risponderà più avanti (§ 60). L'unico Essere divino è pertanto assoluto e relativo: assoluto in sè, in quanto unica ed assoluta essenza; relativo, ossia avente relazioni, in quanto sussiste nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Cfr. S. th. I, 28, 2 e 3; C. Gent. 4, 14; De potent. 8, 2.

§ 56. - Le relazioni delle Persone con la nostra conoscenza: le nozioni.

1. Le nozioni. - Le relazioni, che costituiscono e distinguono le Persone, si possono anche considerare come *caratteristiche* o *note,* che ci fanno conoscere le Persone medesime; in questo senso si chiamano *nozioni* (ἔννοιαι, γνωρίσματα). « Notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam Personam » (S. th. I, 32, 3). Poichè le Persone si distinguono per la loro origine, si contano, secondo il « terminus a quo » e il « terminus ad quem », oppure secondo il principio « a quo alius et qui ab alio », cinque nozioni: la paternità e la innascibilità (ἀγεννεσία = qui a nullo) per la prima Persona, la filiazione (qui a Patre) per la seconda; la spirazione attiva (spiratio activa communis = a qua Spiritus Sanctus) per la prima e la seconda; la Spirazione passiva (spiratio passiva = qui a Patre Filioque) per la terza.

Da quello che abbiamo detto circa le relazioni è facile comprendere la distinzione tra le nozioni che costituiscono effettivamente le Persone e le nozioni puramente personali: « notiones personificae vel constituentes » (ἰδιώματα ὑποστατικά) e « notiones personarum » (ἰδ. διακριτικά). Nozioni costitutive sono la paternità, la filiazione e la spirazione passiva; nozioni puramente personali sono invece l'innascibilità e la spirazione attiva. Si comprende pure facilmente la distinzione tra « notiones relativae » (ἰδ. σχετικά), che si identificano con le relazioni e la « pura notio relationis expers » (ἰδ. συστατικνό), quale è l'innascibilità o ἀγεννεσία.

2. Le proprietà personali (proprietates personales, ἰδ. ὑποστατικά) sono le nozioni stesse in quanto considerate ciascuna come nota distintiva nelle Persone. In senso stretto (la terminologia è oscillante) non ve ne possono essere che tre: la Paternità, la Filiazione, e la Spirazione passiva; queste costituiscono precisamente le Persone (proprietates personificae); le altre due sono proprietà puramente personali (proprietates personales). La spirazione attiva può appena essere considerata come proprietà, poichè non appartiene ad un'*unica* Persona. Delle tre proprietà propriamente dette il Later. IV dice: « Haec Sancta Trinitas, secundum communem essentiam individua et secundum *personales proprietates* discreta » (Denz. 428). « In personis proprietas et in essentia unitas » (Praef. de SS. Trinitate).

3. Atti nozionali ed atti essenziali in Dio. - Dio è atto puro; nondimeno la distinzione delle Persone fondata sulle processioni distinte richiede anche una distinzione tra gli atti che sono il fondamento delle processioni e gli atti essenziali comuni alle tre Persone. « Quaelibet trium illarum personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina: quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest: et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur,

et Spiritus Sanctus qui procedit » (Denz. 437). Questa è la distinzione tra gli atti personali o nozionali e gli atti essenziali.

Gli atti nozionali sono oggettivamente identici alle proprietà personali che si fondano su questi atti stessi. Secondo quanto abbiamo detto sopra, vanno considerati atti nozionali e, pertanto, distinti dagli atti essenziali comuni alle tre Persone, sia la conoscenza di sè propria del Padre come atto di generazione, sia l'amore comune al Padre e al Figlio come atto di spirazione. La distinzione sarà chiarita dai punti seguenti:

Gli atti essenziali (actus essentiales).

1) Il loro principio (principium quo) è la *natura* divina. 2) Il loro termine (term. ad quem) è posto fuori di Dio (creazione). 3) Loro soggetto (princ. quod) sono le tre Persone in comune (actiones Dei ad extra sunt indivisae). Gli atti essenziali sono formalmente immanenti e virtualmente transeunti; chi affermasse che sono anche formalmente transeunti professerebbe il panteismo, come ad esempio la filosofia hegeliana.

Gli atti personali (actus personales, notionales).

1) Il loro principio (principium quo) è la natura divina in quanto posseduta a titolo particolare. 2) Il loro termine (term. ad quem) è immanente, è in Dio (Figlio, Spirito Santo). 3) Il loro soggetto (princ. quod) è unicamente il Padre, e, nei confronti dello Spirito Santo, il Padre e il Figlio. Gli atti personali sono incomunicabili. Lo Spirito Santo non compie alcun atto immanente personale. La natura di tali atti nozionali, nonostante la parola *processione* che indica *movimento,* va pensata come atteggiamento eterno, calmo ed eguale della Persona che procede nei confronti del principio da cui procede. Soprattutto si deve escludere ogni separazione ed ogni divisione, come vedremo meglio parlando della pericòresi (§ 59).

Riassunto. - Seguendo la terminologia ecclesiastica e teologica, la quale, pur non avendo un carattere strettamente dogmatico, rappresenta una veneranda tradizione di non scarsa utilità per la spiegazione dei misteri, possiamo tracciare il prospetto sinottico che segue. Vi sono nella Trinità:

1. Un solo Dio, un solo essere divino e un solo atto di essenza.
2. Due processioni e due atti nozionali.
3. Tre Persone, tre relazioni opposte, tre proprietà personali.
4. Quattro relazioni reali.
5. Cinque nozioni.

Alcuni teologi allargano maggiormente il campo delle nozioni in quanto riservano alla *prima* Persona i nomi: Principium, Pater, Innascibilitas; alla *seconda:* Filius, Verbum, Imago; alla *terza:* Spiritus Sanctus, Donum, Amor.

§ 57. - Le relazioni soprannaturali delle Persone col mondo: le missioni e le appropriazioni.

Le missioni

1. L'idea o concetto di missione divina racchiude due momenti: la *processione eterna* d'una Persona da un'altra e un'*attività temporale* nel mondo della Persona procedente. Il primo momento è fondamentale e indica che la Persona inviata procede dall'altra e, come tale, è in permanente relazione di dipendenza con la Persona che l'ha inviata. Il secondo momento è in certo qual modo la continuazione di questa eterna processione, e importa una *nuova presenza* in un luogo, e poichè Dio è presente ovunque, codesta nuova presenza non può altrimenti intendersi che come una nuova *attività* (missio includit processionem aeternam et aliquid addit, scilicet temporalem effectum, S. th. I, 43, 2 ad 3). Il primo momento è dunque *eterno, immanente, necessario;* il secondo invece è *temporale, transeunte, libero.*

I *Padri* trattano spesso delle missioni del Figlio e dello Spirito Santo, particolarmente i Greci. Vedono in esse una continuazione nel tempo del movimento cominciato con le processioni eterne, senza confondere però missioni e processioni, giacchè le prime sono temporali e libere; le seconde eterne e necessarie. *S. Gregorio Magno:* « Eo ipso a Patre Filius mitti dicitur, quo a Patre generatur... Eius (Spiritus Sancti) missio ipsa processio est, qua de Patre procedit et Filio » (In Ev. hom. 26, 2, Migne 76, 1198). Più tardi i teologi accentuano l'idea che la missione non deve portare pregiudizio alla perfetta eguaglianza delle Persone, ossia che non va concepita quasi comportasse l'autorità di una Persona su un'altra, oppure un *ordine,* un *incarico* da parte di un superiore, ma puramente come processione eterna con un effetto temporale nelle creature. Così anche nelle missioni si rispetta quella perfetta eguaglianza tra le Persone, che si trova nella stessa processione eterna (S. th. I, 43).

Dal concetto di missione si deducono le seguenti verità, le quali, d'altra parte, sono anche positivamente attestate dalla Scrittura:

1) Solo il Figlio e lo Spirito Santo vengono inviati, non il Padre; di lui è detto che viene da sè e si dona all'uomo (Giov. 14, 23).

2) Solo il Padre e il Figlio possono *inviare,* non lo Spirito Santo.

3) Nessuna Persona può *inviare se stessa* (Giov. 8, 42). Circa il secondo punto aggiungiamo che il Figlio, in quanto uomo, fu anche inviato dallo Spirito Santo poichè questi col Padre e col Figlio nell'unità della Trinità, ha compiuto l'Incarnazione. Per questo la Scrittura ci presenta lo stesso Uomo-Dio *guidato* dallo Spirito Santo (Mt. 4, 1; Mc. 1, 12; Lc. 4, 1, 18-21). Invece come *Dio* è inviato dal Padre solo. Così in S. Giovanni (3, 16-17; 6, 58; 8, 16). Lo Spirito Santo è inviato dal Padre (Giov. 14, 26) e dal Figlio (Giov. 15, 26; 16, 7). Da quanto abbiamo detto balza l'*importanza* del concetto di *missione* per la dottrina della Trinità che in tal modo viene riassunta, per così dire, in una parola; l'importanza è altrettanto grande per la dottrina della Redenzione e della santificazione.

2. Missione visibile e missione invisibile. - La *missione visibile* (missio externa sive visibilis) è quella che si manifesta esteriormente e si effettua per l'unione della Persona divina invisibile con una forma sensibile. Questa unione si è realizzata in modo *sostanziale* con l'Incarnazione del Logos, che assunse permanentemente una natura umana sussistente nella sua persona (missio substantialis). È la missione *più perfetta*. Nella missione dello Spirito Santo, il dì di Pentecoste, l'unione con le lingue di fuoco era solo accidentale e transitoria (missio repraesentativa). Lo stesso deve dirsi dell'apparizione dello Spirito Santo sotto forma di colomba nel battesimo di Gesù, e delle teofanie dell'Antico Testamento, quando non si voglia considerarle come angelofanie.

La *missione invisibile* (missio interna seu invisibilis) si compie senza apparizioni sensibili, come un effetto puramente spirituale. Si realizza negli uomini (e negli angeli) per santificarli e farne templi vivi di Dio.

3. Il fine della missione è solamente soprannaturale (missio secundum gratiam). - La creazione e il governo del mondo non importano missione alcuna. Poichè la santificazione è opera della grazia santificante questa missione si effettua solo mediante la comunicazione della grazia e l'infusione della carità perfetta. L'abitazione dello Spirito Santo nell'anima è legata alla presenza della grazia e della carità perfetta. Sulla natura e il modo di tale abitazione si veda il *trattato della grazia,* § 130. * Le missioni sono studiate profondamente in *Scheeben,* I misteri del cristianesimo, §§ 27-31. *

Le appropriazioni

1. Le appropriazioni o attribuzioni sono intimamente legate alle missioni. Tutte le azioni di Dio « ad extra », secondo l'insegnamento della Chiesa e di S. Agostino, sono comuni alle tre Persone (unum universorum principium). Ciò nondimeno nei Simboli di fede e nella liturgia alcuni nomi, attributi o azioni sono attribuiti ad una persona particolare. « Appropriare, dice S. Tommaso, nihil est aliud quam *commune* trahere ad *proprium* » (De verit. 7, 3). Lo scopo dell'appropriazione è quello di caratterizzare, nel modo a noi più chiaro, ciascuna Persona nelle sue proprietà personali. Infatti alcuni attributi dell'*essenza* divina hanno una certa quale affinità e somiglianza con le proprietà delle persone e, pertanto, sono atti a porre in rilievo e a farci meglio comprendere le Persone medesime. Di qui le due regole da seguire nell'appropriazione: 1) non dev'essere *arbitraria,* 2) non deve essere *esclusiva* in guisa da scartare formalmente le altre Persone.

Non dev'essere arbitraria, ma fondata su un motivo ragionevole, il quale va sempre cercato e attinto nel carattere particolare della persona, nella sua proprietà. Così, ad es., l'onnipotenza ha una certa somiglianza con la paternità, in quanto questa è il principio delle due altre Persone; la sapienza ha una certa affinità col Logos; la bontà con lo Spirito Santo, l'amore divino personale. Poichè però gli attributi essenziali appartengono alle tre Persone

in modo perfettamente eguale, nasce una certa variazione e instabilità nell'appropriazione, sicchè nella Scrittura e nei Padri gli stessi attributi non sono sempre appropriati alle stesse Persone. Ciò nonostante l'appropriazione non va fatta ad arbitrio, chè altrimenti verrebbe meno al suo scopo, quello cioè di caratterizzare ciascuna Persona in modo più chiaro.

Non dev'essere esclusiva, poichè, dato che si riferisce agli attributi essenziali, escludendo le altre Persone, nuocerebbe al dogma dell'unità nella trinità. Occorre evitare l'identificazione di appropriazioni e proprietà. Seguendo questo senso esclusivo, e perciò falso, Abelardo e discepoli (Rolando, ecc.) attribuivano al Padre la potenza (Potentia), al Figlio la sapienza (Sapientia) e allo Spirito Santo la bontà (Bonitas), e ritenevano tali nomi come determinazioni dell'essenza divina, come proprietà costitutive delle Persone; siffatto modo di vedere è sabelliano o per lo meno estremamente confuso, poichè tali attributi sono attributi essenziali. Cfr. *Gietl,* Die Sentenzen Rolands, Freiburg 1891, pp. 2 e 43.

2. Le appropriazioni si possono ridurre a *quattro classi:*

a) I *nomi sostanziali di Dio* vengono quasi costantemente ripartiti in modo che si attribuisce di preferenza al Padre il nome di *Dio* (Deus, θεός) al Figlio il nome di *Signore* (Dominus, κύριος), allo Spirito Santo il nome di *Spirito* (Spiritus, πνεῦμα). Questi nomi sono anche attribuiti alle tre Persone indistintamente.

b) Gli attributi *dell'essere e dell'agire* divini sono spesso attribuiti secondo l'origine eterna di ciascuna Persona. Il Padre è il Principio senza origine l'Essere, l'Eternità, l'Unità, la Potenza. Il Figlio è la Parola, l'Immagine del Padre, lo Splendore, la Verità, la Bellezza, l'Eguaglianza, la Sapienza. Lo Spirito Santo è, tra i due, il Vincolo e il Pegno; per noi il Dono, la Bontà, la Grazia, la Delizia.

c) Gli *atti divini «ad extra»* sono propri alle tre Persone. Si attribuisce al Padre la decisione, al Figlio l'esecuzione, allo Spirito Santo il compimento o perfezionamento. In base a Rom. 11, 36, diciamo che il Padre opera tutto *per mezzo* del Figlio *nello* Spirito Santo. S. Tommaso, commentando questo passo di S. Paolo, così spiega: «*Ex* indicat habitudinem *causae efficientis* et appropriatur Patri; *per* designat causam exemplarem vel sapientiam artificem et appropriatur Filio; *in* denotat divinam virtutem bonitate sua omnia continentem et conservantem et adducentem ad convenientem finem et appropriatur Spiritui Sancto». Considerando tutta quanta l'attività che Dio esercita sul genere umano al lume di tale divisione tripartita, si attribuisce al Padre la fondazione dell'umanità nella creazione; al Figlio il suo ristabilimento nella redenzione; allo Spirito Santo la vivificazione e il suo perfezionamento nella santificazione. Considerando l'opera della salvezza in particolare, si attribuisce al Padre la grazia, al Figlio l'illuminazione, allo Spirito Santo l'infusione della carità.

d) L'*appropriazione cultuale e liturgica* concepisce il Padre come colui che riceve i nostri omaggi con l'adorazione; il Figlio e lo Spirito Santo sono piuttosto considerati come mediatori di tale culto. Per questo la Chiesa per lo più indirizza le sue preghiere al Padre per mezzo del Figlio nell'unità dello Spirito Santo (Per Dominum nostrum Jesum Christum in unitate Spiritus Sancti; cfr. Giov. 17, 1; Rom. 8, 34; Ebr. 7, 25). Si veda *Scheeben,* Dogmatik, § 124; ed. fr. III, pp. 698-708.

CAPITOLO TERZO

L'assoluta unità della vita di Dio

Concludendo lo studio della Trinità delle Persone, torniamo a considerare l'unità della natura divina. All'unità di Dio abbiamo dedicato tutta la prima parte di questo libro. Ci limiteremo, pertanto, a parlare brevemente dell'unità dell'azione esteriore delle Persone (§ 58) e dell'unità di vita e di perfezioni (§ 59). Le tre Persone formano una comunità perfetta: agiscono insieme, vivono intimamente l'una nell'altra e godono nello stesso modo delle identiche perfezioni.

§ 58. - L'unità dell'azione esterna di Dio.

L'azione esterna di Dio è un atto comune alle tre divine Persone. Dio opera come un principio unico di azione. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Contrariamente alle tendenze triteiste e dualiste fu più volte definito che Dio è un unico principio d'azione « ad extra ». « Unum universorum principium, creatorem omnium visibilium et invisibilium » (Later. IV, Denz. 428). Il Concilio XI di Toledo: « Inseparabiles enim inveniuntur in *eo quod sunt* et in *eo quod faciunt* » (Denz. 254; cfr. 77, 78, 284, 429, 703). Si tratta di tutto il complesso dell'azione divina esteriore, tanto nell'ordine della natura, creazione, conservazione, governo del mondo, quanto nell'ordine soprannaturale, miracoli, infusione della grazia, Incarnazione attiva, giudizio, premio e castigo, beatitudine. Quanto all'Incarnazione faremo, terminando, un rilievo particolare. La tesi che « omnia opera (o meglio operationes) Dei ad extra sunt indivisa » ovvero « toti Trinitati communia » è assai antica.

Prova. - Gesù Cristo afferma l'unità di operazione col Padre per dimostrare l'unità di potenza e di natura: « Pater autem in me manens ipse facit opera = Ma il Padre che sta in me, fa lui le opere » (Giov. 14, 10), perchè « omnia per ipsum facta sunt = Le cose tutte furono fatte per mezzo di lui » (Giov. 1, 3; cfr. I Cor. 8, 6); « Pater meus usque modo operatur et *ego* operor = Il Padre mio opera sino adesso ed io pure opero » (Giov. 5, 17). S'aggiunga l'unità d'intenzione: « Non potest Filius *a se* facere quidquam (come principio separato) nisi quod *viderit* Patrem facientem; quaecumque enim *ille* fecerit, haec et Filius similiter (pariter, eodem modo) facit = Il Figlio da sè non può fare nulla, se non ciò che vede fare dal Padre, poichè ciò che fa il Padre lo fa parimente il Figlio » (Giov. 5, 19).

Commenta *S. Agostino:* « Come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono eguali ed inseparabili nelle loro Persone (a motivo dell'unità di essenza), così sono *inseparabili* nelle loro opere ». Quando si dice che il Figlio non può fare alcunchè da solo, la proposizione va intesa nel senso che, per la comunità di essenza col Padre, egli deve fare tutto *in comune con lui.* Ciò non

deriva dalla sua inferiorità ma dalla sua eterna processione: egli procede dal Padre e può solo quello che ha ricevuto dal Padre, tanto nell'essere quanto nell'agire (S. Agostino, In Jo. 20, 3 e 4). La stessa spiegazione vale per lo Spirito Santo benchè la Scrittura non contenga precisazioni a suo riguardo.

I Padri. - I Padri greci, conformemente alla loro teologia trinitaria, considerano il Padre come la fonte della Trinità tanto nella vita trinitaria immanente quanto nella sua economia, vale a dire nella sua vita intima e nella sua rivelazione nel mondo, mentre S. Agostino e i Latini considerano particolarmente l'essenza unica (1); tuttavia i Greci sono in tale accordo coi Latini circa l'unità dell'azione divina esterna che di qui partono per dimostrare l'unità di essenza.

I Padri anteniceni, come gli apologisti, fondarono la loro speculazione sull'idea che Dio opera tutto per mezzo del suo Logos, ma unirono troppo strettamente l'attività immanente di Dio con quella transeunte creatrice; S. Ireneo e Tertulliano sulla base della stessa verità, cioè di Dio creatore di ogni cosa per mezzo del Logos, combatterono il dualismo gnostico e manicheo; i Cappadoci si servono del medesimo principio per dimostrare l'unità essenziale delle tre Persone. Si potrebbero accumulare le testimonianze. Si veda *Ireneo,* Adv. h. 1, 22; 4, 20; *Atanasio,* Ad Serap. 1, 28; *Basilio,* De Spir. Sancto, 16, 38; *Ilario,* De Trin. 2, 1. *S. Gregorio Nazianzeno* si richiama a Rom. 11, 36 con le tre preposizioni ἐκ, διά, εἰς. *S. Gregorio Nisseno* afferma con energia che l'attività del Padre è continuata dal Figlio e completata dallo Spirito Santo.

Evidentemente i Latini sono su questo punto più precisi, poichè con S. Agostino si fondano sul principio dell'unità dell'essenza divina. Leggendo i Greci si ha talvolta l'impressione che essi confondano appropriazione e proprietà, non invece leggendo i Latini. La disparità dei due punti di vista si rispecchia nelle formule usate per designare l'« ordo operandi ». I Greci così descrivono l'attività divina: « A Patre (principium deitatis) per Filium et Spiritum Sanctum » oppure « per Filium in Spiritu Sancto ». Viceversa S. Agostino dice: « Ad creaturam (ad extra) vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum

(1) « La fede ci insegna che Dio è uno in tre Persone: uno nella natura, e trino nelle Persone, Padre, Figlio e Spirito Santo. Di fronte a questo mistero la teologia cerca di raggiungere qualche intelligenza e tenta vie diverse a seconda che si tratti della teologia greca o della teologia latina; e non è questione nè di capire nè di provare il mistero, ma solo di pensarlo il meno imperfettamente possibile. I Padri greci mettono anzitutto in luce le tre Persone, i loro mutui rapporti, la loro circumincessione divina, per attingere poi l'unità dell'essenza infinita. I Padri latini viceversa assumono come punto di partenza l'unità di Dio: nel seno dell'essenza divina vi sono processioni che dànno origine a relazioni, e finalmente a Persone. Questo duplice modo di procedere è segno dell'infermità della mente umana di fronte al mistero, poichè i Greci, insistendo sulla realtà delle tre Persone provano difficoltà a raggiungere l'unità essenziale di Dio e ad evitare l'eresia triteista. I Latini invece, ponendo l'accento sull'unità divina, arrivano logicamente a fare delle Persone divine semplici relazioni sussistenti, ed occorre tutta la sottigliezza di una provata dottrina per evitare quell'altra eresia non meno pericolosa, il monarchianismo o sabellianesimo, che sopprime la distinzione delle Persone. Ciò prova che il mistero ci sorpassa infinitamente e che comunque lo si consideri non perverremo mai a percepirlo con chiarezza » *Héris,* Le mystère de Dieu, Paris 1946, pp. 75-76.

principium, sicut unus creator et unus Dominus = Relativamente alle creature il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo principio, come uno è il Creatore ed uno il Signore » (De Trin. 5,14, 15). Seguendo Gen. 1, 1 ss., egli prova « quod inseparabilia sunt opera Trinitatis » e afferma che « *non potest* operatio esse divisa, ubi non solum aequalis est, verum etiam indiscreta natura » (C. Adrian. 15, ecc.).

I Latini posteriori dell'epoca Carolingia, come Alcuino, Rabano, Icmaro, Pascasio ed altri contemporanei di minore importanza, ripetono S. Agostino e S. Fulgenzio († 583, De Trin.). Quanto alla *Scolastica* non è necessario fermarvisi, tanto è unanime circa la tesi che stiamo provando. Quando i Padri fondandosi sull'unità d'azione, invocano le « inseparabiles personas », vi si deve scorgere il modo di pensare proprio dei Greci. Ma S. Fulgenzio, che adopera questi termini, ne dà la ragione profonda: « *inseparabilis naturae unitas* non potest separabiles habere personas ».

L'*obiezione* che le tre Persone agenti producano anche tre atti in forza dell'assioma « actiones sunt suppositorum » non ha valore, poichè le tre Persone agiscono mediante una sola natura. Nell'uomo invece le azioni si moltiplicano secondo le potenze attive, nonostante l'unità della persona, e c'è il pensare, il volere, il vedere, l'intendere ecc. Quando la Scrittura e i Padri attribuiscono un'opera ad una sola Persona, ciò va inteso non assolutamente, ma come appropriazione.

L'*Incarnazione* costituisce una eccezione notevole. Attivamente considerata (incarnare) è opera delle tre Persone; passivamente considerata (incarnari) è propria del solo Logos: « Il Figlio solo ha preso la forma di servo nella particolarità della sua Persona » (Toled. XI, Denz. 284; Later. IV, Denz. 429). L'unione ipostatica con la natura umana è propria del Logos, come sono sue proprie le azioni compiute in *questa* natura, le sofferenze patite e la morte redentrice. Invece la creazione e la formazione di codesta natura, corpo ed anima, e la pienezza di grazia di cui è stata arricchita, è opera comune della Trinità, la quale è pure principio attivo delle azioni che mirano al fine della Redenzione e sorpassano le forze umane di Gesù Cristo Uomo. Cfr. §§ 90 e 92.

§ 59. - L'unità di inabitazione.

1. Le tre Persone si compenetrano vicendevolmente e dimorano l'una nell'altra. - *E' di fede.*

Spiegazione. - « Propter hanc unitatem (sc. naturae), Pater est *totus* in Filio, *totus* in Spiritu Sancto; Filius *totus* est in Patre, *totus* in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus *totus* est in Patre, *totus* in Filio = Per motivo dell'unità della natura il Padre è tutto nel Figlio, tutto nello Spirito Santo; il Figlio è tutto nel Padre e tutto nello Spirito Santo; lo Spirito Santo è tutto nel Padre e tutto nel Figlio » (Decret. pro Iacob., Denz. 704; cfr. 282). L'importanza della pericòresi o circumincessione sta nel fatto che essa precisa il dogma sotto i suoi due aspetti (unità e trinità) e lo presenta chiaramente in modo da respingere tanto il monarchianismo quanto il triteismo. Anche qui il punto di

vista dei Greci differisce per una sfumatura da quello dei Latini. I Greci adoperano il termine περιχώρησις (circum*incessio*) e interpretano il dogma nel senso di movimento, per cui la Persona che procede ritorna al suo principio. I Latini, invece, adoperano il termine circum*insessio* e fanno con ciò intendere che si tratta piuttosto di uno stato di riposo, di mutua immanenza di una Persona nelle altre, di inabitazione. Così gli uni e gli altri sono in perfetta logica con la loro teologia trinitaria.

Prova. - Per la mutua inabitazione del Padre e del Figlio: « Non creditis quia ego in Patre et Pater in me est? = Non credete che io sono nel Padre e il Padre è in me? » (Giov. 14, 10); « ego et Pater unum (ἕν) sumus = Io e il Padre siamo una cosa sola » (Giov. 10, 30); « ut credatis quia Pater in me est et ego in Patre = Perchè crediate che il Padre è in me ed io sono nel Padre » (Giov. 10, 38). Sull'immanenza della terza Persona nelle altre due S. Paolo dice: « Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei... quae Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei = Lo Spirito penetra tutte le cose, anche le profondità divine... nessuno conosce le cose divine, all'infuori dello Spirito di Dio » (I Cor. 2, 10 ss.).

I Padri. - Da principio non si adoperano ancora le parole περιχώρησις, περιχωρεῖν, terminologia questa che sarà fissata da S. Giovanni Damasceno. La voce greca si traduceva in latino con « circuitio, immeatio, immansio, ingressio immansioque »; nel secolo XII compare il termine « circumincessio », che però non è usato nè da Pietro Lombardo nè da S. Tommaso. « Circuminsessio » è del sec. XIII. S. Atanasio e i Cappadoci usano ἐνύπαρξις, ἐνυπάρχειν e anche ἕνωσις συνάφεια, termini desunti dalla Cristologia che usa pure περιχώρησις (*Petavio,* De Trin. 4, 16).

S. Atanasio dice: « Il Figlio è nel Padre, poichè tutto l'essere del Figlio appartiene alla natura del Padre come lo splendore è dalla luce... Ma anche il Padre è nel Figlio poichè ciò che è proprio del Padre (l'essenza) è anche del Figlio come il sole è nello splendore, l'intelligenza nella parola, la fonte nel fiume... Poichè come la forma e la divinità del Padre sono l'essenza del Figlio ne consegue che il Figlio è nel Padre e il Padre nel Figlio » (Orat. 3 c. Arian. 3; cfr. *S. Cirillo Alessandrino,* Thesaur. assert. 12).

S. Ilario, a proposito di Giovanni 10, 38, dice: « Ciò che è nel Padre è pure nel Figlio; ciò che è nell'Ingenito è anche nell'Unigenito; l'uno e l'altro e tutti e due sono una sola cosa (unum) e non un solo (unus), sed alius in alio, quia non aliud in utroque » (De Trin. 3, 4). *S. Agostino* usa l'analogia dell'anima e dei suoi atti, dove esiste una mutua compenetrazione ed immanenza, e con quella spiega come in Dio « et singula sunt in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus et unum omnia » (De Trin. 6, 10, 12; cfr. *S. Massimo Conf.,* Cap. theol. 2, 1; *S. Fulgenzio,* De fide, 1, 4). Tuttavia S. Agostino accentua ripetutamente l'indipendenza delle Persone; la mutua compenetrazione non deve nuocere alla loro individualità.

È evidente che i Latini, data la loro teologia trinitaria che parte dall'unità dell'essenza, dovevano particolarmente insistere sull'individualità delle singole Persone; per essi la pericòresi non ha molta importanza e non è che un corollario, anzi quasi un sinonimo della consustanzialità. Invece i Greci,

la cui teologia partiva dalla distinzione delle Persone, sentivano impellente il bisogno di ricondurre le Persone stesse all'unità: la *pericòresi* è per essi il principio che fonda l'eguaglianza delle Persone e l'unità dell'essenza, e però nella loro teologia trinitaria ha un grandissimo valore.

Gli Scolastici indagano le ragioni speculative della pericòresi o mutua immanenza, e ne mettono in luce tre: la *consustanzialità*, l'*origine*, le *relazioni*. Indubbiamente la ragione più profonda si trova nella consustanzialità, poichè le altre due, nel loro vero concetto, comportano piuttosto separazione che non unità. Supposta però, la prima ragione, anche le altre due acquistano valore fondandosi su di essa. Per questo S. Tommaso pone in prima linea il motivo della consustanzialità per cui ciascuna Persona si identifica con la comune essenza divina. Segue il motivo dell'origine o processione, il quale prova la pericòresi in quanto la Persona procedente rimane nella Persona da cui procede. Infine il motivo della relazione, che non comporta solo l'« ad aliud », ma anche l'« ad invicem »; così una Persona è logicamente nell'altra. S. th. I, 42, 5; cfr. Denz. 281.

* Dal punto di vista spirituale, è importante notare che la pericòresi o l'intimità delle Persone divine, per cui sussistono nel medesimo Essere, vivono la medesima vita di conoscenza e di amore, godono la stessa felicità, Gesù Cristo la propose come principio e modello sublime di quella perfetta unione o comunione che deve esistere tra i cristiani, quando pregava: « Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te; ut et ipsi in nobis unum sint... ut sint unum sicut et nos sumus unum » (Giov. 16, 21-22). Si veda *Taymans d'Eypernon*, Le mystère primordial, Bruxelles 1946, pp. 51-62: La Société divine. *

2. Tutte e tre le Persone divine sono assolutamente eguali in perfezione. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il Simbolo di S. Atanasio dice: « Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres Personae coaeternae sibi sunt et coaequales = Ed in questa Trinità non v'ha nulla di prima o di poi, nulla di maggiore o di minore, ma tutte le tre Persone sono coeterne e coeguali » (Denz. 39; cfr. 279).

Prova. - La cosa è evidente dopo quanto abbiamo detto circa l'unità della sostanza divina e l'eternità delle processioni. Ogni perfezione è in Dio identica all'essenza, e poichè questa essenza è, nelle tre Persone, non solo eguale, ma la stessa, ne viene di necessità che esse hanno una perfezione assolutamente eguale. S. Agostino: « Tantus est solus Pater vel solus Filius vel solus Spiritus Sanctus, quantus est simul Pater et Filius et Spiritus Sanctus = Tanto sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo soli, quanto il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo insieme » (De Trin. 6, 7, 9).

Difficoltà. - Nasce qui una difficoltà teologica, se cioè il Padre, in ragione della sua qualità di fonte, non abbia una superiorità sulle altre due Persone. Sembra a noi che la paternità sia alcunchè di più grande che non la filiazione. Si risponde che il Padre benchè non proceda da altra Persona e sia « princi-

pium *sine* principio », non è però una Persona assoluta, bensì una Persona costituita dalla relazione, vale a dire che ha bisogno del Figlio per la sua paternità, la sua individualità, proprio come il Figlio ha bisogno del Padre. E se anche ci pare che l'idea di Padre abbia un contenuto più nobile che quella di Figlio, l'illusione svanisce quando leggiamo in S. Tommaso che « eadem essentia, quae est in Patre est paternitas, in Filio est filiatio » (S. th. I, 42, 6 ad 3); oppure che « la dignità è alcunchè di assoluto (non relativo) e quindi appartenente all'essenza », la quale è identica nelle tre Persone (S. th. I, 42, 4 ad 2). Certo, i Greci qualificano la Paternità come principio per eccellenza e potrebbero essere interpretati in senso subordinazionista; ma siffatta interpretazione non è conforme a verità, poichè essi protestano contro il subordinazionismo ed affermano l'eguaglianza positiva delle Persone. È vero che insegnano pure una dipendenza *personale* del Figlio e dello Spirito dal Padre: la costituzione delle Persone parte logicamente e realmente dal Padre; ma lo stesso S. Agostino seguito dalla Scolastica, ammette questa personale *principalitas* del Padre (§ 54). D'altra parte i Greci insegnano che le Persone sono eguali in tutto (κατὰ πάντα ἕν, S. Giovanni Damasceno).

Gli Ariani sollevarono una seconda difficoltà, allegando non pochi passi scritturali che hanno un timbro subordinazionista. Il più noto è il seguente: « Pater *maior* me est » (Giov. 14, 28); altri passi affermano che la scienza, la potenza, la bontà sono proprie del Padre (Mc. 10, 18). Seguendo i Padri non è difficile risolvere tali difficoltà. I Latini generalmente riferiscono questi passi al Logos fatto carne (λόγος ἔνσαρκος); i Greci invece al Logos trinitario (λ. ἄσαρκος) e li interpretano nel senso di una dipendenza *personale* del Figlio nei confronti del Padre nel modo detto sopra (Petav., De Trin. 2, 2). Una dipendenza *personale* e puramente *relativa* è pertanto dogma, una subordinazione essenziale è invece eresia.

CAPITOLO QUARTO

La Trinità e la ragione

§ 60. - La Trinità è un mistero propriamente detto.

1. La Trinità non è una verità raggiungibile dalla ragione. - *E' di fede.*

Spiegazione. - La Chiesa ha respinto tutte le presunte prove o spiegazioni puramente razionali della Trinità, quelle di Rosmini (Denz. 1915), Günther (Denz. 1655), Lamennais (Denz. 1616). Il Concilio Vaticano, definendo che ci sono nel Cristianesimo misteri impervi alla ragione, pensava soprattutto al mistero della Trinità (Denz. 1795; cfr. 1675, 1642, 1645, 1673, 1682, 1709). Il Concilio provinciale di Colonia che ebbe la conferma del Papa, ne respinse, fondandosi su San Tommaso, la spiegazione meramente razionale (Acta et Decr. Conc. Prov. Col., 1862, 21). Tutto ciò deve intendersi nel senso che la mente umana, anche dopo la rivelazione, non è in grado di conoscere le ragioni intrinseche della Trinità.

Prova. - Gesù Cristo sostiene di fronte agli Ebrei monoteisti che *Egli solo* conosce il Padre, cioè Dio come « Padre » nelle sue relazioni col « Figlio ». « Nessuno conosce appieno il Figlio fuori del Padre, nè alcuno conosce appieno il Padre, fuori del Figlio e di colui, al quale il Figlio lo voglia *rivelare* » (Mt. 11, 26). Similmente S. Paolo afferma in modo generale: « Nessuno conosce le cose divine all'infuori dello spirito di Dio » (I Cor. 2, 11; cfr. I Tim. 6, 16).

I Padri. - Dopo quello che abbiamo detto fin qui non è più il caso di interrogarli. A tutti è nota la loro umiltà di fronte al « misterium », umiltà congiunta al timore di proporre spiegazioni meramente razionali, specie circa le eterne processioni della generazione e della spirazione (*S. Ireneo,* Adv. h. 2, 28, 6; *Eusebio di Ces.,* Demonst. Ev. 4, 3; *S. Atanasio,* Ad Serap. 1, 20; *S. Cirillo di Gerusalemme,* Cat. 4, 7; 16, 24; *S. Basilio,* Ep. 38, 4; *Gregorio Naz.,* Orat. 31, 8; *Gregorio Niss.,* Orat. Cat. 3; *Didimo,* De Trin. 2, 4; *Cirillo Aless.,* De S. Trin. 3; *Pseudo Dionigi,* De div. nom. 2, 4). La mente di S. Agostino è scolpita nel motto « Fides praecedit intellectum », il quale, se si applica ovunque, si applica soprattutto qui. « Ea recta intentio est, quae proficiscitur *a fide* »: ed « in fide firmissimus quaerat » (De Trin. 9, 1). « Si enim comprehendis non est Deus » (Serm. 117, 3, 5). In generale i Padri insegnano che la natura di Dio resta a noi incomprensibile, durante lo stato di via, anche dopo la rivelazione.

La Scolastica generalmente sta al punto di vista della Scrittura e dei Padri. Veramente alcuni primitivi Scolastici, S. Anselmo, Abelardo, Roberto di Melun, Alano, Ugo, Riccardo, usano espressioni meno felici, ma non è sempre certo che abbiano leso il *dogma.* La cosa è certa per Scoto Eriugena, meno certa per Abelardo, niente affatto certa per tutti gli altri che abbiamo nominato. S. Anselmo, supponendo tacitamente la dottrina di fede, cercò di dedurre *razionalmente* la verità della Trinità. « Qui nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula perfectus Deus est, sint unus Deus? » (De fide Trin. 2). Questo è un pensare alla greca, come fa S. Gregorio Nisseno. I vittorini Ugo e Riccardo, Alano ed altri non si limitano a parlare di immagini (similitudines), ma si appellano pure a ragioni (rationes), anzi a « ragioni necessarie e costringenti » (rationes necessariae, di Riccardo). Tuttavia nessuno di loro, eccettuato Abelardo, ha inteso queste ragioni come apodittiche; per essi il termine « rationes » non è che un sinonimo, certo un po' spinto, di « similitudines ». * Si veda, in senso contrario, *Penido,* Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, Paris 1931, pp. 207-209. *

L'alta Scolastica fu assai colpita dalla frase attribuita ad Ermete Trismegisto: « Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem ». Poichè ha un suono trinitario, Alessandro di Hales scorgeva in questa frase un'autentica rivelazione. S. Alberto e S. Tommaso, invece, vi vedevano piuttosto l'atto divino della creazione (Monas gignit monadem) e l'amore che Dio porta a se stesso (et in se suum reflectit ardorem): Dice S. Tommaso: « Non est referendum ad generationem Filii vel processionem Spiritus Sancti, sed ad productionem mundi; nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem » (S. th. I, 32, 1 ad 1). E sta fermo alla sua tesi « quod impos-

sibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis personarum pervenire », adducendo la tesi che solo per via della creazione possiamo conoscere naturalmente Dio. « Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad *unitatem* essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem, cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem personarum » (S. th. I, 32, 1). S. Tommaso riporta ancora qualche altra « testimonianza » pagana e la respinge nello stesso modo.

Oggi, epoca della *storia comparata delle religioni,* in cui si crede di poter spiegare il cristianesimo « storicamente », tanto nei suoi elementi fondamentali quanto nei suoi aspetti periferici, si van cercando ovunque « trinità » fuori dell'ambito cristiano e in tutte le età, quelle anteriori e quella prima e durante il cristianesimo. Ma è senza dubbio impossibile ricavare il dogma cristiano della Trinità dalle idee filosofiche giudaiche o dalle filosofie religiose pagane. Vennero scrutate le *religioni orientali* ed esaminati Laotse, Confucio, Budda, gli antichi Persiani; vennero interrogati gli Indù e gli Egiziani e, ultimamente, l'ellenismo con le filosofie di Aristotele, di Platone, dello Stoa, dei neo-pitagorici e neo-platonici. Si pretende di aver trovato la forma precristiana della Trinità, ma effettivamente si è scoperto un *panteismo evoluzionista,* più o meno raffinato, con una tendenza al numero ternario, o una grossolana traslazione nella divinità della famiglia umana con padre, madre e figlio. Lo stesso Harnack dichiara che il Logos giudaico-filoniano « non ha guari di comune che il nome » col Logos di Giovanni; è una forza naturale, impersonale e panteistica. Per quanto concerne la tendenza al numero ternario vigente anche in Aristotele, S. Tommaso pensa che si possa e si debba spiegare naturalmente: « Sicut natura perficit omnia ternario numero, ita illi, qui instituerunt cultum divinum, volentes Deo attribuere omne quod perfectum est, attribuunt ei ternarium numerum » (In Arist. De coelo et mundo, 1, 1, 2 lect. 2, n. 5). *Bartmann,* Dogma und Religionsgeschichte, Paderborn 1922, pp. 16-24. * Si veda inoltre *Stolz,* De sanctissima Trinitate, Frib. 1939, pp. 7-12; *Lebreton,* Histoire du dogme de la Trinité, vol I, ed. 8, pp. 1-99. *

Secondo S. Tommaso, dunque, la tendenza al numero ternario, propria degli antichi, può essere riconosciuta ed affermata, senza pensare ad una deduzione naturale della Trinità cristiana; Ermanno Usener, invece, in un suo studio che fece rumore (Dreiheit, nel Rheinischer Museum f. Philol. 1903), sostiene tale deduzione, cercando di dimostrare che tutte le trinità religiose, compresa quella cristiana, sono nate « con una forza naturale irresistibile » sotto la spinta del numero ternario. Egli riporta non pochi esempi, ma è « evidente che non ha capito nulla dell'importanza della dottrina trinitaria cristiana. La sua ipotesi ebbe pochi seguaci » (*Diekamp,* Ueber d. Ursprung des Trinitatsbekentnisses, 1910, p. 16). Già S. Cirillo Aless. attribuisce una certa qual dottrina trinitaria ad Ermete Trismegisto. *J. Croll,* nel suo libro sulle dottrine di Ermete Trismegisto (Die Leheren des H. Trismegistos, Münster 1914, pp. 72 ss.), riconosce che il voler derivare la Trinità cristiana dall'ermetismo è « un eccesso », ma soggiunge che « vi può anche essere alla base della dottrina ermetica una certa qual tendenza ad una triade, poichè i termini τριάς e μόνος vi riccorrono spesso. Del resto una tendenza verso una

trinità di princìpi supremi si appalesa negli scritti orfici (Orphica), e si trova pure negli "oracula chaldaica", che costruiscono la catena πατήρ (ὑπάρξεως), δύναμις, νοῦς. Ma che i membri di codeste trinità siano tanto vicini al cristianesimo è un fatto che desta meraviglia e che, a mia conoscenza, non esiste altrove ».

Sembra che *Van Noort* offra una spiegazione soddisfacente. Anch'egli trova « *satis mirum* quod pleraeque religiones antiquae ens absolutum, diversa licet ratione, ut *triplex* aut *trinum conceperint* ». Giustamente non accetta il tentativo apologetico di far derivare il fenomeno dalla *rivelazione primitiva*, poichè sarebbe allora inspiegabile che gli ebrei non abbiano anch'essi professato la Trinità. Segnala poi alcune ragioni generali che spiegano le « fundamentales triades, ut v. g. principium, medium et finis quae in omnibus distinguuntur; triplex respectus unitatis, veritatis, bonitatis; trina dimensio corporum; triplex habitudo cunctarum rerum ad Deum ut causam efficientem, exemplarem et finalem, dehinc tria attributa praecipua deitatis: potentia, sapientia, bonitas » (De Deo Uno et Trino, pp. 109 ss.). Pertanto il numero ternario è un « numerus perfectionis » e fu, come già disse S. Tommaso, trasferito in Dio. Siffatte considerazioni però non intaccano il dogma cattolico del « misterium stricte dictum trinitatis ». Nonostante tutte le « armonie », vi ha sempre una enorme differenza tra la « trinità » pagana naturalistica e panteista, da una parte, e il dogma cristiano di Dio in tre Persone nell'unità dell'essenza, dall'altra.

A motivo del carattere strettamente misterioso della Trinità, alcuni teologi come Hettinger, Hugon, ecc., a proposito dell'insufficienza della sua spiegazione speculativa, citano da Leibnitz (Teodicea, I) un detto della regina Cristina di Svezia sulla corona che ella aveva disprezzata: « Non mi occorre e non mi basta! » Si ricordi anche Dante:

> « Matto è chi spera che nostra ragione
> possa trascorrer la infinita via
> che tiene una sustanzia in tre persone.
> State contenti, umana gente, al quia » (Purg. III, 34 ss.).

2. *Non si può provare che la Trinità sia contraria alla ragione: le obiezioni contro di essa poggiano su una insufficiente conoscenza della dottrina cattolica.*

La dottrina cattolica della Trinità fu accusata di contraddizione prima dagli ariani, dagli eunomiani, dai monarchiani, e, più tardi, dai sociniani. L'argomento corrente degli odierni razionalisti è che tre non equivale ad uno e che, pertanto, chi crede alla Trinità rinuncia al buon senso (Strauss). La risposta, molto semplice, è che secondo il dogma tre non equivale ad uno sotto lo stesso aspetto, ma sotto un aspetto diverso: tre in relazione alle persone, uno riguardo all'essenza.

Il razionalista insiste dicendo che due grandezze eguali ad una terza sono pure eguali tra loro. Gli si risponderà che codesto assioma, valevole nelle cifre rigide e vuote di contenuto, non trova mai, all'infuori della matematica, la sua piena applicazione quando si tratti di esseri viventi. Le persone viventi infatti possono, a motivo dei loro vari aspetti e delle loro diverse relazioni, essere identiche per un riguardo e diverse per un altro. Così le tre Persone divine sono identiche tra loro per riguardo all'essenza e distinte per

riguardo alle processioni, alle proprietà; onde l'assioma: « Diversitas relationum tollit contradictionem » (cfr. S. th. I, 28, 3). Inoltre l'obiezione razionalista parte da misure terrene e le applica *tali e quali*, e non in modo analogico, a Dio; gravissimo errore questo dal punto di vista teologico. Al massimo il razionalista può affermare di conoscere le possibilità dell'ordine *naturale*, ma dovrà ammettere, se egli è onesto e prudente, che le possibilità dell'ordine *soprannaturale* gli sfuggono; conseguentemente non si pronuncerà sulla possibilità o meno dei valori appartenenti a quest'ordine. La *ragione illuminata dalla fede* fa però un passo più avanti e riconosce, col Concilio Vaticano, che la verità naturale (che proviene dalla mente umana) e la verità saprannaturale (che proviene dalla fede) non si possono contraddire poichè sgorgano ambedue da un'unica fonte di vero.

E da ultimo, ecco l'obiezione principale. La Trinità delle Persone non distrugge l'assoluta semplicità dell'Essere divino? Rispondiamo che l'idea della Trinità, anzichè distruggerla, rende viva la nostra fede nella semplicità divina, la quale altrimenti ci apparirebbe rigida, indifferente, immobile. « Deus *est* quod habet ». La semplicità esclude la composizione, ma non dice carenza e povertà; non nega le perfezioni, ma importa che esse siano oggettivamente identiche all'Essere divino e non se ne distinguano che virtualmente. L'essenza divina è (in una obiettiva identità) l'eternità, l'immensità, l'infinità, l'immutabilità; è intelligenza e volontà, pensare e volere; è origine e relazione, Paternità, Filiazione, Processione; è Persona e sussistenza. E tutto questo è l'unico Essere divino considerato come *assoluto*. Tale Essere va pure considerato, in modo a noi impenetrabile — e qui sta il cuore del mistero — come *relativo*, ossia non solo come esistente in sè, ma anche come sussistente in tre Persone, e in modo siffatto che le tre Persone sono realmente distinte. Dio è pertanto uno dal punto di vista assoluto, distinto dal punto di vista relativo. La ragione profonda di ciò sta nella sua infinità e fecondità che sorpassano la nostra conoscenza. « Sufferat paulisper (homo) aliquid quod intellectus eius penetrare non possit, esse in Deo » (scil. quod in aliis rebus non videt, S. Anselmo, De Trin. 7).

§ 61. - Spiegazione analogica della Trinità.

Il mistero della Trinità, anche dopo la rivelazione, non può essere positivamente dimostrato. Tuttavia la ragione illuminata dalla fede, non solo è in grado di difenderlo dalle obiezioni, ma anche di concepirlo, esporlo e precisarlo nel senso della dottrina della Chiesa, onde giunge a sapere ciò che precisamente si deve credere al riguardo. Inoltre, servendosi di alcune analogie, può chiarire in certo qual modo il dogma.

La *prova* di questa affermazione va ricercata in tutto quello che abbiamo fin qui detto circa la Trinità. Tutto il trattatto della Trinità, tante volte redatto dopo i quindici meravigliosi libri di S. Agostino, nel quale l'alta Scolastica mostrò in modo sublime ciò che può la ragione illuminata dalla fede, non sarebbe mai stato possibile se la nostra affermazione non avesse fondamento. Chi legge le lunghe e minute spiegazioni dei Concili sulla Trinità, si convince

facilmente che la Chiesa non si limita a un puro fideismo, ma intende fornire una certa spiegazione, un'idea intelligibile del mistero che costituisce la base della vita e del culto cristiano. A questo proposito dobbiamo ancora esaminare due punti: la particolare terminologia e il valore delle ragioni di convenienza. Ai due punti aggiungeremo due note: l'una sulla Trinità nell'odierna teologia orientale, l'altra sulle figurazioni artistiche della Trinità.

1. Le regole pratiche della terminologia trinitaria. - All'inizio del trattato, spiegando le principali nozioni trinitarie, abbiamo dichiarato che non si può e non si deve spiegare il dogma trinitario, come d'altronde ogni altro dogma, se non usando il linguaggio consacrato dalla tradizione. S. Agostino osserva che noi cristiani non possiamo, come i filosofi, parlare arbitrariamente: « Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem » (Civ. 10, 23). Tutti i grandi teologi si sono impegnati, dopo S. Agostino e i Cappadoci, a creare questa terminologia trinitaria, e nessuno potrà negare che abbiano ben meritato di fronte alla fede e alla vita cristiana.

Ecco le principali regole *pratiche:* a) Tutte le espressioni e le frasi, attribuite alle Persone per riguardo alla natura, vanno usate solo al singolare (p. es.: Pater aeternus, Filius aeternus, ecc., sed *unus* aeternus, non tres aeterni). Viceversa le espressioni che non si attribuiscono che alle Persone devono essere al plurale, o almeno, se usate al singolare, non devono escludere il plurale come risulta chiaramente dalla dottrina delle processioni, relazioni, nozioni, proprietà.

b) Gli aggettivi e gli avverbi numerali non devono essere usati a designare la natura. Così non si dirà: « Deus triplex, ter Deus »; è tuttavia permesso « Deus trinus ». Il Concilio XI di Toledo: « (Trinitas) quae non triplex sed trina et dici et credi debet. Nec recte dici potest ut *in* uno Deo sit Trinitas, sed unus Deus Trinitas » (Denz. 278).

c) I sostantivi, poichè designano l'essenza, devono usarsi al singolare; gli aggettivi possono usarsi o sostantivati o no e, conformemente al senso che si vuole dare, si porranno al singolare o al plurale (S. th. I, 39, 3). Così ad es. fa il Simbolo Atanasiano: « Non tres *aeterni* sed unus *aeternus* » (agg. sostantivato) e poi: « Totae tres Personae *coaeternae* sibi sunt et coaequales » (agg. non sostantivato). Similmente il Later. IV: « Personae *coaequales* et coaeternae ».

d) Poichè l'essenza è oggettivamente identica alle Persone, le espressioni significanti distinzione non sono permesse se non si riferiscono alla proprietà personale; per questo fu censurata la frase « Deus in tribus personis distinctus » usata nel Sinodo di Pistoia.

e) È evidente che tutti i termini nozionali non possono riferirsi che alla Persona in questione e non all'essenza o ad un'altra Persona, p. es.: « Pater generat, ecc. ». I termini essenziali, invece, si possono attribuire a ciascuna persona, ma, anche qui, senza formale esclusione delle altre Persone, p. es.: « Filius est Deus, est sapiens », ma non: « Filius *solus* est sapiens ».

2. Le ragioni di convenienza. - Avvenuta la rivelazione della Trinità, la mente umana illuminata dalla fede può trovare ragioni di convenienza per il mistero. Ecco, in breve, le principali:

a) Si può anzitutto partire dall'assioma che « bonum est diffusivum sui ». Se è proprio di ogni essere buono comunicare la sua bontà ad altri, perchè non dovrà pure avvenire così in Dio che è sommamente buono? È conveniente che la somma bontà si comunichi in modo perfetto, senza limiti, eternamente, e non si accontenti della comunicazione limitata che si ha nella creazione del mondo. Una comunicazione infinita del suo essere ci sembra più conforme alla grandezza e alla gloria di Dio che una comunicazione imperfetta.

b) Una seconda ragione è quella che S. Gregorio Naz. presenta nella seguente forma. Contro gli Ariani che volevano provare la grandezza di Dio con la sola creazione, rispondeva: « È più glorioso essere Padre di un Figlio unico che comandare ad una moltitudine di schiavi » (Orat. 23, 7, Migne 35; 1160). E se Dio comunica la paternità agli uomini non deve esserne egli stesso privo.

c) Una terza ragione, sviluppata da Riccardo di S. Vittore prende come base l'amore. La vita vissuta in comunità, ossia nell'amore fra simili, è più bella e più sublime che non la vita solitaria. Ora l'amore o carità è « in alterum tendens », esige una « pluralitas personarum », e per essere perfetto occorrono tre Persone che si amino, poichè quando ve ne sono due sole si ha la « dilectio » ma non la « condilectio », o amore comune. Pertanto vi sono in Dio tre Persone che si amano (De Trin. 3, 17): la felicità e la gloria di Dio esigono la Trinità. « Communio amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis » (ivi 3, 14). * Per la valutazione di siffatta « ragione » si veda il Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 2691-2693. *

d) L'argomento psicologico di S. Agostino è il migliore (1). Ecco i punti principali della speculazione agostiniana. Mentre la teologia greca fa derivare la Trinità dal Padre, S. Agostino parte dall'unità dell'essenza divina e dice che le tre Persone sono quest'unica essenza, il Dio unico: « unus Deus est ipsa Trinitas » (C. Serm. Arian. 3; De Trin. 5, 8, 9). L'analogia o immagine umana dell'unica essenza è l'« una mens »; in luogo di « mens » si trova anche « vita ». In codesta « una mens » o « vita intellectualis » Agostino scopre la memoria, l'intelligenza, la volontà e nella coscienza immediata di sè, nella conoscenza cosciente di sè e nell'amore di sè scorge le tre immagini delle divine Persone. Fa vedere che questa *unità* e questa *trinità* si trovano in ogni mente umana, tanto nella psicologia del fanciullo quanto in quella del sapiente. Mostra inoltre (punto questo di grande importanza) che siffatta trinità ha una interna necessità poichè i tre elementi si postulano reciprocamente: lo stesso soggetto

(1) *M. Schmaus* nel suo pregevole studio, Die psych. Trin. des hl. August., Münster 1927, espone la storia della spiegazione psicologica delle divine processioni. La maggior parte degli Scolastici l'accettò, ma non fu l'unica spiegazione che ne diede il Medio Evo. Riccardo di S. Vittore, abbandonando la sentenza di S. Agostino, tenta di spiegare la pluralità delle Persone coll'amore di perfetta amicizia: l'amore esige la comunione con un altro, e un perfetto amore vuole la società di un terzo. La teoria di Riccardo passò nella *Summa* di Alessandro di Hales e venne amorosamente sviluppata da S. Bonaventura, che se in alcuni particolari subisce l'influenza di S. Agostino, in questo segue il Dottore africano assai meno di S. Tommaso. Attraverso S. Bonaventura la dottrina di Riccardo passa nella scuola francescana, la quale in altri campi eccelle per la sua fedeltà alle dottrine di S. Agostino. A poco a poco, particolarmente per l'autorità di S. Tommaso, la spiegazione psicologica conquistò una posizione pressochè unica, e a partire dal sec. XIII esercitò la sua influenza anche in Oriente. Così *Stolz,* Manuale theol. dogm. fasc. II, p. 66.

si *ricorda* (memoria) che pensa (intellectus) e vuole (voluntas); *pensa* che si ricorda e vuole; *vuole* ricordarsi e pensare: « Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur » (De Trin. 10, 11, 18).

Nella *deduzione logica delle Persone*, Agostino parte dal Padre considerato come esistente di per se stesso, come « principium sine principio ». Non procede come i Greci che considerano il Padre in quanto fonte della divinità, quasi una Persona assoluta, e ripongono il suo carattere personale più nella *agenesia* che nella personalità. Agostino invece, conseguente ai suoi princìpi, ravvisa questa personalità nella relazione, proprio come per le due altre Persone. Il Padre è una Persona costituita dalla relazione ed è precisamente costituito, come Persona distinta, dalla relazione col Figlio, come viceversa il Figlio è tale per la relazione col Padre. « Dicitur ergo relative Pater, idemque relative dicitur principium et si quid forte aliud; sed Pater ad Filium dicitur, principium vero ad omnia quae ab ipso sunt = Come dunque si dice relativamente Padre, così si può dire relativamente principio, ma Padre è detto relativamente al Figlio, mentre principio è detto relativamente a tutto ciò che da esso dipende » (De Trin. 5, 13, 14).

Similmente il grande pensatore africano respinge la concezione secondo cui il Padre sarebbe costituito dall'essenza considerata come alcunchè di superiore alle Persone. È evidente, infatti, che se l'essenza è una realtà allato alle Persone, si ha una quaternità che distrugge la Trinità. Al contràrio, in Dio, la coscienza di se stesso, la comprensione di se stesso e l'amore di se stesso sono necessariamente simultanei alla vita dell'essenza divina spirituale, senza nessuna prerogativa o superiorità da parte di checchessia; perciò vi è una eguale relatività di Persone, una eguale perfezione e una perfetta eguaglianza, cosa che S. Agostino non si stanca di ripetere: « Semper in invicem, neuter solus » (De Trin. 6, 7, 9; ecc.). Nel Figlio il Padre esprime nel modo più perfetto tutta la sua essenza. Se infatti la sua essenza è infinita è pure infinito il suo potere conoscitivo, sicchè tutto ciò che, come essenza, è vero e conoscibile trova nel Verbo la sua completa espressione. Per questo in Dio non vi è che *un* Verbo, *un* Figlio, non già molti. Nelle *creature* non si dà che una partecipazione limitata (partecipatio, similitudo) all'Essere divino, ma nel Figlio v'è l'espressione completa, esauriente, l'essenza stessa divina nella identità numerica. Lo stesso dicasi della terza Persona. La forza dell'amore in Dio è grande quanto l'essenza e la conoscenza, sicchè abbraccia tutta la bontà di Dio nella sua infinità; questa bontà non è più grande dell'amore e l'amore non è ad essa inferiore. Se si aggiunge ancora che i risultati o prodotti della conoscenza (Verbo) e dell'amore (Spirito), che Dio ha di se stesso, non sono realtà labili e di precaria esistenza, come gli atti spirituali dell'uomo; che cioè non sono accidentali, ma sostanziali, che sono l'*unica* sostanza divina e, come essa eterni, permanenti, ininterrotti, necessari, e che, di conseguenza, non è giammai possibile pensare ad una Persona senza pensare le altre due, si hanno tutti gli elementi della teologia trinitaria di S. Agostino. * Un'ottima sintesi, con approfondimento delle cose dette in questo secondo punto, si può trovare in *Garrigou-Lagrange,* De Deo Trino et Creatore, Torino 1944, pp. 43-51: Quid a S. Augustino accepit S. Thomas quoad intelligentiam huiusce misterii. *

3. La Trinità nella odierna teologia orientale. - I teologi e i filosofi della Chiesa orientale tornano a preoccuparsi del mistero trinitario. Prova ne siano le larghe trattazioni elaborate dai dotti teologi e filosofi *Giorgio Florenskij* e *Sergio Bulgakov*. * Il primo, sacerdote, forse ancora vivente nella Russia sovietica, parla della Trinità nel suo libro « Colonna e fondamento della verità » (1914) ristampato a Berlino nel 1929, un vol. in 8.o di pp. 812; il secondo, pure sacerdote, morto a Parigi nel 1944, ha scritto, tra l'altro, una grande trilogia teologica il cui secondo volume tratta della Trinità. Questo volume è tradotto in francese col titolo « Le Paraclet », 382 pp. Aubier, Paris 1946. Ambedue i pensatori si ispirano alla corrente *sofianica* inaugurata da Soloviev († 1900). Si veda l'art. di Schultze nella rivista *Humanitas* 1946, pp. 222-230. * Altri autori sono citati da *Zankov* (Das orth. Christentum d. Ostens, pp. 42 ss.). Lo stesso Zankov scrive: « Nella dottrina della S. Trinità il cristianesimo ortodosso dimostra, già fin dall'epoca antica, una originalità spiccata. Questa dottrina, a cui è rimasto fedele, è sempre stata la sua gloria ». « Due sono i punti della dottrina trinitaria che assorbono particolarmente l'attenzione degli ortodossi: 1) il problema dell'unità nell'amore in rapporto con la vita interiore unica della Trinità, 2) l'importanza teorica e pratica (teologica e popolare) della Trinità tanto nei suoi rapporti con la Redenzione operata dall'azione unica della Giustizia (il Padre giudice), dell'Amore (il Figlio redentore) e della Santità (lo Spirito Santo consumatore), quanto nella vita intima di Dio, uno e trino, che con la Redenzione si manifesta al di fuori, tra gli uomini » (ivi p. 42).

Dello Spirito Santo dice: « La Chiesa ortodossa ha pure un'idea viva e un amore ardente per lo Spirito Santo ». Essa vuole essere « una Chiesa pneumatica » e lo è di fatto « per la sua fede nello Spirito Santo ». Lo Spirito è « il principio vivente, l'anima della Chiesa; ne è il Paraclito, il rappresentante di Cristo; è il consumatore dell'opera della redenzione, della rigenerazione e della santificazione dell'uomo. Nella Chiesa e per mezzo dei misteri (sacramenti) scaturiscono tutti i doni dello Spirito Santo, tutti i fiotti della grazia divina. Dallo stesso Spirito noi riceviamo le forze divine per la nostra vitalità spirituale e creatrice, personale e sociale. Per tal modo la caratteristica e l'importanza della concezione ortodossa dello Spirito Santo sta nel fatto che essa, mentre si mantiene retrospettivamente sul terreno antico della rivelazione (e della Chiesa primitiva), guarda anche verso il futuro ed ha la certezza dell'azione creatrice dello Spirito per tutti i tempi avvenire ». Qui Zankov pensa all'evoluzione della Chiesa attuale verso una Chiesa puramente giovannea, che sarà retta solamente dallo Spirito Santo (2).

(2) « *Il concetto moderno della Chiesa* tra i cristiani orientali separati, specialmente tra i Russi, inclina al platonismo nell'esasperato rilievo dato allo spirituale, p. es. all'amore e alla libertà, e nella sottovalutazione del corporeo, del giuridico. Come nell'antropologia platonica, così anche nella moderna ecclesiologia orientale la connessione organica di corpo e anima non è rettamente compresa. L'accento è messo unilateralmente sullo spirituale, invisibile, divino; e la mediazione umana per mezzo dell'ufficio dottrinale, sacerdotale, pastorale è ricacciata a un posto molto secondario. Perciò si è potuto affermare che il concetto orientale di Chiesa è caratterizzato da una certa tendenza al monofisismo.

Veramente è difficile determinare se il rilievo dato all'idea di Chiesa come Corpo mistico di Cristo, in opposizione all'idea di Chiesa quale società visibile governata gerarchicamente, sia soltanto una conseguenza logica dello scisma, o sia

« Nelle concezioni religiose orientali, scrive *Joh. Hollnsteiner*, il "terzo regno", il regno dello Spirito Santo, ha una grande importanza. Secondo questo modo di vedere, l'epoca che va fino alla nascita di Cristo è attribuita particolarmente al Padre; quella che va dalla nascita di Cristo a noi, alla seconda Persona divina; l'epoca futura, allo Spirito Santo. D'altra parte una analoga concezione è da molto tempo corrente nei teologi occidentali, specie nei mistici » (!). * L'enciclica « Mystici Corporis » di Pio XII respinge l'artificiosa distinzione e opposizione tra una cosiddetta Chiesa giuridica o Chiesa di Pietro e una Chiesa della carità o Chiesa di Giovanni: « Nessuna vera opposizione o ripugnanza può esistere tra la missione invisibile dello Spirito Santo e l'ufficio giuridico che i Pastori e i Dottori hanno ricevuto da Cristo. Che anzi queste due realtà si completano e perfezionano a vicenda (come in noi il corpo e l'anima) e procedono da un solo identico Salvatore, il quale, quando alitò sugli Apostoli, non solo disse: "Ricevete lo Spirito Santo" (Giov. 20, 22), ma comandò anche a voce alta: "Chi ascolta voi ascolta me" (Lc. 10, 16) ». A.A.S. 1943, p. 225. *

Nel catechismo greco-ortodosso di Cost. Gallinikos, 1928, p. 15, si legge: « Dio è chiamato "Padre" non in senso morale come nel "Padre nostro", ma in senso dogmatico, come Padre naturale del N. S. Gesù Cristo, suo Figlio unico. Secondo la fede cristiana Dio è unico nell'essenza e nessuno è uguale o simile a lui; ma in se stesso è uno e trino per riguardo alle Persone o sostanze (!). Nella nostra liturgia cantiamo: "Adoro Padre, Figlio e Spirito Santo, una Trinità consustanziale e indivisibile". Questo è il fondamento sul quale s'erge l'intero edificio dogmatico della nostra fede ». Il « Filioque » viene respinto come umana interpolazione nella dottrina della Scrittura. Ma allora si dovrebbe anche respingere l' ὁμοούσιος che pur tuttavia è difeso con estrema fermezza.

* **4. La Trinità nell'arte.** - Dal volume di Luigi Ciappi, « I dommi della fede nel magistero dell'arte », Istituto Beato Angelico, Roma 1945, pp. 29-31, riportiamo quanto segue:

a) *Figurazione d'aspetto triteistico.* È la prima che si riscontri nella storia dell'arte cristiana, quale tentativo il più diretto e adeguato di rappresentare il grande mistero. Dal sec. X al XVI, si hanno esemplari in lavori di pittura, miniatura e scultura ove le tre divine Persone, compaiono tutte in sembianze umane, ciascuna riconoscibile dai propri attributi o, per dir meglio,

dovuto a influssi protestanti, ovvero dipenda semplicemente dall'indole propria degli orientali.

È un fatto, in ogni modo, che non solo vari teologi russi laici, come Komiakov, Soloviev, Berdiaev, Bulgakov (poi sacerdote), ma anche rappresentanti della teologia che potrebbe dirsi ufficiale, come Akvilonov, hanno sviluppato di preferenza la verità di fede della Chiesa come Corpo mistico di Cristo.

Una caratteristica inoltre, del nuovo pensiero ecclesiastico russo, è che la Chiesa viene prima di tutto considerata escatologicamente, vale a dire nella sua consumazione all'al di là, e che tutto quanto è temporale, in prima linea l'ordinamento giuridico, autoritativo, rimane molto nell'ombra. La Chiesa apparisce perciò come il regno assolutamente universale di Dio, regno al quale appartengono non solo tutti gli uomini, ma, secondo alcuni di questi ecclesiologi, anche tutti gli angeli, anzi tutta la creazione, l'intero cosmo: stelle e piante e animali ». *B. Schultze*, nel vol. Incontro ai fratelli separati di Oriente, Roma 1945, pp. 196-198.

da simboli caratteristici della loro qualità. Così il Padre, principio primo di tutte le cose sorregge il mondo; il Figlio ha nella mano la Croce; lo Spirito Santo ha ai suoi lati una colomba o sorregge il libro della Scrittura, di cui è, per eccellenza, l'ispiratore. La comune dignità divina è indicata dalla corona regale che poggia sul capo d'ognuna delle tre divine Persone; l'unità di natura da un solo manto che le avvolge. Degni di menzione sono i seguenti esemplari: *Miniatura,* nel *manoscritto di S. Dunstano,* arc. di Canterbury, morto nel 908; Merano (Tirolo), *SS.ma Trinità,* nella chiesa parrocchiale; S. Corbiniano (Val Pusteria, Tirolo).

È evidente che tale raffigurazione per quanto la più completa e ricca di motivi dal lato artistico, dovette apparire pericolosa sotto l'aspetto religioso, perchè insinuante idee triteistiche, quasi che le tre divine Persone non comunicassero in un'identica natura, ma formassero tre dii distinti. Inoltre, nessun motivo biblico poteva giustificare la figurazione umana dello Spirito Santo. Ecco perchè il Pontefice Benedetto xiv, con la Cost. del 1 ott. 1743, proscriveva simili immagini.

Preclusa la via a tali raffigurazioni si cercò, fin dal sec. xiv di sostituire un modello ove le tre Persone comparissero emananti l'una dall'altra o, per lo meno, aventi l'identica natura, pur nella distinzione delle Persone. Ciò doveva essere suggerito dall'aspetto di tre volti o tre teste, in tutto simiglianti, innestate o strettamente congiunte ad un sol corpo. Modelli del genere prevalsero in Francia, ed ebbero poi larga diffusione in Slavonia, Polonia, Russia e, più rari, in Germania. In Italia, ne riscontriamo alcuni artisticamente assai pregevoli: *Donatello* (scuola) a Firenze, Palazzo di parte guelfa; *Fra Bartolomeo della Porta* a Firenze, Uffizi; *Andrea del Sarto* a Firenze, Fregio nel Cenacolo di S. Salvi. Ma nemmeno tale tentativo doveva incontrare l'approvazione ecclesiastica. S. Antonino, arciv. di Firenze, e poi il Pont. Urbano viii con bolla dell'11 agosto 1678, si dichiararono contrari e proscrissero tali immagini come facili ad essere male interpretate.

b) *Figurazioni ortodosse, realistico-simboliche.* Ne diede il prototipo Suger, abate di Saint-Denys, in Francia, facendo eseguire nella sua chiesa una vetrata con l'Eterno che sostiene Cristo in Croce, mentre lo Spirito Santo aleggia tra il Padre e il Figlio. Tale modello, insieme all'altro del Cristo morto abbandonato sul grembo del Padre, ebbe grande successo. In Italia abbiamo, fra gli altri, i seguenti esemplari degni di nota: *Masaccio* in S. Giovanni Valdarno; *Della Robbia* a Firenze, chiesa di S. Trinita; *M. Albertinelli* a Firenze, Galleria antica e moderna; *A. Baldonetti* a Firenze, ivi; *Perugino* a Roma, Stanze di Raffaello; *Sodoma* a Siena, chiesa di S. Martino; *Tintoretto* a Torino, Pinacoteca; *Rubens* a Mantova, Accademia Virgiliana.

Meritevole di speciale menzione è il tentativo di esprimere il *Filioque,* la processione cioè dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, la quale nelle figurazioni precedenti, o non aveva avuto alcun rilievo od era sembrata piuttosto compromessa nella collocazione della colomba tra il Padre e il Figlio, secondo il racconto biblico, della scena del battesimo. Il merito risale ad un pittore ignoto del sec. xiv, nella chiesa dell'Abbazia di Grottaferrata. Il Padre ha nel suo grembo il Verbo sul petto del quale è raffigurato lo Spirito Santo.

c) *Figurazioni incomplete nelle scene dell'Annunciazione e del battesimo di Gesù.* Modelli di questo genere se ne incontrano ovunque. Essi risalgono alla più antica arte bizantina. La mano del Padre e la colomba appaiono per

la prima volta nel codice siriaco del monaco Rabbula, dell'anno 586 (Firenze, Bibl. Laurenziana). In Occidente compaiono i primi esemplari nel sec. IX.

d) *Raffigurazione completa della SS. Trinità nell'Incoronazione della Vergine.* Ecco i modelli più insigni: *Holbein* ad Augsburg, Galleria. Le tre divine Persone col nimbo crociato; il Padre incorona la Vergine genuflessa ai suoi piedi; il Figlio sorregge il mondo; lo Spirito Santo ha nella destra lo scettro. *Jean Foucquet* (miniatura). Padre e Spirito Santo seduti in trono, benedicenti, mentre il Figlio, sceso in mezzo all'aula regia, di fronte al Padre incorona la Madre umilmente genuflessa ai suoi piedi. *Hans Baldung* nella cattedrale di Friburgo in Brisgovia. Padre e Figlio, incoronati, pongono sul capo della Vergine, collocata nel centro, la corona, mentre lo Spirito Santo si libra in alto in forma di colomba.

e) *Simboli trinitari.* Nei primi tempi del cristianesimo fu preferito a quanto sembra, il *triangolo.* Nel Medio Evo compaiono forme bizzarre di uomini o animali, disposte a triangolo. Talvolta nel mezzo del triangolo lumeggia l'occhio dell'Eterno, dell'Onnisciente. Nei sec. XIV e XVI troviamo *tre cerchi incrociati, tre pesci, tre aquile* o *tre leoni.*

Il simbolo dei tre cerchi, più che nella pittura, aveva già ricevuto la sua esaltazione più bella nella poesia di Dante:

> Nella profonda e chiara sussistenza
> dell'alto Lume parvermi tre giri
> di tre colori e d'una contenenza;
> e l'un dall'altro come Iri da Iri,
> parea reflesso, e 'l terzo parea foco
> che quinci e quindi igualmente si spiri.
> Oh, quanto è corto il dire e come fioco
> al mio concetto! E questo, a quel ch'i' vidi,
> è tanto, che non basta a dicer «poco».
> O luce etterna che sola in te sidi,
> sola t'intendi, e, da te intelletta
> ed intendente te, ami e arridi!
> Quella circulazion che sì concetta
> pareva in te, come lume reflesso,
> dalli occhi miei alquanto circunspetta,
> dentro da sè, del suo colore stesso,
> mi parve pinta della nostra effige;
> per che 'l mio viso in Lei era messo.
>
> *Paradiso,* XXXIII, 115-132. *

Conclusione del trattato

1. Per la vita spirituale. - *S. Agostino* conclude la sua grande opera sulla Trinità con un profondo ringraziamento a Dio e un'umile preghiera per ottenere ulteriore luce. Là ove Dio gli ha aperto egli è entrato, là ove misteriosamente ancora è chiuso egli picchia supplicando affinchè gli sia aperto. Il motivo di tutti i suoi scritti, quando egli incontra difficoltà intellettuali è la invocazione: « Concedimi di comprendere ciò che hai rivelato ». La sua sincera professione di quella fede, che con la grazia di Dio ha seguito fin qui e conti-

nuerà a seguire: « *Meminerim* tui, *intelligam* te, *diligam* te », conferisce un'impronta trinitaria a tutta la sua vita spirituale, che sarà « Dei memoria, intelligentia, amor ». *Sant'Anselmo* ricalca tale pensiero: « Emerge (dal dogma) che la creatura ragionevole nulla deve più ardemente cercare che di perfezionare in sè mediante la sua attività libera, questa immagine naturale della Trinità... impegnarsi cioè a *ricordare* (memoria), a *capire* (intelligentia), ad *amare* (amor) il Bene Supremo » (Monol. 68).

Circa il mistero della *Trinità immanente* fu detto « magis venerandum quam inquirendum »; tuttavia il cristiano deve mettere ogni impegno per acquistare una relazione particolarmente intima di fede e di vita con ognuna delle tre divine Persone, come si sono esteriormente *rivelate* a noi. Intimità col Padre che, con la sua onnipotenza ci ha tratti dal nulla e, nel suo piano di eterna sapienza, ci ha a lui ordinati. Intimità col Figlio che ha ristabilito e rinnovato, col suo amore redentivo, la nostra unione col Padre spezzata dal peccato. Intimità con lo Spirito Santo, che è lo Spirito del Figlio e che, con l'azione della sua grazia, fa passare Cristo e la sua opera, dalla lontananza storica, nell'attualità della nostra esistenza, conducendoci così al Padre. La Chiesa ci invita a queste considerazioni nella liturgia di ogni domenica, nell'amministrazione dei sacramenti, nelle sue preghiere, e, finalmente, nella « commendatio animae » dicendo: « Proficiscere, anima christiana, de hoc mundo, in nomine Patris omnipotentis, qui te creavit; in nomine Jesu Christi Filii Dei vivi, qui pro te passus est; in nomine Spiritus Sancti, qui in te effusus est ».

* Vivendo intensamente la vita cristiana nello spirito e nella pratica della Chiesa si acquista una profonda intelligenza, non tanto in parole e in concetti, quanto in dilatazione e in luce vivente, del mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. « Nella piccola via dell'infanzia spirituale, nell'adesione alla Chiesa, nella dedizione al prossimo, vi sono tesori di teologia. Gesù Cristo stesso ci ha insegnato il mistero della Trinità più con i suoi atti che con le parole. Almeno così appare. Nel Vangelo le formule trinitarie sono rare, ed esplicita non c'è che quella del battesimo in Matteo. Gli altri insegnamenti sono spiegazioni che egli dà circa la propria condotta o circa la condotta che richiede dai suoi, poichè è tale condotta che forma la parte principale del suo messaggio. Dinanzi ai dodici egli ha costantemente agito, se così si può dire, in funzione della Trinità, in un modo cioè che presuppone ed implica la Trinità. Davanti a Dio egli ha sempre assunto naturalmente e visibilmente, l'atteggiamento del Figlio di fronte al Padre, l'atteggiamento di chi tutto riceve dal Padre, l'atteggiamento di chi si abbandona in tutto ad un Altro, a Colui che l'ha fatto. Col fascino del suo esempio e la forza della sua grazia, più ancora che con le parole, egli fa penetrare a poco a poco, nell'anima dei suoi, un atteggiamento simile verso il Padre, di confidenza in lui, di amore verso di lui, amore soprannaturale, totale. Proprio questo atteggiamento, sotto l'azione dello Spirito, ha fatto comprendere ai discepoli ciò che significavano le parole, ciò che supponeva la loro vita, e ha condotto la rivelazione portata da Cristo alla formula dogmatica data poi dalla Chiesa.

Lo stesso vale per noi. Ciò che deve darci l'intelligenza viva del dogma trinitario, è, senza dubbio, la meditazione delle formule di Nicea e di Costantinopoli, delle spiegazioni teologiche di S. Gregorio, di S. Agostino, di S. Tommaso e di tutto quello che la tradizione ha detto sulla vita intima di

Dio, ma è anche e soprattutto la maniera di agire che la Chiesa ci raccomanda, l'atteggiamento di figli adottivi, la vita di fede, di speranza e di carità che, in Cristo, ci unisce al Verbo e mediante il Verbo a colui che è nostro Padre e a colui che è il nostro Spirito ». *É. Mersch,* La théologie du Corps mystique, II, p. 161. *

2. Per la predicazione. - Non sarà inutile ricordare che il divino mistero della Trinità deve sovente formare l'argomento della catechesi cristiana. Sembra che in proposito i predicatori dei primi tempi del cristianesimo e dell'età apostolica ci abbiano di molto sorpassato. * Ma essi esponevano il mistero seguendo un metodo *storico,* quello della rivelazione stessa, in cui le tre divine Persone sono presentate in strettissimo rapporto con l'economia della salvezza. Là abbiamo « il racconto di un fatto più che l'esposizione di una dottrina », dice Lebreton, il grande storico del dogma della Trinità. Se la nostra predicazione seguisse questo metodo, piuttosto che quello speculativo metafisico, in cui la Trinità è considerata avulsa dall'economia della salvezza, non sarebbe più facile, più concreta e più efficace? Come aiuto alla preparazione di una siffatta predicazione può servire l'*introduzione* al presente trattato e la lettura di Gratry con la quale terminiamo. Inoltre *Lebreton,* Le Dieu vivant, Paris 1924. *

Lettura. - *L'amore, via alla fede nella Trinità.* - « Si arriva alla fede viva di questo mistero quando si porta nel cuore la divina carità, perchè allora lo si porta in sè. Nel mondo dei corpi noi vediamo le vestigia di questo mistero. Nel mondo degli spiriti noi ne vediamo una fredda immagine che il ragionamento svolge ai nostri occhi punto per punto. Nel mondo della carità lo portiamo in noi stessi. E qui incontriamo per guida il Cristo stesso.

Ecco ciò che il Cristo ha detto circa le tre Persone divine e la loro dimora in noi. State attento, poichè ogni parola è una sorgente di luce, e tutte le parole di questo bel testo, in qualche modo, non sono che una, tanto esse racchiudono la medesima idea: "Se voi mi amate, osservate i miei comandamenti: ed io pregherò il *Padre* perchè vi dia un *altro consolatore* che viva eternamente in voi". "Lo *Spirito di verità,* che il mondo non può ricevere, perchè non lo vede e non lo conosce, voi lo conoscerete, *perchè egli abiterà con voi e sarà in voi"*. "Io non vi lascerò orfani, ritornerò a voi". "Ancora poco tempo e il mondo non mi vedrà più; ma voi mi vedrete, perchè *io vivo e voi vivete"*. "In quel giorno voi saprete che *io sono nel Padre mio e che voi siete in me e io in voi"*. "Colui che ascolta le mie parole e le osserva, quegli è che *mi ama;* e *chi mi ama sarà amato dal Padre mio,* ed io pure l'*amerò* e mi *manifesterò* a lui".

Giuda (non l'Iscariota) gli disse: "Signore, perchè ti manifesterai a noi e non al mondo?" Gesù gli rispose: *"Se qualcuno mi ama,* osserverà la mia parola, e il *Padre mio* l'amerà, e verremo *in lui e faremo in lui dimora"*. "Colui che non mi ama non osserva la mia parola, eppure la parola che ascoltate non è *mia,* ma del *Padre* che mi ha inviato". "Io vi ho detto queste cose mentre resto con voi; ma lo *Spirito Santo, il Consolatore, che il Padre invierà in mio nome,* egli vi insegnerà ogni cosa e vi suggerirà tutto quello che io vi ho detto » (Giov. 14, 15-26).

— È bello!

— No, non si possono abbastanza penetrare queste incomparabili parole: non abbiamo abbastanza luce nell'intelligenza, non abbiamo abbastanza amore nel cuore per scorgervi ciò che vi vedrebbero anime più luminose e più amanti. Il divino maestro che parla, non cerca di inculcare una formula nell'anima; ma racconta la vita della santa Trinità nelle anime e fra di loro.

Vedete questa uguaglianza, questa società, questa vita comune del Padre, del Figlio e dello Spirito, e questa vivente e perpetua circolazione dall'uno all'altro? Essi sono insieme; vivono insieme; si domandano, si pregano, si ascoltano, si ispirano, si mandano (ben inteso che il Padre non può mai dirsi "inviato") e si obbediscono mutualmente; si manifestano l'uno l'altro: vogliono insieme; dicono insieme le stesse parole; amano insieme. Sono visibili insieme per coloro che amano, invisibili per coloro che non amano. Vengono insieme in coloro che amano uno di essi. Non vengono che in coloro che amano.

Quando si ama il Verbo incarnato, si opera bene; quando si opera bene, il Padre ci ama, il Figlio manifesta il Padre e manifesta se stesso; il Verbo prega il Padre, il Padre invia lo Spirito in nome del Figlio, e lo Spirito vivifica in noi tutte le parole del Figlio, che sono le parole stesse del Padre.

Si vive allora, e vivendo si conosce ciò che vive, cioè Dio nella sua eterna società. Lo si conosce perchè lo si porta in sè. Questo è vivere. Vivere è essere, come Dio e con Dio che è la vita, molti in uno.

"Se qualcuno mi ama, dice Gesù Cristo (ritorno al testo per meditarlo meglio) io pregherò il Padre mio e il Padre mio, in mio nome, gli invierà un altro Consolatore, lo Spirito Santo. In quelli che amano, sarà il Padre mio; io pregherò; lo Spirito Santo verrà, ma non in quelli che non amano. Io sono nel Padre mio ed il Padre mio è in me. Lo Spirito Santo viene dal Padre che l'invia, viene da me, poichè viene in nome mio, per la mia preghiera. Noi siamo insieme nell'anima che ama, nell'anima che vive: lo Spirito Santo ripete le mie parole nelle anime, come io ripeto le parole del Padre mio. Il Padre mi invia; il Padre ed io inviamo lo Spirito Santo. Noi usciamo dal Padre, io e lo Spirito; il Padre mio ci invia a coloro che amano; egli è con noi: io mi manifesto a loro e manifesto il Padre manifestando me stesso, e lo Spirito Santo rinnova nei cuori questa manifestazione".

Notate ora questo: il Cristo dice, parlando agli uomini: "Voi siete in me ed io in voi": egli si paragona, come uomo, agli altri uomini, ed esprime una specie di uguaglianza in questo rapporto, che consiste nell'essere uno. Altrove egli dice, parlando degli uomini al Padre suo: "Che essi siano uno, o Padre mio, come noi siamo uno!" (Giov. 17, 22).

Queste ultime parole sono una comparazione formale, uscita dalla bocca stessa di Gesù Cristo. Il Cristo paragona l'unione di parecchie anime all'unione delle Persone della Santissima Trinità. Egli paragona la società dei cuori all'eterna e consustanziale società.

Questo è il cuore stesso del cristianesimo: "Che essi siano uno, o Padre, come noi siamo uno!"

Così, credete, se si amasse, se si andasse verso lo scopo della società ideale, l'amore e l'unità, se si amasse Dio e i propri fratelli, si crederebbe alla Trinità; si crederebbe alla pluralità delle persone e di cuori nell'unità, mistero del quale si porterebbero in sè due immagini e la realtà.

E prima di tutto la realtà, perchè Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo,

sarebbero in noi. Poi due immagini, l'una sempre un po' solitaria e deserta, quella di cui il Cristo non ha parlato, che è noi stessi, il nostro verbo e la nostra volontà; l'altra vivente, popolata ed animata, quella di cui parla il Cristo, che è la società e la pluralità delle anime, che la nostra anima raggiungerebbe nell'amore e nella comunione.

Si ignora ancora che le anime si toccano e si portano, si sentono e si penetrano da un capo all'altro del mondo, come dice Fénelon, e che la grande parola apostolica e primitiva: "Essi non avevano che un cuore e un'anima sola" è una celeste ed adorabile verità, la stessa dell'ultimo voto del Cristo: "Che essi siano uno, come noi siamo uno". Ahimè! immersi nelle tenebre e nella prigione dell'egoismo, noi vi languiamo solitari: noi non vediamo, non intendiamo, non sentiamo nulla degli altri cuori. Noi siamo soli e tuttavia schiavi! Siamo soli e non abbiamo nemmeno la libertà del deserto. Sono schiavo, perchè lo spirito degli altri, la volontà degli altri che non sanno penetrarmi e che io non so penetrare, mi impigliano in tutti i sensi come legami innumerevoli e invincibili catene, mentre io, io non sono per gli altri, per ogni volontà e per ogni pensiero, che ostacolo, intralcio, contraddizione. Siamo schiavi e tuttavia siamo soli! Io sono solo, sebbene incatenato sotto la contraddizione e la resistenza altrui, poichè non sento nel mio fratello che una forza dura, un corpo impenetrabile, attraverso il quale non posso nè vederlo, nè essere visto da lui.

Cosicchè, per l'isolamento, notate bene, le nostre personalità si indeboliscono. Perchè non siamo uno, siamo appena. Ciascuno di noi vale poco, perchè non siamo uniti. Vi sono poche persone umane! Non si incontrano sulla faccia della terra che uomini nulli, ridotti a niente dall'isolamento e dalla separazione. Vi sono pochi uomini, perchè l'umanità è dispersa. Ci sarebbero più uomini, e noi saremmo più numerosi, se potessimo non essere che uno. L'unità dunque, l'unità, negli spiriti liberi, chiama il numero, e il numero chiama l'unità.

Le anime sono semplici; sono dei punti nel mondo degli spiriti, e la stessa geometria terrestre sa benissimo che quanti punti si vogliano non possono formarne che uno. Questa specie di unità, che non è solitudine, questa specie di moltitudine, che non è divisione, è ciò che S. Tommaso d'Aquino chiama l'unità e la moltitudine trascendente; è quella della quale Bossuet dice: "L'unità e molteplicità non sono così incompatibili come si pensa". Ciò che permette a S. Ilario di Poitiers di dire: "Il nostro Dio non è solitario, benchè egli sia uno".

— Tutto ciò è bello ed io vorrei credervi.

— Volete il mezzo pratico per arrivare alla fede nella santa Trinità?

— Sì.

— Ebbene, fate ciò che dice la sacra Scrittura: "Fatti animo e diventa uomo". Siate forte; dominate voi stesso; il bene che conoscete fatelo; siate coraggioso, laborioso, continente, temperante: sappiate agire e soffrire fortemente, come dicevano i romani. Allora la vostra anima che, per così dire, non era, sarà. Sarà l'immagine e il frutto del Padre. La vostra anima sarà perchè ci saranno in essa dei fatti viventi e degli atti liberi. Il vostro sforzo ha dato alla vostra anima un grado di personalità che prima non aveva. Voi sarete uomo per lo sforzo e il coraggio. Ed è questo che Dio vuole. Egli vuole che l'uomo, in un certo senso, sia per se stesso come Dio.

E non appena la vostra anima sarà, voi vedrete levarsi in voi una gran luce, in presenza della quale la vita passata vi sembrerà tenebre. "Il sole dell'intelligenza non si è ancora levato su di loro", dice la sacra Scrittura parlando dei malvagi. Ecco che questo sole comincia a sorgere su di voi.

E questa luce non sarà la luce maledetta di cui Bossuet dice: "Infelice la conoscenza sterile che non si volge ad amare e si tradisce da sè!" La vostra luce sarà vivificante. Il fuoco sacro, l'amore di Dio, e dei vostri fratelli procederà, come lo spirito di Dio, dalla vostra forza e dalla vostra luce. Voi comprenderete la vita, la fatica, la morte del Cristo, e riceverete il suo spirito nell'anima vostra, ridivenuta immagine di Dio. In questo amore non sarete più solo, entrerete nella santa comunione della Chiesa cattolica, nell'assemblea universale di Dio, e nella società delle anime che si toccano nell'amore e nella comunione. Non sarete più disperso, ma unito ai vostri fratelli, uni in molti, come le persone divine sono uno.

E quando voi sarete molti e non più un'anima solitaria, credete che Dio stesso non sarà in voi? "In verità, dice Gesù Cristo, allorchè due o tre si uniscono nel nome mio sulla terra, io sono in mezzo ad essi". Dio stesso sarà in voi: la vostra anima lo porterà, come gli specchi ardenti quando guardano il sole, portano in essi l'immagine reale dell'astro che vivifica il mondo.

È così che si portano in sè due immagini e la realtà dell'eterno mistero, e che vi si crede ». *A. Gratry,* La filosofia del Credo, pp. 92-98, ed. Ezio Cantagalli, Siena 1936.

LIBRO SECONDO

LA CREAZIONE

Studiato Dio in se stesso, dobbiamo trattare della sua azione esterna, la cui opera prima e fondamentale è la creazione. Essa è la base e la condizione di tutte le altre azioni di Dio, che culminano nella comunicazione della sua vita alle creature ragionevoli, chiamate a vivere eternamente con lui. Evidentemente si deve distinguere l'atto divino creatore (creatio activa) dalle cose create (creatio passiva). Il trattato della creazione si divide perciò in due sezioni. A sua volta l'atto creatore può venire distinto logicamente, considerandolo nel suo inizio, nella sua durata e nel suo fine, il che dà origine ad una nuova divisione: 1. La *creazione* propriamente detta; 2. la *conservazione;* 3. La direzione o il *governo* del mondo per condurlo al suo fine ultimo.

Lettura. - *Il senso misterioso della creazione.* - « Se l'idea di creazione è rimasta pressochè ignorata al di fuori della tradizione ebreo-cristiana, e se ancora essa rimane quasi inassimilabile per una filosofia razionalista, ciò è accaduto di fatto perchè resta enigmatica per chiunque non vada al di là di un semplice problema di potenza e di causalità, senza considerare le segrete intenzioni di una Provvidenza, non solo intelligente ed organizzatrice di una natura ben ordinata in se stessa, ma infinitamente caritatevole verso le sue creature. Quando S. Giovanni dichiarava, per riassumere tutta la Buona Novella, di gran lunga superiore a tutte le altre concezioni: *nos credidimus caritati,* significava con ciò che il privilegio incomparabile del cristianesimo è la rivelazione e l'attuazione di quell'ordine superiore che l'apostolo chiama la filantropia divina. Dio ha tanto amato il mondo che gli ha dato il suo unico Figlio, affinchè, essendosi il Verbo eterno fatto uomo, l'uomo potesse venire realmente adottato, divinizzato da questo Mediatore. Si sono talvolta contrapposte due interpretazioni della tradizione cristiana e del suo centro di equilibrio: teocentrismo, che riporta tutto al principio divino; antropocentrismo, che riporta tutto, e Dio stesso, all'elevazione di grazia e moltiplica in qualche modo la vita divina. Queste due prospettive non devono punto essere contrapposte, perchè, se la prima è assoluta in sè e perfettamente sovrana, la seconda, che del resto la presuppone, è essa stessa essenzialmente inerente a tutto il disegno creatore.

L'enigma della creazione non trova dunque il suo significato che in un nuovo mistero, quello del destino delle creature spirituali, legate esse stesse a tutte le preparazioni dell'ordine universale, che formano i ripiani graduali di tutte queste ascensioni dei viventi e degli spiriti. Questo organamento progressivo, *compages rerum,* serve di condizione e di appoggio all'avvento di un

regno, che la Rivelazione chiama il Regno di Dio, il Regno del Padre celeste attraverso la storia totale che compongono insieme il piano provvidenziale e le peripezie prodotte dalla libertà degli spiriti creati, partecipanti colle loro opzioni al proprio destino. Ora tutto questo piano, in cui si dispiegano l'iniziativa creatrice e la partecipazione delle volontà create, procede inizialmente da una sola intenzione, che dobbiamo ormai prendere come luce per tutto il nostro cammino, come forza motrice e direttrice di tutte le nostre tappe, come il segreto supremo insieme di Dio e del mondo nelle loro mutue relazioni. Rammentiamoci dunque costantemente che l'universo è stato creato per attuare un libero e supremo disegno di amore; poichè, se abbiamo affermato nella Trinità ch'essa è, nella sua immutabilità feconda, il mistero dei misteri, possiamo ora dire della creazione che anch'essa racchiude il suo mistero dei misteri, quello della supernaturalizzazione delle creature: mistero di adozione, che solo dà un senso adeguato a tutto ciò che si prepara nel tempo e si consuma nell'eternità » (*M. Blondel,* La filosofia e lo spirito cristiano, vol. I, pp. 43-44, Ed. La Scuola, Brescia 1950).

PRIMA SEZIONE

L'ATTO CREATORE

CAPITOLO PRIMO

La creazione del mondo

§ 62. - L'atto creatore in se stesso.

Dio ha chiamato il mondo all'esistenza traendolo dal nulla; in altre parole, lo ha creato. - *E' di fede.*

Spiegazione. - La creazione del mondo è stata definita più volte. Essendo una verità specificamente cristiana la troviamo già nel *Simbolo degli Apostoli:* « Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terrae ». Contro gli errori del *panteismo* e del *dualismo,* il IV Concilio Lateranense dichiara: « Unum universorum principium, Creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium; qui sua omnipotenti virtute ab initio temporis utramque *de nihilo condidit creaturam,* spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam = Unico è il principio di tutto, Creatore di tutte le realtà visibili ed invisibili, spirituali e corporali; il quale per sua virtù onnipotente, al principio del tempo creò l'una e l'altra creatura, la spirituale e la corporale, cioè l'angelica e la terrestre, e di poi l'umana, commista, per così dire, di spirito e di corpo » (Denz. 428). Nell'epoca contemporanea, Günther, Hermes, il panteismo e il monismo, determinarono il Concilio Vaticano a definire nuovamente l'antica dottrina. Il canone decisivo di questo Concilio è così formulato:

« S. q. non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, *secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas*... a. s. = Se qualcuno non professa che il mondo e tutte le cose in esso contenute, e spirituali e materiali, sono state prodotte secondo tutta la loro sostanza da Dio, che le trasse dal nulla, sia scomunicato » (Denz. 1805). In tal modo la *nozione* di creazione, che deriva dalla Bibbia e fu elaborata dalla Scolastica, è stata incorporata alla definizione.

La parola « creare » (in ebraico bārā), come dimostreremo confutando le obiezioni, designa la « productio rei ex nihilo sui et subiecti », come dice la Scuola, o « secundum totam substantiam », come dice il Concilio, ossia la produzione della materia e della forma. Ogni « productio » è « ex nihilo sui » inquantochè la forma prodotta non esisteva ancora; ma soltanto nella creazione essa è anche « ex nihilo subiecti », inquantochè qui, e solo qui, manca pure la materia dalla quale e nella quale la forma potrebbe essere prodotta.

Non bisogna fraintendere l'espressione « ex nihilo ». La parola « dal nulla » non designa qualcosa *con la quale* Dio ha fatto il mondo, la causa materiale; anzi proprio questa causa si intende escludere. Il dogma vuol significare: Dio ha prodotto l'universo senza servirsi di nulla, con la sola sua volontà onnipotente. Dio è la causa assoluta, unica del mondo. Di conseguenza non può venirci opposto l'assioma che « dal nulla si fa nulla », perchè il mondo non ha per origine il nulla; esso non s'è prodotto da se stesso (sine causa efficiente), ma è stato prodotto da Dio.

Prova. - « In principio creavit Deus coelum et terram » (Gen. 1, 1). Le parole cielo e terra designano l'universo. La loro produzione è espressa in ebraico col verbo « bārā », che i Settanta traducono con ἐποίησεν, creavit. Se il verbo ha talvolta il senso di « fare », « fabbricare con una materia preesistente », il contesto, unitamente a tutto l'insegnamento biblico e all'interpretazione giudaica e cristiana, indica che lo si deve intendere nel senso più forte di « creare ex nihilo ».

Secondo la Bibbia Dio appare non come il modellatore dell'universo, ma come suo Creatore. « In principio », quando nulla ancora esisteva (nel senso assoluto), Dio creò il cielo e la terra. È vero che si cerca di attenuare il senso di « bārā », vocalizzandolo in « berō », e traducendo: « quando Dio fece il mondo », con l'intenzione di sottintendere, in questo versetto, una pretesa « creatio secunda » e di assimilarla alle cosmogonie pagane. Ma « volendo spiegare questa frase come una frase *subordinata*, si ha una costruzione impossibile che sopprime il movimento e la semplicità di questa potente espressione della Bibbia » (Böhl, Bārā als Terminus der Weltschöpfung, Festg. f. Kittel 1913, p. 57). D'altra parte la Bibbia non sa nulla delle cosmogonie pagane; Dio è ovunque il Signore della materia come delle sue svariatissime forme. Solo più tardi, dopo la produzione della materia, si può parlare di una « creatio secunda » a riguardo delle piante e degli animali, come pure dell'uomo. Ma per la luce (fiat lux) e per l'insufflazione dello spirito di vita (l'anima) nel corpo dell'uomo, si tratta nuovamente di una « creatio prima ». La Bibbia

non fa però simili distinzioni; si limita ad affermare che tutte le cose, senza eccezione alcuna, derivano da Dio nel loro essere e nella loro vita, e che ad una semplice creatura è tanto impossibile la « creatio secunda » quanto la « creatio prima ». Del resto è facile riconoscere la « creatio secunda » dalle seguenti espressioni: « Germinet terra herbam », « producat terra animam viventem », ecc. La « creatio secunda » è una creazione impropriamente detta, mediata, che cade nel tempo.

Il dogma di Dio creatore è il dogma fondamentale di tutto l'Antico Testamento. I Profeti ed i Salmi ne parlano in termini eloquenti: « Chi ha misurato nel cavo della mano le acque ed ha pesato i cieli nella palma? Chi è che con tre dita sostiene la mole della terra, e pesa sulla bilancia i monti e le colline sulla stadera? Chi ha dato aiuto allo Spirito del Signore?... Tutte le genti davanti a lui sono come se non fossero. Egli le tiene per nulla e per cose vane » (Is. 40, 12-17). Il Salmo 103 è tutto un magnifico poema della creazione. Cfr. Salmo 8, 18; 32; 145, 6; Giob. 9, 5-13; 12, 7-11; 26, 5-14; 37, 1-12; 38, 4-41; Sap. 13, 1-9; 14, 1-14; Prov. 8, 22-31; Eccli. 18, 1.

La parola « ex nihilo » si trova per la prima volta sulla bocca della madre dei Maccabei che confessa la fede giudaica: « Peto, nate, ut aspicias ad coelum et terram et ad omnia quae in eis sunt, et intelligas quia ex nihilo (ἐξ οὐκ ὄντων) fecit illa Deus » (II Macc. 7, 28). Questa fede universale nella creazione non è contraddetta da Sap. 9, 18, dove si dice: « (Deus) creavit orbem terrarum *ex materia invisa* » (ἐξ ἀμόρφου ὕλης). Non è affatto necessario vedere in questo passo una dipendenza della Diaspora dalla dottrina platonica, poichè lo si spiega benissimo riferendolo alla « creatio secunda » uscita dal caos del primo giorno (Gen. 1, 2). Così dicasi di Ebr. 11, 3: « Aptata esse saecula verbo Dei ut ex *invisibilibus* visibilia fierent = L'universo è stato formato mediante la parola di Dio in guisa che da cose invisibili (μὴ ἐκφαινομένων) sono state fatte le cose visibili », ove si deve certamente pensare alla potenza creatrice di Dio dalla quale è stato prodotto il mondo visibile.

Gesù non aveva bisogno di annunciare il dogma della creazione al suo popolo; tuttavia qualche volta vi ha fatto allusione. Egli chiama Dio il « Signore del cielo e della terra » (Mt. 11, 25); ristabilisce il matrimonio come era « in principio » (Mt. 19, 4); afferma che « il Padre che è nei cieli fa sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi e fa scendere la pioggia sopra i giusti e sopra gli ingiusti » (Mt. 5, 45), ed ha cura di tutte le creature (Mt. 6, 26).

Gli *Apostoli* ricordano la creazione per motivi cristologici, per provare cioè che Cristo è Capo delle creature. Egli è « primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia » (Col. 1, 15 ss.). « Quem (Filium) constituit heredem universorum, per quem fecit et saecula » (Ebr. 1, 2). « Quoniam ex ipso (Deo) et per ipsum et in ipso sunt omnia; ipsi gloria in saecula... » (Rom. 11, 36; cfr. Col. 3, 10; Efes. 3, 9; I Tim. 4, 3 ss.; Giac. 1, 18; I Pietr. 4, 19). « Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est » (Giov. 1, 3). « Ego sum... primus

et novissimus, principium et finis » (Apoc. 12, 13; cfr. 3, 14). La giovane Chiesa, nella sua tribolazione, scongiura Dio affinchè con la sua potenza creatrice le apporti soccorso (Atti 4, 23-30); esorta i pagani ad elevarsi dal culto delle creature a quello del Creatore (Atti 14, 14-17).

Nella Bibbia il dogma della creazione determina due grandi serie di atteggiamenti religiosi: da una parte, la meraviglia, la riconoscenza, la lode; dall'altra, la speranza, la fiducia, l'abbandono in Dio.

Riassunto. - 1. Dio e il mondo sono essenzialmente distinti; tutte le cose son prodotte dalla parola di Dio, dalla sua libera azione creatrice, non già per emanazione o evoluzione naturale; 2. nessuna opposizione, nessuna lotta contro il caos, come nelle cosmogonie pagane, per modellare la materia; 3. la materia obbedisce immediatamente ad ogni « parola » di Dio Creatore; continua ad obbedire alle leggi naturali create, come già all'inizio. 4. Come in nessun modo appare anche solo l'ombra d'una lotta mitologica del demiurgo contro la resistenza del caos, anzi balza nettamente la produzione senza sforzo, per mezzo della pura volontà del Creatore, così non si trova traccia di dualismo: ovunque è lo stesso principio creatore, Dio. 5. Nè v'è alcun sentore di quella teogonia pagana che, nelle antiche cosmogonie, presenta una successione di intermediarii. L'Antico Testamento conosce un solo Dio il quale è pure Creatore; non conosce demiurgi. 6. La forza cosmica (rūāh Elohim) penetra la materia, non la modella soltanto dall'esterno. 7. Nel racconto mosaico della creazione, e in quello *soltanto*, è dato trovare idee morali: l'azione di Dio è « buona », « ottima » e serve di modello per la festa del sabato. La creazione è stata fatta per gli eletti; più tardi i Salmi affermano che è stata fatta « ad gloriam Dei ».

I Padri. - Essi ebbero occasione di parlare del dogma della creazione per combattere il *paganesimo*, che affermava l'eternità e l'esistenza autonoma della materia. Si studiarono di cercare le orme di Dio nella creazione onde dimostrare l'*esistenza* stessa di Dio. Il *dualismo* e lo *Gnosticismo* li obbligarono a studiare più attentamente l'atto creatore. Coteste eresie *separavano* la creazione da Dio introducendovi dei demiurgi, oppure spiegavano l'atto creatore come una *emanazione* da Dio, un espandersi della sostanza divina da cui si sarebbero formate le cose create. Bisognava dunque affermare la libertà della creazione del mondo « ex nihilo » con un semplice atto dell'Onnipotenza divina. D'altronde, la *questione del Logos* che preoccupò molto gli *Apologisti*, stava in stretta correlazione con l'atto creatore e richiedeva un continuo ed attento esame della dottrina della creazione. Bisognava, anzitutto, stabilire una distinzione tra « generare, creare, emanare, facere ». Cfr. §§ 51 e 53. I Padri sovente spiegano il « berescit » (Gen. 1, 1) come « in principio, ἐν ἀρχῇ = in Filio » (Giov. 8, 25).

L'*eternità* della materia viene respinta partendo dalla sua mutabilità. Una materia eterna deve essere immobile. Se essa è immobile, era impossibile a Dio servirsene di « substratum » per la formazione del mondo, come pretendono Platone e i suoi seguaci. Così ragiona *S. Ireneo* (Adv. h. 2, 2; 2, 4; 2, 5; 2, 30). *S. Teofilo* scrive: « Quello che può *divenire* è mutevole e soggetto al cambiamento; ciò che è senza inizio è immobile e non è soggetto al divenire. E poi sarebbe una gran cosa per Iddio, se egli avesse fatto il mondo con

una materia preesistente? Qualunque artefice umano, quando trova una materia, ne fa anch'egli quello che vuole » (Ad Autol. 2, 4). Per l'autore dell'*Esortazione ai Gentili* (Giustino?) la differenza tra il Creatore e un demiurgo consiste nel fatto che quello produce la sua opera senza servirsi di una materia, mentre questi la produce con una materia preesistente (Cohort. ad Gent. 22). Similmente S. Ambrogio, Tertulliano, S. Basilio, S. Agostino. Essi combattono il *dualismo* affermando che l'esistenza di due princìpi supremi sarebbe una vera contraddizione; che il male non avendo un'esistenza propria, non è stato creato, ma ha il suo fondamento nella volontà libera dell'uomo; che, infine, non ci sarebbe alcun bene se il mondo fosse stato prodotto da un principio cattivo.

La Scolastica dovette combattere, a proposito della creazione, gli stessi errori già combattuti dai Padri; pertanto usò anche gli stessi argomenti, ma più ampiamente e più profondamente. Le tendenze dualistiche si riscontrano nei Pauliciani, Bogomili, Albigesi e Catari; quelle panteistiche in Almarico di Bena, Davide di Dinant, particolarmente nella filosofia araba, e più tardi nel falso misticismo (Eckart) e nell'umanesimo. Tutte queste tendenze sono radicate nell'opinione dell'*eternità della materia.* Di qui gli sforzi di tutti gli Scolastici, e particolarmente di S. Tommaso nelle due *Somme,* per stabilire, tanto con la rivelazione quanto con la ragione: a) che Dio non è in alcun modo identico al mondo; Dio e il mondo sono e restano assolutamente diversi nel loro essere e nel loro agire; b) che il mondo non è nè eterno nè prodotto da altro principio che non sia Dio, il quale lo trasse dal nulla con atto assolutamente libero. Ciò che è stato tratto dal nulla non è, strettamente parlando, che l'*esse simpliciter,* non l'*esse tale.* « Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum, quae ad esse superadduntur, vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem (dando una nuova forma), quasi supposito effectu causae universalis » (De potent. 3, 1 c.).

1. La creazione è una verità di ragione? - Le risposte divergono. Già Pietro Lombardo rispondeva di sì. Heinrich (Dogmatik, t. V, pp. 19 e 64 ss.) si pronuncia pure energicamente per l'affermativa, invocando l'autorità del Concilio Vaticano; altri, come Schanz, si mostrano più riservati. « Nessuno può rinunciare al concetto di creazione, ma non dobbiamo credere che esso ci introduca nell'intimo della divinità e ci ponga innanzi agli occhi il modo dell'attività creatrice di Dio. Bisognerebbe esser Dio per comprendere la creazione. Tale concetto urta la nostra immaginazione, ma non presenta per la pura ragione alcuna difficoltà insormontabile, per non affermare con la Scolastica che non presenta nessuna difficoltà. Certo non è una nozione contraddittoria » (*Schanz-Koch,* Apol. I, p. 668). La nostra difficoltà sta in questo, che ci è impossibile rappresentarci un cominciamento assoluto; noi possiamo pensare solamente nelle categorie del tempo. Per il pensiero di S. Tommaso cfr. § 63. * Una acuta esposizione del concetto di creazione si può trovare in *Sertillanges,* L'idée de création, Paris 1945, pp. 5-63. *

Storicamente è certo che nessun popolo e nessuna filosofia, fuori della rivelazione positiva, conosce la nozione stretta di creazione. *S. Tommaso* dice in proposito: « Quidam posuerunt *mundum* aeternum, quidam *materiam*

mundi aeternam, ex qua aliquo tempore mundus coepit generari, vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore, aut lite: ab omnibus enim his ponitur aliquid praeter Deum aeternum, quod fidei catholicae repugnat » (C. Gent. 2, 38). Alle teorie pagane della « creazione » manca: 1. l'elemento della libertà di Dio: Aristotele non conosce una volontà creatrice in Dio; 2. la « productio ex nihilo ».

Chi non ammette che la creazione sia una verità di ragione non urta affatto nella definizione del Concilio Vaticano (s. 3, c. 1, can. 1), poichè i Padri del Concilio, nella discussione su tale argomento, hanno dichiarato: « Etsi in canone legatur vocabolum « Creator », non ideo definitur creationem proprie dictam ratione demonstrari posse » (*Granderath*, Const. Conc. Vatic. pp. 42 e 46).

2. L'importanza della nozione esatta della creazione balza evidente da quanto abbiamo detto. Essa distingue nettamente l'essere di Dio da ogni creatura e sbarra completamente la strada ad ogni contaminazione panteista. Inoltre alla luce della dottrina della creazione, Dio appare come il « Signore del mondo », o « del cielo e della terra », infinitamente perfetto e infinitamente buono, che ha diritto di avere da tutto il mondo, ma in special modo dalla creatura umana, il tributo di *adorazione*. Perciò l'atto divino creatore è anche il fondamento primo della *religione*. La Redenzione, in rapporto a tale atto, è, per così dire, secondaria in quanto è la *restaurazione* dell'umanità caduta nelle sue relazioni pure e primitive con Dio. Per questo anche il Simbolo degli Apostoli comincia affermando la fede in Dio, il Creatore onnipotente del cielo e della terra. Nell'Antico Testamento, l'atto divino creativo è messo senz'altro in primo piano; nel Nuovo Testamento deve all'inizio, in via provvisoria, lasciare il primo luogo al secondo grande atto di Dio che è la Redenzione. Ma fin dall'epoca patristica i due atti sono posti sulla stessa linea. Già a partire dalla Didachè i cristiani usano ringraziare, nella grande preghiera eucaristica, per i doni della creazione e della Redenzione. La professione di fede in Dio Creatore balza con forza sorprendente negli *Atti dei martiri* poichè davanti ai pagani solo questa fede poteva essere invocata.

3. Per spiegare l'opera dei sei giorni. - I Padri e gli Scolastici interpretano il racconto della Creazione, secondo il loro metodo, letteralmente ed insieme allegoricamente. Dopo la scoperta del sistema copernicano del mondo (Galileo), la teologia fu costretta a tener in considerazione i dati della scienza ed escogitò diverse teorie per armonizzarvi il racconto biblico. Abbiamo così: 1) la teoria del diluvio: gli strati terrestri attuali provengono dal diluvio; 2) la teoria della restituzione: essi provengono da una catastrofe mondiale anteriore; l'opera dei sei giorni descritta dalla Bibbia non sarebbe la creazione primitiva, ma la restituzione o restaurazione del mondo fatta da Dio dopo quella catastrofe; 3) la teoria periodistica: giorno equivale ad un lungo periodo di evoluzione mondiale; 4) la teoria ideale: il racconto della Genesi è un poema pedagogico che divide idealmente in sette giorni l'« opus creationis, distinctionis et ornatus », per stabilire in tal modo una certa analogia tra la settimana giudaica e il suo sabato, da una parte, e l'opera divina creatrice, dall'altra; 5) la teoria della visione, analoga alla precedente; si chiama così in quanto ammette che Adamo avrebbe avuto una visione ispirata sull'opera

creatrice; 6) la teoria dei miti: il racconto biblico è una rielaborazione di antichi miti orientali sulla creazione; quest'ultima teoria è sostenuta dalla teologia modernistica, specialmente da Gunkel e dalla scuola critica o razionalista.

Le teorie 1-5 non trovano opposizione da parte della Chiesa, la quale esige tuttavia che si rimanga entro certi limiti. Si deve riconoscere in modo generale il carattere storico (1) di Gen. 1-3, specialmente nei punti che « *christianae religionis fundamenta attingunt:* uti sunt... rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis; peculiaris creatio hominis; formatio primae mulieris ex primo homine; generis humani unitas; originalis protoparentum felicitas in statu iustitiae, integritatis et immortalitatis; praeceptum a Deo homini datum ad eius oboedientiam probandam; divini praecepti diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio; protoparentum deiectio ab illo primaevo innocentiae statu; necnon Redemptoris futuri promissio ». Ma non si deve intendere tutto alla lettera; alcune cose, secondo l'interpretazione dei Padri e della Chiesa stessa, vengono spiegate solo in maniera metaforica ed antropomorfica; così anche l'interpretazione della parola *yôm* (giorno) è lasciata libera. D'altronde il racconto della creazione non intende fornire una spiegazione *scientifica* del mondo, ma si tiene nel quadro delle concezioni popolari del suo tempo (Commissione Biblica, 30 giugno 1909).

Il *primo* racconto della creazione (Gen. 1 - 2, 1) contiene, oltre la tendenza *storica,* un tentativo di *costruzione intellettuale.* Già S. Tommaso così divide l'insieme del racconto: 1. l'« opus creationis » (v. 1); 2. l'« opus distinctionis » (vv. 4, 7, 9: « divisit »); 3. l'« opus ornatus » (vv. 12, 16 ss., 21, 25; cfr. 2, 1).

S. Tommaso scrive che i Padri sono unanimi nella fede circa il fatto della creazione, ma che divergono sul *modo* di spiegarlo. « Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cuius *veritatem* diversa expositione Sancti salvantes diversa tradiderunt » (In II Sent. dist. 12, q. 1, a. 2). Su questo argomento occorre interrogare l'astronomia, la geologia, la paleontologia. « In prima institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat », dice ancora S. Tommaso con S. Agostino (S. th. I, 67, 4 ad 3). * Sulla questione dell'opera dei sei giorni si veda *Ceuppens,* Quaestiones selectae ex historia primaeva, Torino 1948, pp. 46-84. *

4. Le fonti del racconto biblico della creazione. - Giacchè nessuno è stato testimone oculare della creazione, il racconto *potè* derivare: 1) dalla rivelazione; 2) da altre cosmogonie; 3) da una concezione soggettiva. *Nikel*

(1) La Pont. Comm. Biblica, nella lettera al Card. Suhard sulla storicità dei primi undici capitoli della Genesi (27 marzo 1948) spiegando il senso del termine « storico », conviene che non si tratti di « storia nel senso classico e moderno » della parola. E aggiunge: « Col dichiarare a priori che quei racconti non contengono storia nel senso moderno della parola, si lascerebbe facilmente intendere che essi in nessun senso ne contengono; mentre di fatto riferiscono in un linguaggio semplice e figurato, acconcio all'intelligenza di un'umanità men progredita, *le verità fondamentali presupposte dall'economia della salute,* in pari tempo che la descrizione popolare delle origini del genere umano e del popolo eletto ». Esorta inoltre all'« attento studio di tutti i problemi letterari, scientifici, storici, culturali e religiosi » che hanno connessione col racconto biblico e dichiara che « nel frattempo va praticata la pazienza, che è prudenza e saggezza della vita ». Cfr. Encicl. « Humani generis ».

obbietta alla prima ipotesi che Gen. 1 e 2 sono racconti *diversi* e che, per conseguenza, manca l'unità di concezione; alla seconda, che una derivazione non può essere dimostrata. Gunkel stesso afferma che la differenza tra Gen. 1 e i miti babilonesi sulla creazione è « assai grande ». Non rimane dunque che la terza ipotesi, per la quale opta Nikel. Naturalmente l'autore che ha « concepito » il racconto era *ispirato*. « L'autore biblico, egli dice, parte dal punto di vista religioso fondato, nel popolo d'Israele, sulla profezia onde gli fu possibile creare una cosmogonia, che è unica fra le antiche, e i cui pensieri fondamentali ancora oggi mantengono il loro valore, essendo essi indipendenti dalla evoluzione delle scienze naturali » (K. H.-Lex. II, pp. 1992 ss.). Secondo *N. Peters* (Die Frau im A. Testament, 1926, p. 4) « l'autore ispirato utilizzò antichi racconti popolari ».

§ 63. - Atto creatore eterno e mondo temporale.

Dio creò il mondo in un atto eterno con un inizio nel tempo. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Later. IV: « Ab initio temporis... condidit creaturam » (Vatic. s. 3, c. 1). È chiaro che Dio non può essere trascinato nella corrente del divenire, anche quando agisce al di fuori. Egli rimane sempre l'Essere eterno senza successione alcuna nella sua attività (§ 29).

Prova. - « In principio » Dio creò il cielo e la terra (Gen. 1, 1). Prima del *principio* egli era dunque solo nella sua eternità, o meglio, come dice S. Agostino, in se stesso e con se stesso. Con la creazione fu dato inizio al tempo. Questa verità è ripetuta parecchie volte (Salmo 101, 26; Prov. 8, 22-31; Ef. 1, 4 ss.). A Dio solo è attribuita l'eternità, ed appunto in opposizione all'eternità divina viene affermato il carattere temporale e mutevole delle creature. § 31.

I Padri. - Affermano il carattere temporale dell'inizio del mondo polemizzando contro la teoria platonica dell'eternità della materia. Se sono unanimi nell'insegnare la temporalità del mondo, non tutti però si fondano sopra Gen. 1, 1. Infatti S. Teofilo, Clemente, S. Basilio, ecc. interpretano questo passo nella loro speculazione cristologica parallelamente a Giov. 1, 1 e lo intendono del Logos divino nel quale tutto è stato creato. *S. Agostino:* « Non est mundus factus in tempore sed cum tempore »; il tempo è cominciato solo con la creazione (Civ. 11, 6). *Origene,* invece, nello spiegare la creazione si lasciò talmente dominare dal platonismo da ammettere, contrariamente a tutti gli altri Padri ed all'insegnamento tradizionale della Chiesa, l'eternità della creazione ed anche, in modo generale, un eterno rivolgimento delle cose (Tixeront, I, 290).

È possibile una creazione eterna? - Quando si parte dal mondo in divenire nulla sembra più semplice che la necessità di un suo inizio. Un mondo eterno pare intrinsecamente contradditorio. La cosa è assai diversa se si parte dall'atto creatore eterno di Dio. Da questo punto di vista pare

altrettanto necessario ammettere l'eternità del mondo quanto quella dell'atto che l'ha prodotto. Su tale questione puramente teorica anche grandi maestri del pensiero non concordano. *S. Bonaventura* ritiene che sia contraddittorio ammettere un mondo eterno. *S. Tommaso* e la sua scuola (Durando, Gaetano, Bañez, Suarez, Vasquez, ecc.) pensano non si possa dimostrare filosoficamente che il mondo abbia avuto inizio. Scoto non si vuol pronunciare. È nota la sentenza di S. Tommaso: « Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile aut scibile » (S. th. I, 46, 2). Ma soltanto un mondo *immobile* potrebbe essere eterno, non già un mondo *mutevole* (*Schanz-Koch,* Apologie, ed. 4, vol. I, pp. 293 ss.). La questione è per la dogmatica puramente accademica, non così per l'apologetica. Le seguenti considerazioni serviranno a far capire il pensiero di S. Tommaso.

Platone ed Aristotele avevano insegnato l'eternità del mondo, ma non allo stesso modo. *Platone* affermava l'eternità di una materia caotica ed informe, che poi, nel *tempo,* venne modellata per dare origine al mondo visibile attuale. Dal caos nacque il cosmo, che vuol dire ordine e bellezza. Il principio spirituale divino trovò dunque dinanzi a sè, fin dall'eternità, il caos. Egli fece nascere da sè il demiurgo mediante il quale produsse l'anima del mondo e finalmente le anime particolari, che sono, di per sè e per essenza, eterne e divine; *nel tempo* poi esse si uniscono alla materia scendendo dall'alto in basso, dal mondo sopraterreno e sidereo in questo mondo terreno e materiale. In tal modo esse hanno modellato l'universo il quale, nel suo essere intimo e propriamente detto, è dunque divino.

Aristotele, viceversa, parte da Dio, il primo motore immobile, che si trova anch'esso davanti ad una materia eterna. Lo stagirita non conosceva nessuna *libertà* nella sua nozione di Dio. Dio ha organizzato il mondo da tutta l'eternità con la necessità della sua Essenza. Se egli, da tutta l'eternità, non avesse posto la materia in movimento, sarebbe passato dalla potenza di muovere all'atto, il che contraddice alla sua natura di motore *immobile.* Non si dà un numero infinito; bisogna dunque che il movimento, al quale corrisponde il numero, abbia un principio. Tale principio è « Dio ». Questi, a sua volta, non viene mosso da un essere superiore, ma è l'eterno immobile che tutto muove. Pertanto dacchè Dio esiste ha sempre agito come motore. Il movimento ed il tempo devono, di conseguenza, essere eterni. Insomma, il mondo esiste eternamente nella sua forma attuale.

Questa difficoltà, che fu, più tardi, non poche volte ripresa da altri, come ad esempio dal neoplatonismo panteista e dall'arabismo, da Eckart e dai rappresentanti della filosofia moderna, si risolve soltanto introducendo nella nozione di Dio l'elemento libertà, la quale però, come già dicemmo più sopra (§ 38), è solo possibile per le azioni divine « ad extra ». Ricordiamo anche che Platone ed Aristotele furono talvolta interpretati da autori cattolici nel senso del dogma cristiano.

Maimonide, che è indubbiamente la più alta figura del giudaismo medioevale († 1204), difese il dogma biblico della creazione « ex nihilo » e la sua temporalità, ma affermò che quest'ultima può essere dimostrata unicamente con la rivelazione. L'eternità del mondo non è secondo lui necessaria, ma non sarebbe di per sè assurda ed impossibile.

S. Tommaso conosce tre opinioni: 1) La creazione è necessariamente eterna e non può avere un inizio temporale (Aristotele); 2) l'inizio temporale

è una verità di ragione ed insieme di fede (S. Alberto Magno, S. Bonaventura, ecc.); 3) l'inizio temporale del mondo è verità di fede, ma non può essere dimostrata con la ragione. L'Aquinate considera la prima come falsa ed eretica. Quanto alla seconda egli non la respinge del tutto, ma le attribuisce soltanto una probabilità, non una certezza metafisica. « Dico ergo quod ad neutram partem quaestionis (della prima come della seconda opinione) sunt *demonstrationes,* sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque » (Sent. 2, dist. 1, a. 5). Nella *Somma teologica* è ancor più categorico: « Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse *sola fide tenetur* et demonstrative probari non potest » (S. th. I, 46, 2). Egli considera il cominciamento del mondo come un mistero tanto profondo quanto la *Trinità;* infatti aggiunge: « Sicut et supra de misterio Trinitatis dictum est » (ivi; cfr. Sent. 2, dist. 1, q. 1, a. 5 sol.). San Tommaso, inoltre, formula questo principio prudenziale, che non si deve rendere ridicolo il dogma agli occhi degli increduli mediante prove senza valore. « Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam ridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt » (S. th. I, 48, 2).

Ma per comprendere bene S. Tommaso e tutta la difficoltà della questione, è bene notare quale *sorta di prova egli respinga.* È la « demonstratio propter quid », quella cioè che partendo dalla *causa* fa vedere che l'effetto ne deriva in modo così necessario, che non potrebbe essere altrimenti senza contraddizione, cosicchè Dio stesso (potentia absoluta) non può pensare e fare diversamente. Oltre a questa dimostrazione S. Tommaso ne conosce un'altra, la « demonstratio quia », quella che risale dall'*effetto* alla causa. Nel nostro caso essa parte dalle creature concrete e mostra che esse, quali ora esistono, hanno avuto inizio. Ma, secondo il suo parere, tale dimostrazione non può provare che la creazione non avrebbe potuto essere diversamente: essa prova semplicemente che il mondo *di fatto* è stato creato dalla sapienza e bontà di Dio (potentia ordinata). Non si può dalla costituzione fisica del mondo *attuale* concludere all'impossibilità metafisica di un *mondo eterno.* Perchè per far questo non si ha il diritto di appoggiarsi su questo o quel mondo creato, ma occorre ragionare puramente e semplicemente sulla creatura *formaliter et reduplicative, in quanto creatura.* Perciò due sole nozioni giocano in questa prova: il « creato » e l'« eternità ». La nozione di creato indica che la creatura *ha ricevuto* il suo essere e la sua esistenza, è stata *tratta* dal nulla all'esistenza; la nozione di eternità indica che questo è avvenuto da tutta l'eternità.

S. Tommaso dice che per provare che il mondo ha avuto inizio ci sono due sole vie: o si parte dal mondo, o si parte da Dio. Ma nessuna di queste due vie conduce con necessità metafisica e con evidenza all'inizio del mondo. « E la ragione è questa: l'inizio del mondo nel tempo non può venir provato dal mondo stesso. Infatti il principio d'una prova scientifica è l'*essenza* della cosa in questione » (demonstrationis enim principium est « quod quid est »). Ora ogni cosa, considerata nella sua *essenza specifica,* è fuori dello spazio e del tempo, onde si dice che le essenze astratte (universalia) sono dappertutto e sempre, sono *eterne.* Così non si può provare a stretto rigore che l'uomo e il cielo e la terra non siano sempre esistiti (tutte le creature secondo la loro essenza, che sola può aver valore in una prova di questo genere, non dicono alcun rapporto col tempo e con lo spazio).

Nello stesso modo non è possibile costruire la prova partendo dalla causa efficiente (Dio) che agisce in forza della sua volontà. La volontà di Dio non può essere conosciuta dalla ragione se non nell'ambito di quello che Dio deve volere necessariamente (cioè il suo proprio Essere). Ora non entra certo in tale ambito quel che Dio vuole in rapporto alle creature (perchè egli le vuole liberamente). «...Potest autem voluntas divina homini manifestari *per revelationem* cui *fides* innititur. Unde mundum incepisse est credibile non autem demonstrabile aut scibile» (S. th. I, 46, 2). Con S. Tommaso stanno molti teologi della sua Scuola, come anche molti teologi della Scuola di Scoto e Suarez. Gli stessi avversari sono costretti a riconoscere che un mondo eterno è esistito come *idea divina*. Così dunque l'idea di un mondo eterno non è affatto una contraddizione. Poichè Aristotele, il maestro di S. Tommaso, aveva ammesso l'eternità del mondo senza tuttavia negare la sua origine divina, il Dottor Angelico tratta questa questione in tutti i suoi aspetti e con profondità. * Si veda *Sertillanges,* L'idée de création, pp. 25-42. *

La «grande difficoltà» consistente nello spiegare come mai all'atto eterno di *volontà,* che è atto puro e non atto di decisione, non corrisponda un *effetto* ugualmente eterno (la creazione), fu già da noi segnalata altrove (§ 38) dove cercammo di spiegarla per quanto è possibile. Se poi ci domandiamo quale ragione Dio ha potuto avere per non creare il mondo da tutta l'eternità, dobbiamo rispondere: nessuna! Egli ha creato il mondo come e quando l'ha voluto. Questo risulta dal *trattato di Dio* (§ 38), ove fu anche dimostrato che l'atto creatore non ha introdotto alcun mutamento in Dio, ma solo fuori di lui (§ 30). «Attamen negari non potest, adversarios dogmatis obiicere nobis *haud levem difficultatem,* ortam ex aeternitate, simplicitate et potissimum ex immutabilitate Dei». Perchè «velle in Deo idem est ac esse» e «Deus non potest non esse». Così *Beraza,* De Deo creante, 1921, p. 52.

§ 64. - Libertà e razionalità della creazione.

1. Dio compì l'opera della creazione con piena libertà. - *E' di fede.*

Spiegazione. - La libertà dell'atto creativo è inconciliabile con ogni forma di panteismo. Tale libertà venne anche incrinata da *Hermes, Günther,* come già prima da *Abelardo, Wiclef* e in seguito *Leibnitz,* i quali tutti ammettevano in Dio un elemento *necessitante.* Per questo il Concilio *Vaticano* ha definito che Dio ha creato liberamente (liberrimo consilio). «S. q. d. Deum non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse quam necessario amat se... a. s. = Se qualcuno dirà che Dio, non per volontà libera da ogni necessità, ma così necessariamente creò come necessariamente ama se stesso, sia scomunicato» (s. 3, c. 1, can. 5, Denz. 1805).

Tale libertà è una libertà perfetta: Dio dunque poteva *creare o non creare* (libertas contradictionis); poteva creare *questo* mondo o crearne *un altro* (lib. specificationis); ma *non poteva* creare un mondo

cattivo che fosse in contraddizione con la bontà del suo Essere (lib. contrarietatis). L'ultimo punto non ha bisogno di spiegazione perchè semplice conseguenza dell'attributo divino della santità. I primi due risultano dalla natura stessa della libertà divina già spiegata (§ 38). La creazione è un atto libero della volontà divina e non « la caduta in peccato dell'Assoluto » (Ed. v. Hartmann).

Prova. - La Scrittura esprime chiaramente, nel modo più generale e costante, la verità che Dio ha creato il mondo secondo il suo libero volere. « Egli disse e tutto fu fatto, comandò e tutto fu creato » (Salmo 32, 9). Tutto avvenne secondo la sua libera decisione. Ogni cosa era « buona », « assai buona » (Gen. 1) e corrispondeva alla sua intenzione. La volontà onnipotente e libera di Dio è la ragione ultima della creazione. « Il Signore fa tutto quello che vuole, in cielo, in terra, nei mari e in tutti gli abissi » (Salmo 134, 6; cfr. 113 b, 3; Ef. 1, 11; Apoc. 4, 11).

I Padri. - Essi parlano della libertà di Dio in modo *dottrinale,* spiegando il fatto della creazione; ma anche in modo *polemico,* specialmente nella controversia con gli Ariani. Infatti si trattava qui di distinguere con precisione tra la generazione del Figlio, che avviene necessariamente, mentre l'eresia di Ario pretendeva fosse libera, e la creazione del mondo che la Chiesa ha sempre ritenuta come un'azione libera di Dio. Fu soprattutto *S. Atanasio* ad insistere su questa distinzione contro gli eretici (C. Arian. 1, 16; 2, 24, 25; 3, 62, 66; Tixeront, op. cit. II, 68 ss.). *S. Agostino* parla della libertà della creazione partendo dalle sue considerazioni filosofiche. Il mondo, secondo lui, prima della sua esistenza reale esiste idealmente in Dio, dove fa parte del contenuto delle idee eterne. Dio trasse all'esistenza questo mondo in forza della sua volontà libera e per pura bontà. S. Agostino afferma che per la volontà libera di creazione non si deve cercare una ragione più alta: Dio ha creato perchè ha voluto. Non è stato costretto nè dall'interno nè dall'esterno (De div. quaest. 83, q. 28; Enchir. 95; De Gen. c. Manich. 1, 2; Civ. 21, 7, ecc.).

La ragione, con S. Agostino, deduce la piena libertà dalla perfetta indipendenza e dal carattere assoluto di Dio. Poichè egli possiede tutte le perfezioni ed è infinitamente beato nel possesso della sua perfezione, non può, creando, cercare o desiderare alcunchè. L'Assoluto non può ricevere dal di fuori un aumento di essere o di felicità; può soltanto comunicare, non ricevere; rendere beati, non divenire più beato. Già Platone ragionava così.

L'ottimismo limita la libertà dell'atto creativo al mondo migliore ed afferma che il mondo attuale è anche il miglior mondo possibile (Abelardo, Malebranche, Leibnitz, ecc.).

Quando Leibnitz pensa che la sapienza e la bontà di Dio esigano egli crei « il migliore dei mondi possibili », è vittima, nel suo ragionare, dell'idea panteista secondo la quale l'Essere divino ha esaurito nella creazione tutto il potere creativo. Ma in Dio non c'è nulla che necessiti la creazione, nè da parte

del suo Essere, nè da parte dei suoi attributi. Del resto, quella del miglior mondo possibile è un'idea irrealizzabile, perchè, qualunque mondo esista, se ne potrebbe sempre pensare uno migliore, a meno che non sia *assolutamente* perfetto, cioè simile a un Dio creato. Soltanto l'*atto* della creazione, una volta posto liberamente, doveva necessariamente essere perfetto, perchè è interamente divino, identico all'essere divino (formaliter immanens). San Tommaso dice che nella frase: « Deus aliquid melius facere potest » la parola decisiva è « melius ». Se si intende « melius » come sostantivo (oggetto della creazione), Dio potrebbe creare qualcosa « migliore »; se si vuole intendere « melius » come avverbio, allora Dio non potrebbe creare « meglio ». L'azione di Dio è sempre perfetta, ma l'oggetto termine dell'azione, in quanto finito, è già per ciò stesso imperfetto. E poichè è stato voluto liberamente contiene perfezioni diverse e graduali. Un semplice sguardo al mondo in cui viviamo ce ne convince pienamente (S. th. I, 25, 6).

L'ottimismo, coscientemente o incoscientemente, è sempre legato al panteismo (Platone, Aristotele, Stoicismo, Plotino, Giordano Bruno, ecc.). Il Dio del panteismo produce continuamente tutto quello che può e nel miglior modo che può per raggiungere la propria perfezione. Solo il Dio del cristianesimo opera liberamente, perchè egli è perfetto in se stesso e non può acquistare nulla dall'esterno. Risulta di qui che la vera nozione di Dio postula la vera nozione della creazione e viceversa. Per questo le deficienze dell'una si riscontrano pure nell'altra. Una forma di « meliorismo » o di ottimismo evoluzionistico, secondo cui il mondo e l'umanità progrediscono sempre verso forme di essere e di vita più perfette, è sostenuto da Kant, Nietzsche e da altri teorici dell'evoluzionismo.

L'ottimismo relativo. - Benchè il mondo attuale non sia il migliore dei mondi possibili nei confronti dell'onnipotenza creatrice di Dio, tuttavia i teologi parlano concordi di un certo ottimismo della creazione. Questo ottimismo, che si dice relativo, è fondato sul fatto che la creazione ha un alto grado di « bontà »: 1. in ragione del suo *Autore* (ratione causae efficientis), che è Dio stesso; 2. in ragione della sua *origine* dall'intelligenza divina, che stabilisce il piano creatore nel suo insieme e nei particolari (r. causae exemplaris); 3. in ragione del suo *fine* sublime (r. causae finalis), che è quello di servire alla gloria di Dio; 4. in ragione del *modo con cui avvenne,* perchè il mondo è stato chiamato all'esistenza da un semplice atto della volontà divina, senza spiegamento di forza o di sforzi, come immaginano le cosmogonie pagane.

A riguardo dell'ottimismo relativo si veda la S. th. I, 25, 6 ad 4, dove S. Tommaso ricorda le tre opere più grandi che si possano pensare: 1. l'« unione ipostatica » o Incarnazione; 2. la « visione beatifica » in quanto « fruitio Dei »; 3. la « maternità divina » della Madonna; queste tre realtà « habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis » perchè « nihil melius esse potest Deo ». La rivista « Divus Thomas » di Frib. vi aggiunge come quarta: la nostra conformità alla volontà di Dio (1924, fasc. 2).

Affermazioni di ottimismo nei Padri e negli Scolastici. - Gli autori che utilizzano Platone ed il neo-platonismo, come Origene, S. Agostino, lo pseudo-Dionigi, S. Giovanni Damasceno, affermano talvolta che Dio non poteva riprodurre l'immagine delle sue infinite perfezioni in una sola specie di

creature e quindi doveva necessariamente passare dalla creazione delle nature spirituali a quella dell'uomo e dalla molteplicità delle creature puramente materiali fino all'infimo grado dell'essere. Alcuni Scolastici affermano che Dio ha dovuto necessariamente creare ogni essere di per sè possibile, perchè questo appartiene alla perfezione della creazione (ad perfectionem universi). Ma si tratta di ragioni di convenienza e non di *stretta* necessità. Noi non siamo affatto in grado di sapere se Dio abbia creato i rappresentanti reali di tutti gli esseri possibili, perchè non sappiamo fin dove si estenda il campo della possibilità. *S. Giovanni Damasceno* cita S. Gregorio Naz. per la necessità della creazione dell'uomo, ma spiega come essa va intesa: « Era necessario per una più grande manifestazione della sapienza di Dio che fosse creato l'uomo come sintesi della natura spirituale e della natura corporale, come dice S. Gregorio. Ma la frase "era necessario" altro non significa, a mio giudizio, che la volontà del Creatore, poichè questa volontà, sempre retta e unita alla sapienza, è assolutamente indipendente, non patisce necessità alcuna. Nessuno potrà dire al Creatore: "Perchè mi hai fatto così?" poichè il vasaio ha diritto di modellare come vuole la sua argilla per manifestare la sua abilità artistica » (De fide orth. 2, 12).

2. *Dio ha creato il mondo secondo le sue idee eterne.*

Dio ha creato il mondo non alla cieca, ma con cosciente intenzione e secondo un piano sapiente, piano che viene chiamato l'idea eterna della creazione (idea exemplaris, causae exemplares omnium rerum, mundus intelligibilis, κόσμος νοητός, a differenza del mundus sensibilis, κόσμος αἰσθητός). Dio che conosce perfettamente se stesso e le sue perfezioni, conosce pure la possibilità di riprodurre l'immagine di queste perfezioni nelle cose finite (§ 34). « Idea est forma quam aliquid imitatur, vel imitari potest, ex intentione agentis qui determinat sibi finem », dice S. Tommaso (De verit. 3, 1). L'idea può venir realizzata esteriormente in una cosa, come ad es. in una statua (exemplar extrinsecum), oppure interiormente nella mente dell'artista (exemplar intrinsecum).

Negano l'idea della creazione tutti quelli che attribuiscono l'esistenza del mondo al *caso,* oppure pensano che tutto proceda da Dio per necessità naturale (emanazione) e non liberamente per un fine prestabilito. Quest'idea è in Dio unica e semplice, ma, in rapporto alle cose molteplice e complessa, sicchè si può parlare, al plurale, di idee eterne e considerarle come i *prototipi* di tutti gli esseri creati. La Scrittura afferma la realtà di tali idee in Dio allorchè dice: « Dio conosceva ogni cosa prima che fosse creata » (Eccli. 23, 20). Come un artista, egli ha riflettuto sul suo capolavoro e ne ha elaborato il piano (Sap. 7, 21; Prov. 8, 22).

S. Agostino tratta delle idee eterne e ne fa un tema di predilezione. Per questo cerca di sfruttare il prologo del quarto vangelo leggendo, come già altri, Giov. 1, 4 in questo modo: ciò che è stato fatto era vita in lui (De Trin. 4, 1, 3; In Jo. 1, 17; Civ. 11, 10, 3; *S. Tommaso,* S. th. I, 15, 1-3). S. Agostino attinse la teoria delle idee in Platone, il quale ne fa la base della sua spiegazione dualistica del mondo. Secondo Platone tutta quanta la realtà

si divide in due mondi: il mondo di quaggiù, visibile, mutevole, fatto di cose particolari, e il mondo dell'al di là, invisibile, eterno, immutabile, consistente in realtà universali (spirituali) o idee (ipostatizzate). Con i sensi conosciamo le cose individuali di quaggiù, mentre le idee universali, le cose dell'al di là le cogliamo con l'intelligenza. Queste idee eterne, gerarchizzate secondo il loro grado di perfezione, hanno il loro centro nell'idea suprema del bene (pensata come personale?). Tutte le idee insieme, benchè distinte per la diversa perfezione, costituiscono una unità essenziale dell'essere: l'*Assoluto*. Le cose materiali e visibili partecipano (μετέχειν, partecipare) di questo Assoluto mediante il demiurgo e l'anima del mondo. Le idee sono i modelli, i prototipi (παραδείγματα) delle cose, e le cose ne sono soltanto le immagini (εἴδωλα, ὁμοιώματα). La materia è il non essere, le idee sono l'essere nelle cose, l'unica realtà.

S. Agostino non poteva utilizzare integralmente siffatta teoria delle idee, e vi introdusse dei cambiamenti sostanziali nel senso del teismo cristiano. Anche secondo lui c'è alla base di ogni essere particolare, soprattutto delle specie, un'idea di Dio, il quale nella produzione delle creature agisce come un « artista » (artifex). « Singula igitur *propriis* sunt creata *rationibus* » (De div. quaest. 83, q. 46, 2). Ma questi prototipi e questi modelli non costituiscono esseri sussistenti *in qualche modo* nel mondo trascendente, ma sono le idee che *Dio* ha delle creature. Sarebbe « cosa sacrilega » (sacrilegum), egli dice, pensare che Dio abbia contemplato fuori di se stesso un mondo di idee sussistenti. Le idee non sono altro che le immagini delle perfezioni divine: « Sunt namque ideae principales *formae* quaedam, vel *rationes* rerum, stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt (dunque increate), at per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia habentur... Quis... religiosus... negare audeat, immo non etiam profiteatur omnia quae sunt... Deo auctore esse procreata? ...Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia *ratione* sint condita » (De div. quaest. 83, q. 46, 2). Chi conosce la dottrina trinitaria di S. Agostino, comprende facilmente come egli, spingendosi ancor più oltre nella sua teoria delle idee eterne, dichiari che esse trovano la loro espressione nel *Logos*, procedente dal Padre « per modum intellectus ». « Quia igitur unum Verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ibi *principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul... et omnia unum sunt* » (De Trin. 4, 1, 3). E più oltre: « Qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat Filium esse ».

S. Tommaso, benchè aristotelico, segue in questo punto la dottrina platonico-agostiniana, ed utilizza anch'egli le idee per spiegare il difficile problema del modo secondo cui il mondo temporale e creato sia uscito dall'Essere eterno di Dio. Le idee sono in certo modo il ponte tra Dio e le creature. Certamente la funzione di tale ponte resta misteriosa, perchè nell'Essere assolutamente semplice di Dio non c'è molteplicità di idee, ma soltanto un'unità. D'altra parte in Dio queste idee non hanno assolutamente nulla di creato e di contingente, nulla di temporale e di finito, mentre le cose, create secondo i prototipi eterni, sono finite, molteplici, mutevoli e passeggere: è necessario dunque, se non vogliamo cadere nel panteismo, stabilire anche qui una netta differenza tra l'idea in quanto esiste in Dio e l'idea in quanto

realizzata nelle creature. La prima è qualcosa di puramente divino, la seconda qualcosa di puramente creato. Il paragone con la costruzione d'una casa o di altra opera artificiale non può chiarire completamente il problema della creazione, perchè nel caso di una costruzione ci si può figurare e rappresentare, grazie ai calcoli ed ai mezzi di costruzione, il cammino che l'idea compie uscendo dalla mente dell'artefice; ciò non è possibile per la creazione. Ci resta oscuro il modo onde l'idea *esce* dalla mente di Dio.

La *ragione* si rende conto che Dio nella sua libera sapienza ha dovuto creare le cose ordinandole ad un fine; infatti la filosofia dice: « Omne agens agit propter finem ». *S. Tommaso:* « Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente... necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus » (S. th. I, 15, 1). « Dico ergo quod Deus, per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit, unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, sed imitatur eam » (De verit. 3, 2; cfr. 3, 2 ad 5; C. Gent. 1, 53 ss.). Dio ha l'idea di ogni cosa salvo che del *male.* Sull'insieme di questa questione, cfr. *Dubois,* De exemplarismo divino, Roma 1899. Risulta da tale teoria delle idee che in qualche modo le cose partecipano alla vita di Dio; esse hanno la loro origine nel suo pensiero e nella sua volontà. Anche S. Paolo proclama: « In lui abbiamo la vita, il movimento e l'essere » (Atti 17, 28).

§ 65. - L'onnipotenza dell'atto creatore.

1. Dio ha creato il mondo con la sua volontà onnipotente. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Con questa affermazione si vuol dire che il mondo ha la sua ragione d'essere unicamente e immediatamente nell'onnipotenza divina, che Dio quindi non ha bisogno, come pretendono le cosmogonie dualistiche, di una *causa mediata,* di servirsi cioè di qualche essere intermediario. Questo punto di dottrina è stato definito più volte. « Con la sua forza onnipotente Dio ha creato ogni cosa e non c'è che un solo principio di tutto », dichiara già il *IV Concilio Lateranense,* ed il *Concilio Vaticano* ripete la stessa dottrina. Qui si tratta esclusivamente del *fatto* che Dio solo ha creato il mondo, e non si contempla se abbia o no la possibilità di servirsi di creature.

Prova. - Che l'Onnipotente solo abbia creato il mondo è provato, oltre che dai testi che stabiliscono il dogma della creazione, anche dai passi seguenti: « Sono io il Signore che ho fatto ogni cosa, che ho disteso il cielo; io solo ho fondato la terra e nessuno fuori di me » (Is. 44, 24). « Le cose tutte per mezzo di Lui (cioè del Verbo) furono fatte » (Giov. 1, 3). « Chi ha creato *tutte le cose* è Dio » (Ebr. 3, 4). « Degno sei, o Signore e Dio nostro, di ricevere la gloria e l'onore e la possanza; poichè tu *creasti* tutte le cose, e per la tua volontà sussistono e furono create » (Apoc. 4, 11).

I Padri prendono in attento esame questo dogma nella loro *polemica contro gli Ariani*. Scrive *S. Atanasio:* « Essi (gli Ariani) dicono che volendo Iddio creare il mondo, poichè vide che esso non può partecipare alla pura potenza del Padre ed alla sua attività creatrice, fa e crea dapprima un solo essere e questo chiama Figlio e Verbo, affinchè, divenuto esso intermedio, potessero così in seguito farsi tutte le cose mediante il suo intervento ». Contro una « tale stravaganza » ed una « tale empietà », egli si appella energicamente all'onnipotenza ed alla bontà di Dio che tutto può e non disdegna le cose anche se minime (C. Arian. 2, 24 ss.). *S. Agostino* combatte l'interpretazione giudaico-filoniana di Gen. 1, 26, la quale pretende che Dio si rivolga agli Angeli come suoi collaboratori nella creazione dell'uomo e, contro questa esegesi platonica, rivendica a Dio solo tutta la potenza e tutta l'attività creatrice (De Gen. ad litt. 9, 15, 28). Anche *S. Giovanni Damasceno* combatte l'opinione di coloro i quali pretendono che gli angeli siano stati concreatori (De fide orth. 2, 3, 19).

Può Iddio conferire ad una creatura il potere di creare?

S. Tommaso risponde negativamente. 1. Dice anzitutto che quanto più l'effetto è universale, tanto più la causa deve essere universale. Ora ciò che v'è di più universale è l'essere; dunque, esso può venire prodotto solo dalla causa prima (S. th. I, 45, 5). Le creature possono soltanto produrre un effetto nelle cose già esistenti, ma non dare l'essere stesso, produrre una sostanza completa, come avviene nella creazione. 2. Inoltre, la distanza tra il puro nulla e l'essere è una distanza infinita e, di conseguenza, non può essere colmata da un essere finito. La creatura non ha nessun punto di appoggio per far passare il non essere all'essere. 3. Infine l'atto del creare è un atto immanente di volontà; ora un tale atto in una creatura, per quanto grande possa essere la sua forza produttrice, non può avere alcun effetto esterno. In Dio stesso la cosa ci resta incomprensibile, tuttavia è e deve essere assolutamente vera. « Ad esclusione della causa prima, ogni causa nella sua azione ha bisogno di un oggetto che riceva in sè l'azione » (S. th. I, 115, 1 ob. 2; cfr. I, 8, 1 c.; C. Gent. 3, 102).

Per queste stesse ragioni non si può nemmeno ammettere, con *Pietro Lombardo* e *Suarez*, che la creatura abbia potuto servire di *causa strumentale* nella creazione. Manca ad essa la capacità di ricevere in sè una forza infinita, già necessaria per la creazione di un solo atomo, e di trasmetterla come *movimento*. La consacrazione nella Messa e le azioni miracolose non costituiscono per nulla argomenti validi contro tale affermazione, perchè queste azioni vengono esercitate su realtà che già esistono; e però non sono azioni creatrici. Di fronte al nulla nessuna creatura può agire, nè in modo indipendente nè come causa strumentale.

2. *La creazione è un atto della natura divina ed appartiene alle tre Persone nello stesso modo, ma secondo il loro ordine interno* (§§ 57 e 58).

Omnia opera Dei ad extra sunt toti Trinitati communia. Il magistero della Chiesa ha dovuto insistere sulla dottrina contenuta in questo assioma scolastico, perchè ci sono sempre stati di quelli che cercavano di oscurarne

il senso, o sostenendo la tesi *eretica* che il mondo fu creato dal Figlio solo (δεύτερος θεός, δημιουργός), oppure usando, come fanno certi autori *cattolici*, espressioni equivoche che tendono ad attribuire una qualche attività esclusiva al Figlio. *Heinrich*, nella sua *Dogmatica*, vol. v, § 262, ricorda Raimondo Lullo, Enrico di Gand, Staudenmaier, Günther ed alcuni Protestanti.

S. Agostino: « Inseparabilia sunt opera Trinitatis » (Morin 6). Secondo la *dottrina trinitaria*, la natura divina, numericamente una, è posseduta in comune dalle tre Persone, benchè da ciascuna in modo particolare e personale. Ora la natura divina è il *principio* dell'attività di Dio (principium quo). Le Persone sono il *soggetto* dell'attività (p. quod). In tal modo adunque le tre Persone compiono *in comune*, in virtù del solo ed unico principio d'attività, ch'è la natura divina, l'opera della creazione, come del resto ogni altra opera « ad extra »; tuttavia queste opere « ad extra » vengono compiute *secondo l'ordine interno e le relazioni personali che le divine Persone hanno fra loro nella Trinità immanente.*

S. Tommaso: « Creare est proprie causare sive producere *esse rerum*. Cum autem omne agens agat sibi similem, principium actionis considerari potest ex actionis effectu: ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia, quae est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae sed commune toti Trinitati ». Ma poi egli afferma il fatto che risulta anche dalla Scrittura: « Sed tamen divinae personae, *secundum rationem suae processionis* habent causalitatem respectu creationis rerum ». « Perchè, come già dicemmo, Dio è causa delle cose con la sua *intelligenza* e la sua *volontà*, come l'artista è causa della sua opera d'arte ». Ora l'artista opera con la parola concepita nella sua mente (l'idea artistica) e con l'amore che la sua volontà ha per qualche cosa. In modo analogo, il *Padre* ha agito per mezzo della sua Parola, cioè il suo Figlio, e del suo Amore, cioè lo Spirito Santo. « Et secundum hoc *processiones personarum* sunt *rationes productionis creaturarum* in quantum *includunt* essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas » (S. th. I, 45, 6). Così S. Tommaso ci indica come si debba concepire la relazione misteriosa tra gli *atti nozionali* (personali) puramente immanenti e gli *atti essenziali* manifestati esteriormente, i quali vengono ad essere in qualche modo come una continuazione dei primi. Infatti quello che S. Anselmo dice a riguardo delle *idee* divine, cioè che esse trovano la loro espressione completa nella generazione del Figlio: « Quidquid dicit, verbo suo dicit: *uno igitur eodemque Verbo dicit seipsum et quaecumque fecit* » (Monol. 33 in fine); quello che S. Tommaso ripete rifacendosi a S. Anselmo: « Filius ex hoc ipso quod est Verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam » (De verit. 4, 4), può applicarsi anche « suo modo » all'atto di volontà compiuto nella Spirazione dello Spirito Santo. Per motivo dell'intimo nesso tra la Parola di Dio, in quanto « Filius Patris », e le « ideae creaturarum », *S. Bonaventura* può scrivere: « Hinc qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse » (In Sent. I, d. 6, q. 3). Le idee in Dio non sono dunque alcunchè di accidentale, come non sono create o fatte; esse sono necessariamente incluse nella generazione del Figlio. Tuttavia la loro *realizzazione* mediante l'atto divino di amore, che forma una unità con l'amore operante nella spirazione dello Spirito Santo, *è libera.*

Questa interpretazione teologica ha fondamento nella *Scrittura.* « Non abbiamo che un Dio unico, il Padre, *dal quale* vengono tutte le cose e per il quale noi viviamo, ed un unico Signore, Gesù Cristo, per mezzo del quale tutte le cose esistono e noi pure esistiamo » (I Cor. 8, 6). « Per mezzo di lui (del Verbo) le cose tutte furono fatte, e senza di lui nulla fu fatto di quanto esiste » (Giov. 1, 3). « Il Figlio non può fare nulla da se stesso, ma fa ciò che vede fare al Padre, perchè le cose che il Padre fa, anche il Figlio le fa similmente » (Giov. 5, 19). « Ma il Padre che sta in me fa lui le opere. Non credete che io sono nel Padre e il Padre è in me? » (Giov. 14, 10-11). Ma S. Paolo può anche riassumere tutta l'attività creatrice affermando: « Da lui (Dio), per mezzo di lui e in vista di lui son tutte le cose. A lui sia gloria nei secoli. Amen » (Rom. 11, 36).

Per quanto riguarda le deficienze dei *Padri* apologisti che attribuivano la creazione esclusivamente al Logos rimandiamo al *trattato della Trinità* (§ 49). I Padri *greci posteriori,* come i Cappadoci, tendono ad attribuire *formalmente* la creazione al Logos e la santificazione *formalmente* allo Spirito Santo. T. de Régnon (Trinité, vol. I, 358) insiste sulla differenza tra i Greci ed i Latini e rileva che presso i primi il termine « appropriatio » non soltanto era sconosciuto, ma anzi contrario alla loro speculazione trinitaria. Già abbiamo visto, nel *trattato della Trinità,* quale era la loro formula: Dio fa tutto per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. Ma abbiamo pure visto, nello stesso trattato, che essi, proprio dall'unità d'azione esterna concludevano all'unità interna di natura; e se i Padri anteniceni hanno parlato senza soverchia cura, i postniceni invece, pur ritenendo la loro formula che tutto è « a Patre per Filium in Spiritu Sancto », hanno usato maggior riguardo per evitare ogni subordinazionismo ed affermare l'unità di azione nella creazione e nella santificazione. Anzi hanno apertamente dichiarato che le Persone divine prendono parte tutte e tre, a loro modo, a queste opere, che sono interamente divine.

Citiamo soltanto *S. Atanasio.* La Santa e perfetta Trinità « è in se stessa uguale ed indivisa quanto alla *natura;* ugualmente unica è la sua operazione (ἐνέργεια). Perchè il Padre fa tutto per mezzo del Logos nello Spirito Santo e in questo modo (οὕτως) l'unità della Trinità Santa è salva » (Ep. 1, ad Serap. 28). Tale è lo schema greco, e nel contempo antiariano, che fu conservato anche in seguito in Oriente. *S. Gregorio Nisseno* (Adv. Maced. 13) difende questa formula contro l'arianesimo nel modo seguente: « Nè Dio ha creato ogni cosa per mezzo del Figlio quasi (come insegna il platonismo) avesse in qualche modo bisogno di una collaborazione; nè il Figlio opera tutto nello Spirito Santo pel fatto che altrimenti non avrebbe potenza sufficiente. Ma sorgente della potenza, il Padre, potenza del Padre, il Figlio, spirito della potenza, lo Spirito Santo; e l'intera creazione, sia degli esseri spirituali che di quelli materiali, è effetto della divina potenza ». *Schell* (Das Wirken des Dreieinigen, p. 99) aggiunge a questo riguardo: « Con queste parole viene espressamente affermato l'ordine di processione (delle Persone) nelle operazioni esterne ». Ma S. Tommaso, nonostante la nozione scolastica di appropriazione, ripete esattamente ciò che abbiamo trovato in S. Gregorio Nisseno. C'è dunque una differenza tra i Latini ed i Greci, ma questa differenza è puramente formale e non reale. Cfr. *Schell,* op. cit. cc. II ss.

CAPITOLO SECONDO

La conservazione ed il governo del mondo

§ 66. - La conservazione del mondo.

1. Dio conserva tutte le cose nella loro esistenza. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio Vaticano,* contro il deismo e il razionalismo negatori di qualsiasi intervento di Dio nel mondo, dichiara che « Dio conserva e governa tutte le cose create con la sua provvidenza, la quale (come dice la Sap. 8, 1) si stende da una all'altra estremità (del mondo) e dispone ogni cosa con forza e soavità » (s. 3, c. 1, Denz. 1784). Cfr. Cat. rom. P. 1, c. 2, n. 21: « Tutto ripiomberebbe istantaneamente nel nulla, se l'eterna provvidenza di Dio non assistesse il creato e non lo conservasse con quella stessa virtù che gli diede l'essere ». Come per la creazione, così anche per la conservazione, principio e fine è sempre la bontà di Dio.

La conservazione ha un duplice aspetto: *negativo* il primo, consistente nella non distruzione del mondo e nell'allontanamento delle forze distruttive; *positivo* il secondo, consistente in un'azione *positiva* o diretta sull'essere delle creature per prolungarne la durata; ciò non impedisce che una *creatura* subisca l'azione di *un'altra* tanto nel suo essere quanto nella sua attività. Del resto, in generale, tutti gli esseri viventi e anche gli esseri inorganici hanno fra loro una qualche relazione causale. L'universo è un sistema di mutui rapporti. Ma Dio resta sempre causa *prima e suprema,* sicchè in *ultima analisi* ogni essere perdura nell'esistenza in virtù della potenza divina che lo conserva. Così dunque le creature hanno un essere reale e non soltanto apparente, il quale però deve continuamente e direttamente essere conservato da Dio. Dio conserva le creature *corporali* mediatamente, cioè per mezzo di altre creature, come ad es. l'albero per mezzo del sole, dell'aria e della terra, ma deve conservare le creature spirituali immediatamente egli stesso. Quanto all'influenza dei *corpi celesti,* che la Scolastica aveva mutuata da Platone, e quanto alla distinzione dei cieli, la teologia posteriore, che ha una nuova visione del mondo, abbandonò siffatte teorie.

Prova. - Nella Scrittura il fatto della conservazione del mondo emerge così chiaramente come quello della sua creazione. *Isaia* (40, 17) dice: « Tutte le genti davanti a te sono come se non fossero »; di conseguenza non sono di per sè, e senza Dio non esisterebbe. « Come può alcuna cosa durare se tu non volessi? O conservarsi ciò che non è da te chiamato (all'esistenza)? » (Sap. 11, 26; cfr. 1, 7; Salmo 118, 90 ss.; Giob. 12, 9 ss.).

Gesù esprime il suo pensiero sulla conservazione divina nell'insegnamento pratico sulla Provvidenza, di cui parleremo più avanti. Però, almeno una volta, si esprime anche in modo profondamente filosofico:

« Il Padre mio opera fino adesso », ossia anche al sabato, sempre (Giov. 5, 17). *S. Paolo* continua la spiegazione del libro della *Sapienza:* « Tutte le cose sono state create per mezzo di lui... e tutte sussistono in lui » (Col. 1, 16 ss.). « Sostiene tutte le cose con la sua potente parola » (Ebr. 1, 3). L'Apostolo attribuisce, in modo generale, la conservazione *a Dio,* usando un linguaggio filosofico ad Atene: « In ipso vivimus, movemur et sumus » (Atti 17, 28).

I Padri. - Esprimono la loro fede nella conservazione divina in vari modi, riferendosi per lo più a Giov. 5, 17. Così *S. Agostino,* il quale dichiara che queste parole indicano una certa continuazione dell'opera creatrice (continuationem quamdam operis eius), per cui Dio conserva tutte le cose create. Se egli cessasse da questa attività, tutte le creature immediatamente s'inabisserebbero nel nulla (De Gen. ad litt. 41, 12, 22 ss.; cfr. Ep. 187, 4, 14). « Dio stesso, la cui potenza segreta penetra ogni cosa in maniera misteriosa, dona l'esistenza a ogni cosa che esiste » (Civ. 12, 25).

La ragione deve riconoscere alle creature il loro essere attuale e sostanziale. Non è possibile spiegare le cose come manifestazioni transitorie della sostanza universale e ridurre l'universo ad una illusione, al nulla. D'altra parte, essa riconosce pure che l'essere proprio delle cose è debole e dipendente, e che esse non possono mai ricevere in sè la forza di esistere in modo assoluto e indipendente. « Deus *non potest* communicare alicui creaturae, ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest ei communicare, quod non sit causa illius » (S. th. I, 104, 1 ad 2).

Assolutamente parlando Dio *potrebbe annientare* tutta la creazione così facilmente come l'ha prodotta. Ma il dogma della conservazione ci insegna che egli non lo vuole: « Infatti ha creato ogni cosa perchè esistesse » (Sap. 1, 14). La *distruzione del mondo* predetta nel Nuovo Testamento va intesa nel senso di una trasfigurazione e non in quello di un puro e semplice annientamento (S. th. I, 104, 4).

Conservazione e creazione. - È chiaro che in Dio sono entrambe un solo ed unico atto eterno. Perciò S. Agostino dice che la conservazione è una creazione continuata: « Conservatio continua creatio est ». Ma è necessario notare che gli effetti di quest'unico atto sono diversi: per la creazione l'essere viene tratto dal nulla per la prima volta; nella conservazione invece non si produce alcun nuovo essere, ma viene continuato l'essere che già esiste. La creazione dunque *pone* l'essere; la conservazione lo *suppone.* Nella creazione agisce Dio solo; nella conservazione le cose agiscono con lui in quanto cooperano alla propria durata mediante la loro tendenza a conservare il proprio essere. « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam *novam* actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse » (S. th. I, 104, 1 ad 4).

Dio conserva anche il male e il malvagio? - Egli conserva il male solo in quanto lo si consideri nella sua esistenza ontologica e non nell'essere formale in quanto male e contraddizione o negazione di bene. Sotto quest'ultimo aspetto il male non ha bisogno di conservazione, perchè non è essere, ma negazione di essere. L'*inferno* in quanto luogo di castigo Dio lo conserva; egli l'ha anzi « creato »; ma in quanto importa l'« aversio creatu-

rarum a Deo » esso non ha essere propriamente detto e perciò non esige la conservazione. Altrettanto si deve dire della conservazione di una *cattiva disposizione* nell'uomo e nell'angelo.

2. *È dottrina insegnata da tutti i teologi a partire dalla Scolastica, e chiaramente attestata dalla stessa Scrittura, che Dio dà il suo concorso immediato e fisico ad ogni azione delle creature (concursus physicus generalis).*

Spiegazione. - Questa cooperazione si chiama generale perchè viene data ad ogni creatura, senza eccezioni. È detta fisica perchè viene data non in modo estrinseco e morale, ma intrinseco e per intimo contatto con l'essere e le potenze delle creature. Viene chiamata *concorso* perchè c'è *collaborazione* della causa prima e della causa seconda, che si uniscono a formare un solo principio di azione; la loro unione è intima ed immediata e si trova in tutte le azioni della creatura. *San Tommaso:* « Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum *dat* virtutem agendi et in quantum conservat eam et in quantum *applicat* actioni, et in quantum eius virtute *omnis* alia virtus agit » (De potent. 3, 7; C. Gent. 3, 70 e 89; S. th. I, 105, 5). A proposito del terzo punto, « applicatio virtutis ad actum », nasce una controversia scolastica, di cui parleremo subito.

Prova. - La Scrittura, che non parla filosoficamente, attribuisce le azioni create tanto a Dio quanto alle creature, ma attesta chiaramente che il primo posto nella causalità appartiene a Dio. Tuttavia non c'è alcun passo biblico che attesti formalmente la nostra tesi, poichè la Scrittura non distingue con precisione tra conservazione e cooperazione e tra naturale e soprannaturale, nemmeno nei passi che ordinariamente si citano in proposito (Is. 26, 12; Giov. 5, 17; 15, 5; Atti 17, 25; Filip. 2, 13).

I Padri. - Il più profondo e chiaro è ancora S. Agostino. « Se egli (Dio) sottraesse alle cose la sua onnipotente azione, queste non potrebbero più sviluppare la loro attività, anzi nemmeno permanere nella loro natura creata » (Civ. 22, 24, 2). « Se egli sottraesse la sua forza creatrice alle cose, non ricadrebbero esse nel nulla, come erano nel nulla prima di essere create? » (ivi 12, 25). « Egli non le ha create e poi è scomparso, ma da lui sono ed in lui esistono » (Conf. 4, 12). Per conseguenza ogni creatura è sottoposta alla volontà di Dio (De Trin. 3, 1, 6). « La volontà di Dio è la natura di ogni cosa » (voluntas... conditoris conditae rei cuiusque natura est, Civ. 21, 8, 2). « Vita corporis anima est, vita animae Deus » (Serm. 161, 6). Per provare l'azione intima e immediata di Dio nelle creature, Agostino si richiama a tre passi della Scrittura: Sap. 7, 23; Giov. 5, 17 e Atti 17, 28.

S. Agostino applica la legge della causalità divina universale non solo alla natura *materiale,* ma anche all'intima natura *spirituale* dell'uomo; e fa ciò con una logica rigorosa. Il testo degli Atti 17, 28, si riferisce in modo particolare allo spirito umano, che è l'immagine di Dio propriamente detta. Nello spirito che conosce, Dio è la luce della conoscenza (Deus autem est ipse qui illustrat, Solil. 1, 12 e tutto il libro De Magistro), come è pure la

forza della volontà. Coll'avanzare degli anni, sempre più S. Agostino si confermò nella sua convinzione che Dio afferra interiormente ed immediatamente la volontà e la conduce dove vuole. La ragione di questo dominio sovrano è che « egli ha in suo potere la volontà degli uomini più di quanto essi l'abbiano in se stessi » (De corrept. et grat. 14, 45). Ma qui già entriamo nel campo della grazia soprannaturale di cui ci occuperemo più tardi.

S. Tommaso tratta in modo profondo della cooperazione di Dio. Nella Somma (S. th. I, 105, 1-5) egli dimostra che Dio, in quanto causa prima, conduce tutte le creature verso fini determinati, movendole ed operando in esse interiormente ed immediatamente, e ciò non solo a riguardo delle cose materiali, ma anche dell'intelligenza e della volontà libera (cfr. anche Quaest. disp. de potentia, 3, 7, e De malo, 3, 1). Il *Catechismo romano* ha fatta sua la dottrina di S. Tommaso e le ha conferito un certo carattere ufficiale. P. I, c. 2, n. 22: « Dio non solamente tutela e regge l'universo con la sua provvidenza, ma spinge con intima efficacia tutto ciò che si muove ed opera nel mondo, non già sopprimendo la capacità delle cause seconde, bensì prevenendola ».

3. Il concorso divino e la creatura libera. - Ritorna qui la celebre controversia tra *Tomisti* e *Molinisti*, già incontrata nel *trattato di Dio* (§ 35). È vero che a questo punto si tratta solo del concorso *naturale* e non siamo ancora nel campo della grazia, tuttavia si manifesta già chiaramente l'opposizione dei princìpi delle due scuole.

Secondo il *Tomismo* che, a nostro giudizio, è qui fondato completamente su S. Tommaso, il concorso di Dio all'azione delle creature è, come dichiara il *Catechismo romano* citato sopra, una mozione (praemotio physica, concursus praevius) che precede l'azione delle creature stesse. Questa mozione antecedente o premozione fu anche chiamata, più tardi, predeterminazione. Dio muove antecedentemente la creatura libera in modo tale che questa deve necessariamente muovere se stessa secondo il modo che egli le ha prestabilito. Ma Dio muove ogni cosa creata in modo conforme alla sua natura e, per conseguenza, muove la creatura libera in modo tale che questa muove se stessa liberamente. Egli dunque non distrugge la libertà, anzi proprio in questo modo fonda la libertà. Dio e l'uomo non collaborano come due cause finite, in modo che quanto più agisce l'una tanto meno agisce l'altra. Invece quanto più Dio agisce, tanta maggior capacità Egli dà alla creatura di agire da sè.

Il *Molinismo* sostiene il concorso *simultaneo* (concursus simultaneus). Dio agisce non antecedentemente, ma simultaneamente all'uomo in quanto prima gli offre il suo aiuto, il suo concorso (c. oblatus), e poi, *se* l'uomo l'accetta, glie lo dà effettivamente *(c. collatus)* e così agisce con lui. Il « concursus oblatus » è la volontà di Dio che collabora con la creatura nel caso in cui essa si decida ad agire. Questo concorso non opera affatto nella volontà dell'uomo. Esso è « multiplex, indifferens, hypoteticus ». È molteplice perchè l'uomo può, sotto l'influenza di Dio, decidersi ad ogni sorta di azioni; pertanto è anche indifferente ed ipotetico. Invece il « concursus collatus » è « unus, determinatus et absolutus », perchè in questo concorso si tratta precisamente di un atto unico, determinato ed assoluto, per il quale la volontà si

è di fatto determinata. « Verum ipsa illa determinatio voluntatis ad unum fit sub concursu Dei collato et *virtute* huius concursus, ita ut determinatio voluntatis reddat concursum ex oblato collatum per modum *conditionis simultaneae,* non praeviae ». Quanto a codesta simultaneità, « rem difficilem esse concedo » (Honthein, Inst. Theod. pp. 621 ss.; cfr. pp. 770 ss.). Il Molinismo, con siffatta spiegazione del concorso, crede di salvaguardare meglio che non il Tomismo la libertà umana. Le due scuole accettano il *concursus physicus,* ma solo il Tomismo ammette il *concursus praevius.*

Recentemente *Stufler,* nella sua opera « Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante in omni operatione creaturae, praesertim liberi arbitrii » (Innsbruck 1923), afferma che finora S. Tommaso è stato inteso male tanto dai Tomisti quanto dai Molinisti, poichè secondo tutti i suoi scritti egli insegna piuttosto la tesi seguente: « Dio muove le cose create *non tanto con un influsso transitorio aggiunto alla loro natura, quanto piuttosto con un impulso permanente fondato nella loro stessa natura, depostovi dunque al momento della creazione* ». Questo impulso è fondato sulle forze e sui princìpi di attività posti nelle cose al momento della loro creazione, in forza dei quali esse sono continuamente spinte al loro movimento proprio « *appetitu naturali per modum ponderis* ». S. Tommaso ha insegnato chiaramente « *che Dio, dopo la creazione del mondo, non muove immediatamente alcun corpo* ». Ciò si applicherebbe anche alla *intelligenza* ed alla *volontà,* le quali, del resto, non sono limitate ad *un solo oggetto,* come i corpi, ma tuttavia sono mosse da Dio per mezzo di un elemento « permanente » posto in esse. L'intelligenza è mossa dalla « virtus intelligendi » e dalle « species intelligibiles » (sp. impressa), la volontà da una « motio permanens », l'« instinctus naturae », che dà la tendenza indistruttibile alla felicità, fine ultimo di ogni atto di volontà. In modo analogo, nell'ordine *soprannaturale* Dio muoverebbe la volontà per mezzo di princìpi infusi, cioè gli abiti delle virtù teologali e morali, di cui dovremo parlare nel *trattato della grazia.* Contro questa concezione del tutto nuova, come dice Stufler stesso, i Tomisti continuano a sostenere il loro antico punto di vista. Per maggiori spiegazioni si veda il *trattato della grazia,* § 124, n. 3.

§ 67. - Fine della creazione.

1. Il fine soggettivo o il motivo della creazione è unicamente la libera bontà di Dio. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio Vaticano* dice: « Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad *manifestandam* perfectionem suam per bona quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam... = Dio, per sua bontà e virtù onnipotente, con liberissima decisione e non per aumentare la sua felicità, nè per acquistare, bensì per manifestare la sua perfezione nei beni che compartisce alle creature, creò dal nulla, al principio del tempo, l'una e l'altra creatura... » (Denz. 1783).

Bisogna distinguere il fine soggettivo o « finis operantis », dal fine oggettivo o « finis operis ». Il primo si chiama anche motivo. È evidente che l'azione di Dio non può aver nè motivo nè fine che siano fuori di lui, esterni a lui. Se così fosse, Dio non sarebbe più Dio, ossia assolutamente indipendente e perfetto. È quindi impossibile che Dio *cerchi* creando qualche cosa che egli già non possegga, ma può decidersi liberamente ad una comunicazione della sua perfezione. Nè si può parlare di un « impulso » propriamente detto all'atto della volontà, perchè la sua volontà è necessariamente eterna e sempre in atto.

Nel determinare il motivo della creazione bisogna evitare ogni antropomorfismo onde non incorrere nel rischio di degradare la nozione di Dio. « *Nullo modo* voluntas Dei causam habet » (S. th. I, 19, 5). « Qui ergo dicit: quare fecit Deus coelum et terram? Respondendum est: *quia voluit*... Qui autem dicit: quare *voluit* facere coelum et terram? maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei; nihil autem maius inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas et id quod non est non quaerat » (Aug., De Gen. c. Manich. 1, 4). Così dunque il motivo della creazione del mondo non deve essere pensato come una *causa* (c. finalis); esiste tuttavia una certa *ragione* (ratio) per cui Dio ha creato, e questa ragione è la bontà divina. « Finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tamquam finem... Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso » (S. Tom., C. Gent. 1, 86).

Prova. - La Bibbia insegna che Dio ha creato il mondo tanto *per sè* quanto *per noi;* ma il fine supremo è Dio stesso. L'Antico Testamento afferma più volte che la creazione mira alla gloria di Dio, e in questo i *due* fini sono uniti. Nei Proverbi (16, 4) viene detto formalmente: « Universa *propter semetipsum operatus est* » (cfr. Is. 48, 11). Similmente S. Paolo: « Quis prior dedit illi et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia » (Rom. 11, 35 ss.). Come tutto procede da Dio, così tutto deve a lui tornare: « E quando ogni cosa gli (a Cristo) sarà sottoposta, allora il Figlio stesso sarà sottoposto anch'egli a Colui che gli ha sottoposto ogni cosa, affinchè Dio sia tutto in tutti » (I Cor. 15, 28). Il protestante *Eckard* (Der christl. Schöpfungsglaube, 1912, p. 47) pensa che il mondo, secondo *Gesù* sia *per noi,* e secondo *S. Paolo,* per Dio. Ma nel « per noi » è incluso anche il « per Dio ».

I Padri. - Poichè *Platone* aveva già insegnato che la creazione è una partecipazione alla bontà di Dio (« Dio voleva, egli dice, che tutto s'avvicinasse il più possibile a lui »), anche i Padri furono spinti dalla Bibbia e dalla filosofia a trattare del fine della creazione. Naturalmente non distinsero sempre il fine soggettivo ed il fine oggettivo. *Atenagora* è abbastanza preciso: « È chiaro che la prima e più generale intenzione che spinse Dio a creare l'uomo è quella di manifestare se stesso, la sua bontà e sapienza, che brillano in tutte le sue opere (finis operantis); se invece consideriamo l'intenzione più specifica e propria agli stessi uomini, egli li ha creati per la loro stessa vita... e a loro che portano in sè la sua immagine il Creatore ha disposto e destinato una durata eterna » (De resurr. 12). *Origene:* « Non c'era per lui ragione di

creare se non lui stesso, cioè la sua bontà » (De princ. 2, 9, 6). *S. Gregorio Naz.:* « Siccome non bastava alla bontà (τῇ ἀγαθότητι) muoversi nella sola contemplazione di se stessa, ma doveva diffondersi ed espandersi (Platone!) affinchè molti godessero dei suoi benefici — cosa questa convenientissima al Sommo Bene — Dio pensò di creare dapprima le nature angeliche e celesti, ecc. » (Orat. 38, 9, Migne 36, 320). *Pseudo-Dionigi:* « Colui che è la causa di tutto ama ogni cosa in ragione della sua smisurata bontà; egli fa, compie, conserva, dirige ogni cosa, e la causa del bene è l'amore divino per il bene » (Migne 3, 708). *S. Agostino:* « In eo vero quod dicitur: *Vidit Deus quia bonum est* (Gen. 1, 10), satis significatur Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est » (Civ. 11, 24; cfr. Enchir. 9; Enarr. in Ps. 134, 10; De Gen. c. Manich. 1, 2, 4).

S. Tommaso. - Secondo S. Tommaso Dio *doveva* avere un motivo per creare; ciò infatti è conforme: 1. alla sua natura intelligente che non può operare alla cieca; 2. alla sua perfezione morale inconciliabile con una azione non motivata; inoltre: 3. l'ordine che scorgiamo nel mondo c'insegna che Dio creando ha avuto un fine (Comp. th. 100). Ora, poichè Dio non può essere indotto a creare da qualche motivo esterno a lui, come causa ultima della decisione della sua volontà rimane soltanto la sua bontà. S. Tommaso mantiene talmente la trascendenza di Dio da affermare: « Non è la comunicazione della bontà (alle creature) che costituisce il fine ultimo, ma piuttosto la bontà divina stessa » (De potent. 3, 15 ad 14). « Dio *ama* la sua bontà e vuole che sia diffusa quanto più è possibile creando esseri che a lui rassomiglino » (Sent. 2, d. 1, q. 2, a. 1). Così dunque la bontà divina è il « primum in intentione » e l'« ultimum in executione ». « Licet nihil *aliud* a Deo sit finis Dei, tamen *ipsemet* est finis respectu omnium quae ab eo fiunt, et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus » (S. th. I, 19, 1). « Unde cum Deus alia a se non velit nisi propter finem qui est sua bonitas... non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem eius nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam » (ivi 2). I *teologi,* seguendo S. Tommaso, chiamano questo fine « finis communicandus » o « diffundendus » in opposizione al « finis acquirendus » o « constituendus ». Poichè è evidente che Dio non può agire al di fuori di sè per raggiungere la sua perfezione (bonitas), ne segue che può solo comunicarla.

Il fine ultimo della *creazione* (finis operis) è che le cose riproducano e rappresentino, ognuna nella sua specie e in diverso grado, la bontà e la perfezione divina, e ciò avviene in quanto esse *partecipano* a questa bontà e perfezione. « Propter hoc omnia facta sunt, ut divinae bonitati assimilentur » (Comp. th. 101). Dipoi S. Tommaso prova che tutte le cose per loro natura, in quanto realizzano quello che devono essere secondo l'idea divina, tendono ad assimilarsi a Dio: « quod *omnia* intendunt assimilari Deo » (C. Gent. 3, 19). Le creature razionali realizzando il loro « assimilari cum Deo », raggiungono anche la propria felicità. Questa assimilazione sarà perfetta nella visione beatifica e perciò allora sarà anche perfetta la felicità. Poichè le cose non possono ricevere che un piccolo grado di perfezione divina, Dio le ha create in *numero sì grande* e di una *varietà* sì prodigiosa onde poter espri-

mere il suo Essere il più perfettamente possibile (Comp. th. 102; S. th. I, 47, 1). È l'ottimismo relativo di S. Tommaso, il quale tuttavia respinge l'ottimismo assoluto (S. th. I, 25, 6).

2. Il fine oggettivo ossia lo scopo della creazione è la gloria di Dio. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio Vaticano:* « S. q. ...nega che il mondo sia stato creato per la gloria di Dio, sia scomunicato » (Denz. 1805; cfr. 1783). Il canone è diretto contro G. Hermes e A. Günther che pretendevano scorgere in questo fine un « egoismo » contrario alla santità di Dio. Bayle, Kant, Hegel pensano la stessa cosa. Secondo essi il fine del mondo, voluto da Dio, è soltanto la felicità degli uomini. Per il deismo la creazione tutta serve unicamente alle creature viventi.

Il fine soggettivo e quello oggettivo della creazione non sono due diversi fini, ma uno solo visto sotto due aspetti, in quanto cioè la gloria che Dio esige dalle sue creature coincide con la libera manifestazione della sua bontà. « Unum enim et idem est quod agens (Deus) intendit imprimere et quod patiens (creatura) intendit recipere » (S. th. I, 44, 4), come, per esempio, il fine del maestro è di comunicare la scienza e quello dello scolaro è di riceverla. Evidentemente i due fini coincidono. « Gloria nascitur ex laude et honore ». S. Agostino: « Gloria est frequens de aliquo fama cum laude » (Migne 40, 22).

Prova. - Numerosi sono i passi della Bibbia i quali affermano che il mondo è stato creato per la gloria di Dio. « I cieli narrano la gloria di Dio » (Salmo 18, 2). « Tutta la terra è piena della sua gloria » (Is, 6, 3). « I cieli proclamano la sua giustizia, e tutti i popoli sono spettatori della sua gloria » (Salmo 36, 6; cfr. Is. 46, 6; 48, 1, 2; Sap. 13, 1 ss.). « Da lui e in vista di lui son tutte le cose. A lui sia la gloria per i secoli » (Rom. 11, 36). *Gesù* parla della bontà di Dio verso le piante e gli animali, dalla quale l'uomo può arguire la bontà divina verso se stesso (Mt. 6, 26-31).

La ragione. - È evidente che Dio, essendone l'autore, *deve* orientare la creazione verso di sè come a fine supremo ed ultimo. In quanto causa prima di ogni cosa, egli non può neppure prescindere da questo ordine. La ragione respinge quindi l'« egoismo » divino. D'altronde, l'opera loda l'artefice. Se l'uomo fosse il fine primario della creazione sarebbe necessario che tutti gli uomini raggiungessero la loro beatitudine.

La creatura non libera annuncia la gloria di Dio in modo puramente *materiale,* incosciente (gloria Dei materialis); la creatura libera la deve invece annunciare anche *formalmente,* in modo cosciente e libero (gloria Dei formalis). Entrambe costituiscono la gloria di Dio *esterna* (gl. Dei externa), diversa dalla gloria *interna* (gl. Dei interna), la quale ha il suo fondamento nell'essenza stessa di Dio: « Deus in se et ex se beatissimus » (Vatic. s. 3, c. 1).

3. *La felicità della creatura ragionevole è un fine secondario e condizionato.* - La Sacra Scrittura ed i Padri affermano talvolta che la terra è stata creata *per l'uomo,* affinchè egli vi abitasse come imma-

gine di Dio e suo rappresentante, come un re (Gen. 1, 27-30). Ma la vera felicità dell'uomo è quella celeste. Secondo l'insegnamento di *Gesù,* tutta l'azione di Dio è orientata verso l'uomo: l'azione naturale per il suo nutrimento e la sua conservazione, l'azione soprannaturale per la sua redenzione e glorificazione. S. Paolo dice le stesse cose, pur avendo soprattutto in vista l'azione soprannaturale di Dio (I Cor. 3, 22 ss.): « Tutto è vostro; ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio: Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei » (= ex quo omnia, Rom. 11, 36). « Praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum: secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae = (Dio) ci preordinò, per sola sua buona volontà, per mezzo di Gesù Cristo, a divenire suoi figli adottivi, a sua stessa gloria » (Ef. 1, 5 ss.).

Due fini liberi sono una contraddizione? Se l'uomo cerca la propria felicità e la deve liberamente realizzare, resta la possibilità che egli fallisca e *faccia fallire* tale fine della creazione. Dio allora riceverà la sua gloria esterna nel giusto castigo della creatura libera che da parte sua sarà priva del suo fine; Dio voleva questo fine *ipoteticamente,* cioè se l'uomo l'avesse voluto (S. th. I, 63, 7 ad 2; III, 1, 1 ad 3). Sulla questione si veda Stufler, op. cit. al § 66.

Il fatto che l'uomo debba servire alla gloria di Dio non sopprime per nulla la sua dignità: egli non deve infatti servire ad essa come una cosa o mezzo, ma come persona libera. Proprio dal servizio che presta a Dio questa personalità riceve la sua dignità e grandezza, perchè il punto culminante di tale servizio è la partecipazione alla vita divina. Dio non diviene più grande se tu lo onori; ma se lo servi, tu divieni più grande: è questo un pensiero che ricorre sovente in S. Agostino.

§ 68. - La provvidenza divina.

Dio dirige e conduce tutte le cose create al proprio fine. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - Il Concilio Vaticano dice: « Universa quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat = Dio con la sua provvidenza conserva e governa tutte le cose che ha create » (Denz. 1784). Gli avversari di questa verità sono i *deisti,* i *razionalisti* ed i *fatalisti.* In Dio la Provvidenza, come ogni sua azione « ad extra » è un atto *eterno,* ma l'effetto nelle creature è *temporale:* l'atto eterno del piano divino del mondo, riguardante l'ordine delle cose e il loro fine, è chiamato *Provvidenza* propriamente detta; la realizzazione e l'esecuzione di questo piano vengono chiamate più propriamente il *governo del mondo* (providentia-gubernatio). Il *governo* assicura il progresso continuo della creazione verso l'ideale di quel giorno in cui « tutte le cose, tanto quelle che sono nei cieli, quanto quelle che sono sulla terra, saranno riunite in Cristo come sotto un capo unico » (Ef. 1, 10).

Prova. - La Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento è piena di testimonianze per questo dogma. « Hai fondato la terra perchè duri; conformemente ai tuoi decreti (il cielo e la terra) sussistono sempre perchè tutte le cose sono a tuo servizio » (Salmo 118, 90). « Il mio consiglio starà fermo, ed ogni mia volontà sarà adempiuta » (Is. 46, 10). « Gli occhi di tutti da te attendono e tu dai loro a suo tempo il loro cibo; allarghi la mano e fai sazio e contento ogni vivente » (Salmo 144, 15 ss.; cfr. 146, 9). « Tu sei il Signore di tutte le cose; e alla tua volontà nessuno resiste » (Ester 13, 11). La Provvidenza viene ricordata sovente nei libri sapienziali, forse per opporsi alle idee *panteiste* di Provvidenza, proprie dello stoicismo. La Sapienza divina, in quanto forza cosmica, « si stende da una all'altra estremità (del mondo) e governa ogni cosa con forza e soavità » (Sap. 8, 1). « La tua Provvidenza, o Padre, lo guida » (Sap. 14, 3). « Il piccolo e il grande li ha fatti lui ed ha egualmente cura di tutti » (Sap. 6, 8; cfr. 12, 13). « Beni e mali, vita e morte, povertà e ricchezza vengono dal Signore » (Eccli. 11, 14). Egli dirige in modo speciale l'uomo, internamente col discernimento e la coscienza che ha creato in lui, ed esternamente con la dottrina e le leggi (Eccli. 17, 5-9).

Gesù Cristo predica più la Provvidenza *antropologica* che quella *cosmologica.* Cfr. tuttavia Mt. 11, 25; Lc. 16, 8 e 20, 34-36. Nel suo insegnamento si può già distinguere la *Provvidenza generale, speciale* e *specialissima* e accanto alla Provvidenza per il mondo, quella per gli animali e l'uomo. Egli ricorda la bontà di Dio per i gigli del campo e gli uccelli del cielo allo scopo di eccitare la confidenza nella Provvidenza: « Non vi angustiate per la vostra vita... » (Mt. 6, 25-34). Se nessun uccello cade dal tetto senza che Dio lo voglia, tanto meno non cadrà dalla vostra testa un capello (Mt. 10, 29-31). Anche i cattivi godono della sua sollecitudine (Mt. 5, 45); ma egli è soprattutto Padre per i giusti (Mt. 6, 12-14) ai quali dona un regno (Lc. 12, 32) ed abbrevia le prove terrene (Mt. 24, 22).

S. Paolo concepisce la Provvidenza piuttosto dal punto di vista soteriologico, in relazione alla salvezza. Egli mette ogni cosa, se stesso e i suoi viaggi missionari, sotto la direzione di Dio: « Dio opera ogni cosa in tutti » (I Cor. 12, 6); e vi pone in modo particolare la salvezza individuale di ognuno: « Dio è colui che opera in voi tanto il volere quanto il fare, in virtù della sua benevolenza » (Filip. 2, 13). Dio cerca di attirare a sè i pagani mediante la coscienza (Rom. 2, 14 ss.), e mediante benefici naturali (Atti 17, 26-28; cfr. 14, 15 ss.). La raccomandazione di *S. Giacomo* di dire in ogni occasione: « Se piace al Signore », è divenuta un'abitudine cristiana (Giac. 4, 15). *S. Pietro* raccomanda ugualmente: « Gettate su lui (Dio) ogni vostra ansietà » (I Pietr. 5, 7; cfr. Salmo 54, 23).

Il problema della Provvidenza nell'Antico Testamento. - Se Dio si prende cura di ogni cosa, perchè mai i buoni sono così spesso infelici sulla terra, mentre i cattivi sono sovente felici? Questo problema ha preoccupato *Giobbe, l'Ecclesiaste,* alcuni *Salmi* e talora i *Profeti:* ci si lamenta che Dio comandi la virtù, ma poche volte la ricompensi (sulla terra). Al problema

che, dal punto di vista dell'Antico Testamento, con la sua dottrina molto povera sull'al di là, era pressochè insolubile, si son date le seguenti risposte: 1. L'infelicità del giusto è un effetto di peccati occulti; 2. un giusto non è mai divenuto un mendicante (Salmo); 3. dopo la prova si ritrova tutto quello che si era perduto (Giobbe, Tobia); 4. Daniele fa già appello alla risurrezione e 5. il libro della Sapienza (2) si richiama all'immortalità e alla vita eterna dell'uomo in condizioni capovolte, come il Cristo nella parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro.

I Padri. - Se si intende la Provvidenza come la fiducia nella direzione divina, è facile comprendere che questo fu un tema prediletto del pensiero cristiano, tanto a causa della sua importanza pratica, quanto per le sue numerose testimonianze. I Padri difesero la Provvidenza contro i Manichei, che ne escludevano la sofferenza, contro i fatalisti dello Stoa e contro l'antica astrologia col suo determinismo naturalistico. Particolari scritti sulla Provvidenza furono composti da *Lattanzio* (De opificio Dei), *Salviano* (De gubernatione Dei), *S. Gregorio Nisseno* (Antirreth. contro il fato), come pure da *Eusebio* (Praeparatio Evang.), *Teodoreto di Ciro* (De Providentia) e dal suo maestro *S. Giovanni Crisostomo* (De Providentia, e due altri libri simili, Migne 47, 423-494; 52, 459-480 e 480-528).

S. Agostino tratta sovente di questo argomento nei suoi *Sermoni* (per es. 119), nella *Città di Dio* e nei *Commenti ai Salmi* (per es. Ps. 145). Nella difficile questione: « unde malum? » egli afferma innanzitutto che il principio e la fine del male si trovano nell'al di là e quindi sono inaccessibili. La rovina del mondo giudaico e dell'impero romano, che allora era causa di tanto scandalo, dipendeva, secondo Agostino, dalla Provvidenza, come la sorte di ciascun uomo (Civ. 4, 34; 5, 23) e quella degli antichi imperi (ivi 18, 2; Orosio, Adv. Pag. 2, 1). Dio converte il male in bene: « non solum bonis verum etiam malis *bene uti* novit » (ivi 14, 27). Il male è paragonato alle ombre di un quadro che danno risalto all'oggetto propriamente detto (ivi 11, 18); in questo fu seguito dalla Scolastica.

E. Troeltsch (Augustin, 1915, pp. 116 ss.) crede di scoprire in S. Agostino due concetti diversi di Provvidenza: il concetto « estetico », secondo cui il male ha il significato e lo scopo di un'ombra nella creazione, dovendo far spiccare più nettamente l'aspetto luminoso del bene; e il concetto « antropocentrico-morale » che presenta ogni disposizione di Dio come utile al bene dei buoni, culmina nel castigo e nella ricompensa dell'al di là, reprime la curiosità temeraria degli uomini, affermando semplicemente che le vie di Dio sono impenetrabili. Tuttavia lo stesso Troeltsch riconosce che S. Agostino ha « addolcito i contrasti » e ha « fatto convergere » le due teodicee. Ma egli avrebbe dovuto aggiungere, come osserva *S. Tommaso,* il quale pure insegna la teodicea « estetica », che S. Agostino (Enarr. 11) dice: « Deus omnipotens *nullo modo* sineret *malum aliquod* esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut *bene faceret etiam de malo* »; così per es., dice S. Tommaso, la pazienza dei martiri non esisterebbe senza la persecuzione dei tiranni. Non è dunque la considerazione « estetica » e neppure la considerazione « morale » che domina nella Provvidenza, ma (e non può essere diversamente per la causa prima) la considerazione *teocentrica:* Dio è e resta sempre il principio, il mezzo ed il fine di ogni cosa (S. th. I, 22, 2 ad 2).

La ragione, con S. Tommaso, giudica che se Dio ha assegnato un fine alle creature e le ha create per questo fine, deve necessariamente condurle a raggiungerlo (C. Gent. 3, 64). Il che può essere fatto in modo immediato, ma sovente avviene anche in modo mediato, con la cooperazione cioè delle creature che Dio, per bontà sua, fa partecipare all'esecuzione del suo piano provvidenziale (S. th. I, 22, 3; I, 103, 6). Siccome Dio realizza ogni cosa secondo la natura delle creature, guida le cose materiali per mezzo delle *leggi* che ha poste in esse, e gli esseri liberi con le forze dell'intelligenza, della volontà e della coscienza, loro conferite; guida inoltre tali creature libere, dal di fuori, con decisioni, interventi e direzioni delle varie autorità stabilite, particolarmente di quella religiosa (Chiesa). Poichè l'uomo ha un solo fine quello soprannaturale, è necessario che in fondo tutto ciò che è naturale serva al soprannaturale. Nessuna creatura può sottrarsi al piano divino del mondo: bene o male, coscientemente o incoscientemente, esse lo compiono, perchè « tutti lo (Dio) servono ». Anche le leggi naturali fisse rimangono sottomesse a lui. Egli solo può, col miracolo, sospenderle, abrogarle o mutarle. Il risultato dell'ordine divino del mondo è *fissato* da tutta l'eternità. Tuttavia non può essere affatto identificato col « fato », che è una forza *cieca*, mentre la Provvidenza è retta dalla sapienza divina, dalla sua giustizia e bontà.

La stessa *volontà libera* è sottoposta alla Provvidenza. Dio, senza dubbio, lascia che l'uomo si decida liberamente (Eccli. 15, 14); « sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum *sicut in causam,* necesse est ut ea, quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur. Providentia enim hominis (la sua provvidenza è prudenza) continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universalis » (S. th. I, 22, 2).

La Provvidenza, nel suo complesso e nei suoi particolari, è un *mistero* che ci sarà svelato solo nell'altra vita. S. Basilio e S. Agostino esprimono questa idea con termini magnifici. Dobbiamo dunque astenerci dal criticare e dal giudicare la Provvidenza. Occorre avere *fiducia* nella Provvidenza senza cercare di *scrutarla.* Dio non ci rivela i suoi piani, nè nella storia nè nella condotta di ognuno. I suoi pensieri e le sue vie non sono le nostre (Is. 55, 8).

L'oscurità più profonda avvolge le nostre menti, quaggiù, quanto alla esistenza ed eternità dell'inferno; ma essa scomparirà in cielo, perchè ivi tutte le difficoltà intellettuali dovranno trovare la loro soluzione. La Provvidenza segue fermamente la sua via, « etsi *occultis* causis, numquid *iniustis?* » (Civ. 5, 21). Del resto, ogni profonda considerazione del corso del mondo riconduce già a Dio « cuius consilium *occultum* esse potest, iniquum non potest » (Civ. 4, 17). Questo ci deve bastare. « Plene iudicia (Dei) nemo comprehendit, iuste nemo reprehendit » (Civ. 2, 23). I caratteri di una vera fede nella Provvidenza non sono l'esitazione, la pusillanimità, il dubbio e la ricerca; ma piuttosto la calma interiore incrollabile, nonostante le tempeste esterne; l'umile abbandono alla volontà di Dio con il Cristo al Getsemani, nonostante l'oscurità che ci circonda; la pazienza nelle sofferenze, nonostante la loro oppressione crescente. Non è il cieco caso che domina su di noi, ma lo sguardo buono e paterno di Dio.

Ma, dacchè la Provvidenza agisce anche mediatamente, ogni uomo è in un certo senso la provvidenza di un altro ed ognuno è provvidenza a

se stesso. Aiutati che il ciel t'aiuta; « gratia praesupponit naturam ». Quando da parte nostra si è inattivi, non ci si può attendere la collaborazione di Dio. Non ogni male proviene da Dio. Moltissimi mali derivano dal peccato, anche dal peccato personale e non soltanto dal peccato altrui.

La *preghiera di domanda* non mira a rovesciare il piano eterno del mondo, ma vuole soltanto invocare il Signore, nelle necessità, proprio com'egli ci ha comandato. Dio prevede dall'eternità questa preghiera e ne tiene conto nello stabilire il piano suo provvidenziale: « Decrevit Dominus non solum *effectus* sed et *causas* et *media* inter quae orationes sunt » (*Salmant.*, De grat. tr. 14, disp. 7, dub. 4, n. 298).

Il *dolore* è senza dubbio un problema difficile. Certo, Dio avrebbe potuto eliminarlo dalla creazione, ma non ha voluto. Esso ha la sua origine nel peccato e deve essere giudicato secondo la fede. Il *pagano* soffre sottomettendosi senza comprendere al destino inevitabile (atarassia stoica e buddista); l'*ebreo*, con la sua religione terrenistica, soffre con pieno l'animo di dubbi e ansietà sulla giustizia rimuneratrice; il *cristiano* soffre col Cristo per i peccati suoi e degli altri; soffre pure perchè la virtù richiede la prova e la virtù provata ha la promessa di una ricompensa eterna. L'incredulità moderna non scorge nella sofferenza che un semplice effetto dell'indifferenza della materia di fronte a tutto e a tutti, e consiglia a « non più mettere Dio in relazione con la sofferenza insensata dell'innocente »; ma chi parla e consiglia così considera evidentemente la vita come fosse « senza senso », dal momento che la sofferenza è gran parte di essa. Oh, quanto la mistica cristiana si eleva al di sopra di queste considerazioni volgari! Si pensi a S. Teresa, ad Enrico Susone, a S. Paolo della Croce.

La Scuola *distingue* la Provvidenza generale (providentia generalis) per l'universo, la Provvidenza speciale (p. specialis) per gli uomini, e la Provvidenza specialissima (p. specialissima) per gli organi dell'azione soprannaturale di Dio nella rivelazione e nella Chiesa, e per i giusti. La Scrittura fa già una certa distinzione (Mt. 6, 25-34; 10, 28-33; Salmo 8, 7; Cfr. *S. Tommaso*, De verit. 5, 5). « Hominum autem *iustorum* quodam excellentiore modo Deus habet providentiam, quam impiorum, in quantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum » (S. th. I, 22, 2 ad 4); essi sono perciò predestinati.

Dal dogma della Provvidenza non deriva che ci debba essere una *eguaglianza di beni*, perchè le opere di Dio « ad extra » sono doni liberi della sua grazia. L'ineguaglianza dei beni ha spesso la sua ragione nella disuguale attività degli uomini. Dio non vuole positivamente tutte le sofferenze e tutte le povertà; moltissime sofferenze le permette soltanto, come il male.

Come parlare della Provvidenza. - Da quanto abbiamo detto si comprende facilmente che bisogna usare un grande *riserbo* nel giudicare la Provvidenza. È necessario dire della Provvidenza naturale quello che S. Agostino dice della Provvidenza soprannaturale: « Perchè (Dio) attiri a sè questo e non quello, non giudicare se non vuoi sbagliare » (In Jo. 26, 2). « Non possiamo conoscere le ragioni della divina Provvidenza », dice S. Tommaso (C. Gent. 4, 1; S. th. I, 23, 5 ad 3). Ci è poi assolutamente impossibile supporre e verificare le intenzioni di Dio nella sua azione provvidenziale; tanto meno determi-

narle nei casi particolari, per es. di una malattia, d'un terremoto, d'una catastrofe, di una guerra. Gesù respinge siffatti tentativi di spiegare avventatamente una disgrazia, tanto nel caso del cieco nato (Giov. 9, 1 ss.), quanto in quello della morte improvvisa dei diciotto uomini schiacciati dal crollo di una torre, e della morte di coloro che furono massacrati da Pilato durante il sacrificio (Lc. 13, 1-5).

Così pure, la divisione in « prov. specialissima, specialis, generalis », per quanto valida in se stessa, non è affatto una base sicura per giudicare la Provvidenza divina. Il che emerge dalla storia della rivelazione come da quella della Chiesa. Si prenderebbero certamente gravi abbagli quando si concludesse che tutto ciò che si suole ascrivere alla Provvidenza specialissima comporti, per questa sola ragione, maggior sicurezza di ciò che sta sotto la Provvidenza speciale. Giuda, come tutti gli Apostoli, era sotto la prima, il buon ladrone sotto la seconda, e tuttavia quest'ultimo fu salvato all'ultimo momento, mentre di Giuda, malgrado le sue prolungate ed intime relazioni col Signore, non si può dire altrettanto. Secondo il giudizio dei teologi la Chiesa è posta sotto la Provvidenza specialissima, ma questo fatto non garantisce che tutti gli atti e tutte le decisioni dei suoi rappresentanti, papi, vescovi, preti, religiosi, derivino direttamente e positivamente dai decreti eterni della Provvidenza. È certo il fatto che molte cose non furono conformi a questi decreti, ma Dio lo ha permesso perchè abbastanza sapiente e potente per ordinarlo nel piano di creazione e ricavarne anche del bene.

Lessio esamina la *permissione divina* nelle sue belle considerazioni circa la Provvidenza: permettere significa non impedire qualcosa che si potrebbe impedire: « Est igitur *permittere* idem quod *non impedire,* cum tamen facultas impedienti suppetat ». Bisogna dunque osservare che Dio non può nè volere nè desiderare il male poichè in tal caso la sua non sarebbe più una permissione: il rapporto di Dio col male non è in alcun modo positivo, ma soltanto negativo.

Tra i buoni effetti che *Dio,* malgrado la cattiva intenzione dell'uomo, può trarre dal male, Lessio ricorda i seguenti: 1. la manifestazione della giustizia e della maestà divina nel castigo del malvagio; 2. la dimostrazione della sua misericordia nel perdono del peccato; 3. l'Incarnazione e tutta l'opera di salvezza in quanto mezzo per trionfare del male; 4. l'utilizzazione della cattiveria dell'uno come scuola di virtù per l'altro, 5. o come correzione del cattivo; 6. la permissione di un peccato in punizione dei peccati precedenti, come scrive S. Paolo a riguardo dei pagani (Rom. 1, 11-32: « propter quod tradidit illos (peccatores) Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam... propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiae »). 7. Talvolta Dio permette che cadano uomini orgogliosi della loro virtù affine di risollevarli per la via dell'umiltà e del basso sentire di sè. Ma occorre tenere sempre presente che Dio vuole il bene che deriva dal male non per sè e assolutamente (per se et voluntate antecedente), ma solo dopo aver supposto il peccato che egli non vuole impedire (per accidens et voluntate consequente). Tuttavia da quello che abbiamo detto risulta che lo stesso male, il peccato, cade *veramente e propriamente* sotto la Provvidenza, perchè non accadrebbe se Dio non lo permettesse o gli sottraesse il suo concorso.

Dobbiamo però lasciare al suo autore la tesi del teologo spagnuolo Ruiz († 1632), il quale dice che « *minus perfectus* fuisset mundus, si nullum

Deus peccatum permisisset », onde la conseguenza che la creazione è « migliore » con l'inferno che senza inferno. Gesù pensa diversamente (Mc. 14, 21). E *S. Agostino* scrive: « *meliorem* esse creaturam quae, quamvis habeat liberam voluntatem, Deo tamen semper infixa, nunquam peccaverit » (De lib. arb. 3, 5, 14 ecc.). La sua parola: « O felix culpa » non riguarda questo argomento, perchè si riferisce alla bontà del Redentore e non a quella del mondo. *S. Tommaso:* « Si nullus homo peccasset, universum genus humanum *melius* foret; quia etiam etsi directe salus unius occasionaretur ex culpa alterius, tamen sine ulla culpa salutem consequi posset » (In I Sent. dist. 46, q. 1, a. 3 ad 6).

Similmente occorrerà parlare della divina Provvidenza concernente le *azioni non libere* delle creature. Anche qui Dio, pur determinandole e dirigendole tutte verso una armoniosa unità, lascia sussistere le cause seconde con le loro *imperfezioni* essenziali ed accidentali e non impedisce che esse siano paralizzate e che, in molti casi, deflettano dal loro ideale (caso dei mostri). E questo avviene non soltanto nel mondo vegetale ed animale, bensì anche nel mondo umano e, in quest'ultimo, non solo nell'elemento somatico, ma ancora in quello psichico. Circa gli animali inferiori anche *S. Tommaso,* facendo leggermente eco a S. Gerolamo, dice che Dio si preoccupa innanzitutto (per se) del bene della *specie* e, in secondo luogo, del bene dell'*individuo,* il quale trova il suo fine nella specie. Ciò non può essere applicato all'uomo, perchè ogni individuo ha lo stesso fine che è la visione di Dio. Bisogna dunque affermare che, nella generazione dell'uomo, Dio non sopprime i possibili difetti della causa seconda e lascia nascere esseri difettosi (idioti, mostri). Anche qui possiamo intravvederne le *ragioni.* Come Dio non vuole violentare la libertà, così non vuole privare le cause seconde della loro *azione propria,* anzi vuole elevarle alla dignità di sue *cooperatrici* (S. th. I, 22, 3). Gli eventuali difetti che perciò derivano alla natura umana non sono tali da impedire all'uomo di raggiungere il suo fine ultimo, il quale, di fatto, può essere raggiunto anche da un bambino di qualche ora, se battezzato. Si deve ancora notare che, secondo S. Tommaso, il « principale bonum » della creazione è il bene dell'universo, perchè esso rappresenta la bontà divina in modo più perfetto che non le creature singole, le quali, perciò, sono ordinate all'universo come le parti di un tutto. Conseguentemente Dio le vuole in rapporto all'universo (S. th. I, 22, 4; I, 47, 1; I, 56, 2 ad 4; C. Gent. 1, 86, 2). Infine *S. Tommaso* si domanda se la Provvidenza non imponga a tutto la ferrea necessità dell'accadimento, e risponde: la Provvidenza fa sì che le azioni libere si compiano liberamente, che le necessarie avvengano necessariamente e le casuali casualmente (S. th. I, 22, 4; cfr. De verit. q. 5, soprattutto a. 4). D'altronde non esiste il caso propriamente detto perchè tutto in fondo dipende dalla causa prima.

Riassunto. - Tutto ciò che abbiamo detto a riguardo della Provvidenza si riduce a due idee: 1. Dio è buono, il « solo buono » (Mc. 10, 18) e perciò ben disposto verso di noi e verso il nostro fine; 2. le vie ed i mezzi mediante i quali egli vuole condurci al nostro fine (gioia e dolore, felicità e disgrazia, vita lunga o breve, malattia o morte improvvisa) ci sono sconosciuti, e questo comporta che per noi la Provvidenza rimanga avvolta nell'oscurità.

Lettura. - *La nostra fede nella Provvidenza.* - « Due concezioni della vita disputano oggi una fiera battaglia. In fondo, è la stessa battaglia che divampò già nel paradiso terrestre, anzi ancora nel mondo degli spiriti. La parola d'ordine degli Angeli fedeli a Dio fu data da Michele: "Chi come Dio?" Quella dei ribelli la diede Lucifero: "Sarete simili a Dio". Credono taluni che questa lotta sia giunta oggi alla sua fase risolutiva; molti parlano di escatologia, di fine del mondo. Se ne valgono le numerose sette che riescono a infatuare non pochi con le loro divinazioni. Noi, come sempre, ci teniamo anche qui rigidamente alla Rivelazione che abbiamo in Gesù Cristo. E questa c'insegna che nessuno potrà mai squarciare il velo dell'ultima giornata: "Di quel giorno e di quell'ora, nessuno sa", dice Gesù. Il nostro motto è, dunque, non: aspettare la fine, ma: combattere. Non star con le mani in mano, ma indossare l'armatura. Non abbandonare al suo destino la causa di Dio, ma ingaggiare la buona battaglia per la causa di Dio. Fino al giorno che egli vorrà. In questa lotta di idee generali non si tratta nè di casi singoli nè di varietà di cose, ma di una verità unica e grande cioè del concetto genuino di Dio.

Dio ha, a un tempo, due facce: una è rivolta verso il cielo, e questa è impervia alla nostra conoscenza; l'altra guarda il mondo, e questa noi la riconosciamo non soltanto nella nostra fede nella sua Provvidenza, ma bene anco nella personale esperienza della nostra vita. Arcana resta sempre la visione di Dio in ambe le facce; ma non in misura eguale. La faccia di Dio che guarda al mondo e a noi, noi la comprendiamo meglio di quella che guarda unicamente di là. La lotta ferve oggi intorno a questa faccia che Dio mostra di qua al mondo e agli uomini, e *in prima linea intorno alla fede nella Provvidenza.* Taluni dei nostri nemici, per non dir tutti, si avanzano con armi veramente brutali, contro tutto: in genere, Dio non esiste; nessuna faccia in lui, nè di qua, nè di là. Pure questa lotta in forme così grossolane non divenne mai una goffa schermaglia fra persone colte. Più d'uno che della sua coltura si picca, sente vergogna della affermazione piatta.

"Dio non esiste". Dice, sì, la Scrittura, che ci sono gli sproloqui della stoltezza, vale a dire dell'anima rude e ottusa, ma è molto più numeroso lo stuolo dei nemici che conducono la lotta contro Dio in forme più blande ed eleganti: essi contestano che si possa conoscere alcunchè dell'esistenza di Dio, perchè il nostro debole intendimento non può scalare le vette del suo essere. E quando noi replichiamo che Dio siamo in grado di conoscerlo almeno dalle sue opere, sulla faccia che guarda a noi, dalla creazione e dalla Redenzione, dunque dalle opere della sua Provvidenza naturale e soprannaturale, essi allora s'impuntano a negarle, queste opere. La creazione, ci rimbeccano, non è l'opera seminata delle meraviglie della bontà preveniente di Dio e della sapienza di lui; è un mondo tramato di puri casi, un ordito di fenomeni fortuiti. La creazione non è per loro uno specchio attraverso il quale noi spingiamo un timido sguardo nell'Essere supremo, santo, buono, sapiente, ma anche un qualche cosa mezzo spirito e mezza materia, in parte buono e in parte cattivo, un po' amico e un po' nemico; breve: un essere chiuso e malfido, contro il quale ci si deve guardare e difendere in ogni modo e in ogni maniera. L'antico mondo pagano in queste distrette, ricorreva all'oracolo. Oggi si ricorre ad altri divinatori. Chi li conta, anche così a occhio e croce, coloro che oggi, per indagare il destino, prendono la via dell'astrologo, che glielo legge dalle stelle; dal chiromante che

lo fissa dalle linee della mano: o corrono dal fisiognomo che lo vede nelle linee della fronte; dal geomante il quale lo determina con un artificioso sistema di punti, dove l'intero corpo dell'uomo è suddiviso in parti da punti fissati su di esso, e vi si scrutano le sue future attività e peripezie; o dalla pitonessa, la cui clientela si estende talvolta fino alle aule principesche?

Sarebbe il caso di ridere di queste moltitudini che si ingolfano in simili pratiche superstiziose; si potrebbe ridere della fede in codesti "morti dei", come dice S. Paolo, se con ciò non si togliesse l'onore all'*unico* vero Dio e non cadesse in dispregio quella sua Provvidenza, della quale ogni giorno la nostra vita si sostenta. "Hanno abbandonato me, fonte di acqua viva, e sono andati in cerca di cisterne secche, che non hanno acqua". Anche in seno alla Chiesa stessa si può notare la sopravvivenza in certi strati popolari di una quantità di superstiziose idee pagane, inconciliabili con una fede genuina; perchè è premessa fondamentale della superstizione che si creda in quelle forze misteriose e nei loro effetti. La superstizione diventa la nemica della fede nella Provvidenza; e la Chiesa l'ha sempre combattuta, dovunque si manifestasse. Quanto siamo lontani ancor oggi dalla coscienza e dal pieno intendimento di quelle parole che Paolo disse ai Gentili in Atene; *"In lui viviamo; in lui ci moviamo; in lui siamo"*, cioè abbiamo essere, movimento, vita (Acti, 17, 28-30).

Noi ci teniamo saldi nella nostra fede in Dio e perciò, con essa, saldi alla nostra fede nella Provvidenza. La troviamo nell'Antico e nel Nuovo Testamento, in Cristo e in Paolo; nella Chiesa dei Padri e in quella delle età posteriori; nella preghiera pubblica e nella privata dei fedeli. Questa fede risponde ai nostri bisogni religiosi. Senza di lei, non possiamo nè vivere nè durare. "O Dio - grida Agostino - se noi non potessimo far salire fino alle tue orecchie i nostri lamenti, nulla rimarrebbe in piedi della nostra speranza" (Conf. 4, 5).

Noi parliamo, è vero, di "fede nella Provvidenza", non di "scienza"; ma il fondamento della nostra speranza nel governo di Dio è anche "fede ragionata"; è persuasione che attingiamo da quella fede, di cui la grazia del santo Battesimo ha piantato il germe in fondo all'anima nostra. La nostra fede nella Provvidenza è fede riposante in Dio ed é, però, più salda di ogni persuasione che si basi sugli effetti degli uomini. Solo che a noi è vietato di scrutinare le vie del Signore, perchè, come dice Paolo, sono "imperscrutabili". Ed Agostino si richiama a questa parola dell'Apostolo e dice: "Noi non sappiamo per quale ragione Dio una cosa fa e l'altra omette" (Civ. Dei 2, 2). Ma sappiamo bene che Dio il bene lo fa, il male lo permette: "Alcune cose egli le crea e le governa: il bene. Altre, le governa soltanto: il male. Non è detto: Sien fatte le tenebre, ma è detto: Sia fatta la luce!" Dio creò la luce e la governa; le tenebre furono senza di lui, ma egli le vinse per mezzo della luce. E luce e tenebre sussistono ancora, contemporaneamente, sopra la terra. Ma nell'al di là la loro separazione è perfetta. Perchè no, già, sulla terra? Perchè "l'al di qua" è il mondo del divenire e del libero arbitrio. Per questa ragione universale Dio ritenne partito migliore cavar bene dal male, che togliere di mezzo la possibilità del male stesso.

Se Dio può permettere il male, può allora volere anche positivamente il dolore. E anzitutto il dolore punitivo. Lo vuole la sua sapienza; perchè non può tollerare che l'ordine morale da lui stabilito sia rovesciato dalla libera volontà dell'uomo e dell'Angelo, e annientata così la sua autorità. Anche del

dolore espiatorio, onde il peccato è ricondotto nell'ordine violato da lui, riteniamo di poter ripetere la stessa cosa. E infine anche il problema del dolore probatorio noi lo crediamo una enormezza assurda, quando si sa che Dio è ricco abbastanza per compensare al "cento per uno", come dice Gesù, ciò che per lui si soffre.

Ma dileguano allora anche le ombre, che sulla vita umana getta la legge del divenire e del dissolversi, perchè, come bene osserva Scheeben, "l'uomo nel suo corpo e nella parte inferiore dell'anima è singenetico col mondo sensibile", e però è coinvolto nelle leggi che lo governano. Così la condizione nostra di creature è anche la ragione più intima e reale del nostro dolore: dal quale saremmo stati preservati se la colpa di origine non ci avesse (a sua volta) gettati in braccio al dolore come espiazione. Senonchè, al di fuori e al di sopra del dolore come creature, al quale soggiacemmo per necessità di natura, esiste una soma di dolori immensa, che l'uomo tira sopra il suo capo per propria colpa o che gli son procurati dal malvolere degli uomini stessi. Questi dolori Dio li permette soltanto, non li vuole. Ma Dio sa volgere a bene e i dolori di cui l'uomo stesso è la causa, e quelli che gli provengono da altri. "Voi tramaste il male contro di me, ma Dio l'ha volto in bene", dice Giuseppe a' suoi fratelli. Noi non lo cerchiamo il dolore, non ce l'auguriamo, non ce lo vogliamo procurare da noi stessi, perchè non sappiamo se ci basteran le forze a portarlo. "Signore, - prega Newman - non mandarmi tribolazioni gravi; ma se le hai proprio riserbate per me, dammi anche in antecedenza quel tanto di grazia che mi aiuti a sopportarle". Il dolore è come una spada a due tagli. Può sanare, mentre purga le ferite dell'anima, ma può anche allontanare completamente l'uomo da Dio. Il dolore ben compreso ci spinge più vicino a Dio; un dolore portato contro voglia, ci stacca da Dio. "Maledici Dio e muori", grida la moglie di Giobbe al marito.

Il dolore ci vuole amareggiare senza tregua il conforto e la gioia della fede nella Provvidenza, senza posa incalzarci lontano da Dio. E anche quando pur mo' ritornati a Dio e, come Giobbe, lieti ci siamo abbandonati nelle sue braccia; e anche quando nonostante ogni sorta di miserie e di travagli ci siamo decisi di tenerci strettamente uniti a lui, proprio allora capitano altri uomini, come gli amici di Giobbe e la stessa moglie di lui, e ci metton l'anima a tumulto coi loro dubbi, in quella tregua del dolore che Dio aveva composta in noi con la forza della sua grazia. Molti uomini non proverebbero tanta difficoltà a sopportare il dolore, se ne dovessero portare il peso da soli. Ma, poichè altri vi sono coinvolti, come così spesso, troppo spesso, avviene ai nostri giorni, si addensa al contagio del malcontento comune e delle recriminazioni sobillatrici un'atmosfera di rivolta contro l'ordine stabilito da Dio nel mondo, di settarismo irreligioso, dove si finisce col gettare a mare quel che resta ancora di più prezioso e di sacro. Di fronte a questa guerra moderna di barricate spirituali e morali, tutte le contese politiche di tutti i secoli della storia son balocchi da fanciulli. Da questi smarrimenti collettivi ci vuole salvare la Provvidenza personale e non pretendiamo di lasciar tutto a Dio. Udimmo, e non lo si ripeterà mai abbastanza, che Dio non attua sempre da solo le opere di quaggiù, ma per mezzo delle cause seconde. Cose e uomini di questo mondo diventano gli strumenti di Dio. Anche il nostro intelletto, anche la nostra personale libertà, tutto e ogni cosa singola, devono farsi mezzi coi quali Dio ci vuol condurre al nostro ultimo fine.

È vero che queste cause seconde, imperfette e terrene come sono, possono per loro natura venir meno allo scopo (*deficere,* dice S. Tommaso), e in effetto prestano anche talvolta una cooperazione, monca, tale che agli uomini ne deriva dolore (ciechi, sordi, storpi). Dio le lascia sussistere queste difettosità e non interviene di volta in volta con l'aiuto suo straordinario a impedirne gli effetti. In questo modo si aprono sorgenti di molte miserie, che dobbiamo annoverare fra i dolori probatori, e che trovano la loro spiegazione nel fatto che Dio dai ciechi della terra trae dei veggenti per il cielo; dai sordi di quaggiù, spiriti destinati a conoscere i misteri più profondi; dai muti, i cantori delle lodi di Dio tra i beati. Così ha insegnato Gesù nel sermone della montagna.

Dio vuole attuare la sua Provvidenza per mezzo delle cause seconde. Dunque, la causa seconda, se, come l'uomo, ha intelletto e volontà, dell'intelletto e della volontà non deve servirsi da sola, indipendentemente da Dio, ma in unione con Dio: Dio nel guidarti vuole servirsi di te, e tu lasciati guidare da lui. È la regola aurea. Non scegliere a capriccio la tua via; potrebbe essere una via sbagliata. Anche: non invertire l'ordine; non tentar di far tu da guida a Dio, in luogo di farti guidare da lui. Non far di Dio un tuo servitore, un manutengolo dei tuoi capricci, ma sii tu il servo fedele del tuo Signore. *Ecce ancilla Domini,* dice Maria all'Angelo, e a questo suo voto restò fedele: "Faccio sempre la volontà del Padre mio", dice Gesù, e fa di questo pensiero la regola fondamentale del "Padre nostro". Dio non esige da noi che amiamo il dolore, la tribolazione, la povertà, la miseria. Non ci domanda di accettarli come i filosofi stoici, indifferenti e insensibili; ci domanda solo che li sappiamo sopportare. Se poi al dolore diamo sfogo umano con i nostri lai e con la nostra tristezza, siamo nella buona compagnia di tutti i rassegnati alla croce, in testa ai quali incede Gesù, che l'indicibile peso della sua croce portò con accenti di profonda tristezza e alte grida di dolore. La fede nella Provvidenza non vuole minorare il dolore, ma dilatarne la visione: *il dolore non è senza un significato.*

Si domanda oggi se abbia un senso la vita, un senso il dolore. Chi non ha fede in Dio dà un giudizio conforme, se afferma che vita e dolore sono un enigma; "una perpetua vicenda di ascese e di tramonti senza una mèta". Chi ha una fede, attraverso questa vicenda di un perpetuo divenire e dissolversi, drizza con Agostino il pensiero alla virtù creatrice perenne di Dio, che da questa terra dei morti sa suscitare sempre nuovi viventi. Chi crede sa che tutto quello che passa ritorna un giorno alla pace nell'Immutabile, nell'Eterno. E ha l'intùito di quella parola: "Il dolore nel mondo è la radice dell'ansito verso il cielo". Non staccare la vita di quaggiù da quella di là; perchè quella senza di questa è un enigma. L'atomo non si può concepire, se non lo si considera a un tempo come parte del tutto. Fu qui la sapienza dei martiri. Essi non fissarono l'occhio al particolare, ma colsero la visione dell'intero. Nella valle di lacrime di questo mondo intravvidero già i tabernacoli santi del paradiso. E quando sentirono l'anima stanca del terrestre pellegrinaggio, salutavano già, nella fede, le torri della Patria celeste ». *B. Bartmann,* La nostra fede nella Provvidenza. Ed. Gatti, Brescia 1933, pp. 185-196.

SECONDA SEZIONE

L'OPERA DELLA CREAZIONE

CAPITOLO PRIMO

Gli angeli

§ 69. - La creazione degli angeli.

1. Oltre al mondo visibile Dio ha creato pure un regno di spiriti invisibili. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il IV Concilio Lateranense afferma espressamente l'esistenza degli angeli e mette la « creatura spirituale » prima della « creatura corporea ». Il Concilio Vaticano ripete l'affermazione (Denz. 1783). Questi esseri spirituali vengono designati nella Scrittura coi seguenti nomi: angeli o messaggeri, spiriti, figli di Dio, custodi, santi, abitatori del cielo, legioni celesti. *Negano* l'esistenza degli angeli i *materialisti* d'ogni tempo, esistendo per essi soltanto la materia; poi i *razionalisti* che considerano gli angeli come creazioni dell'immaginazione (forze naturali ipostatizzate). Gli *spiritisti* identificano spesso gli angeli con le anime dei defunti.

Prova. - L'esistenza degli angeli è attestata fin dall'inizio; non invece la loro creazione. Siccome il razionalismo afferma che Israele ha introdotto la dottrina degli angeli soltanto dopo l'esilio, derivandola dal parsismo, la prova deve poggiare soprattutto sul tempo che *precedette l'esilio.* I Cherubini montano la guardia all'entrata del paradiso terrestre (Gen. 3, 24). Furono angeli quelli che apparvero ad Abramo (Gen. 18). Lot fu salvato da angeli (Gen. 19). Un angelo ammonì Abramo al momento del sacrificio di Isacco (Gen. 22). Un angelo viene promesso ad Elizier come compagno di viaggio (Gen. 24, 7). Sono angeli (al plurale) che, sulla scala del cielo, mantengono la comunicazione tra Dio e il mondo (Gen. 28, 12). « Ecco che io manderò il mio angelo — dice Dio ad Israele — perchè cammini dinanzi a te e ti custodisca sul tuo cammino e ti conduca al luogo che io ho scelto » (Es. 23, 20; cfr. Num. 20, 16; Giosuè 5, 13; Giudc. 6, 11-23; 13, 3-22). Si tratta in questi tempi antichissimi per lo più dell'*angelo del Signore* (Mal'ākh Jahvè); ma nel sogno di Giacobbe si tratta certamente di una *pluralità.* Nella vita dei *Profeti* troviamo gli angeli in Isaia (11, 2), Ezechiele (1, 4-28), Daniele (7, 10), Zaccaria (1, 9-19; 6, 4-8). Nel libro di Tobia: « uno dei sette che stanno dinanzi al Signore » (12, 15), porta persino un nome personale, Raffaele. Sono anche nominati Michele (Dan. 10, 13-21; 12, 1; Giuda 9; Apoc. 12, 7) e Gabriele (Dan. 8, 16; 9, 21; Lc. 1, 19, 26).

Gesù parla sovente degli angeli (Mc. 12, 25; 13, 32; Mt. 18, 10; 22, 30; 26, 53; Lc. 16, 22; Giov. 1, 51). Essi appaiono più volte nella storia della sua infanzia, come anche nella storia di *Pietro* (Atti 12, 7-11), di *Paolo* (ivi 27, 23), di *Cornelio* (ivi 10, 3 ss.). *S. Paolo* ricorda gli angeli non poche volte nelle sue lettere. *S. Pietro* una volta (I Pietr. 1, 12). *S. Giovanni* ne parla poco nel suo Vangelo (5, 4; 12, 29; 20, 12), ma nell'*Apocalisse* quasi in ogni capitolo.

Nel Nuovo Testamento gli angeli non hanno più quell'importanza che avevano nell'Antico; venuto Cristo, il mediatore per eccellenza, la loro funzione mediatrice è molto diminuita e si preferisce designarli come creature aventi relazioni con lui (Ef. 1, 20 ss.; Filip. 2, 5-11; Col. 1, 15-17, 20; Gal. 3, 19 ss.; I Tess. 4, 16; II Tess. 1, 7; I Tim. 3, 16; Ebr. 1, 4-14).

I Padri. - Sono unanimi nell'affermare l'esistenza e la natura creata degli angeli. In *Erma* gli angeli hanno una funzione assai importante: costruiscono la torre mistica della Chiesa. *Atenagora* dichiara che la dottrina degli angeli fa parte del *dogma* cristiano: Noi non siamo atei, crediamo in Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, ma « *insegnamo altresì* (che esiste) una moltitudine di angeli e di servitori che Dio, creatore ed ordinatore del mondo, con la sua parola ha preposti come custodi sugli elementi, sui cieli, sul mondo, sulle cose che ivi si trovano e sul loro ordine » (Leg. 10). Lo stesso dice anche *S. Giustino* (Apol. I, 6). I Padri *greci*, i Cappadoci, S. Giovanni Crisostomo, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Epifanio parlano poco ed incidentalmente degli angeli, essendo essi impegnati a fondo dalla speculazione trinitaria (*Tixeront*, op. cit. II, pp. 133 ss.). Dei Padri *latini* vanno ricordati S. Ilario, S. Ambrogio, S. Girolamo e S. Agostino. Quest'ultimo ha trattato assai lungamente della natura, della vita e del servizio degli angeli (cfr. Civ. 11, 9 e 32; 12, 15, 1-3). « Quamvis non videamus apparitionem angelorum... tamen esse angelos novimus ex fide... nec inde dubitare potest » (In Ps. 103, n. 15). È noto che gli angeli sono spesso nominati dalla *liturgia*. * *Erik Peterson* (Il libro degli angeli, Roma 1946) sulla base della Bibbia e dei Padri mette in luce la loro importanza e il loro significato nel culto. * La prima monografia sugli angeli è stata scritta dallo *Pseudo-Dionigi* (De caelesti hierarchia, Migne 3, 120). *S. Giovanni Damasceno* (De fide orth. 2, 1-3) ci ha lasciato una *speculazione* molto ampia sugli angeli, la loro natura, i loro doni, il loro compito, il loro cibo, ecc.

2. Questioni varie. - a) Il *momento della creazione* degli angeli non è possibile determinarlo, nè è facile farlo rientrare nell'opera dei sei giorni. Alcuni Padri hanno pensato al primo giorno (il « cielo »); altri al quarto (la « luce »); alcuni han posto la loro creazione *avanti*, altri *con* e altri *dopo* la creazione del mondo. S. Tommaso: le opere di Dio sono perfette; egli creò ogni cosa *nello stesso tempo* (simul, Eccli. 18, 1). Ma il « simul » designa senza dubbio non la simultaneità, bensì il carattere comune dell'insieme della creazione. *È dogma* che Dio li creò « in principio » (cfr. Giob. 38, 4-7).

b) La *natura spirituale degli angeli*, benchè non descritta in termini formali, è presupposta dalla Scrittura. Si ritiene naturale che essi appaiano sotto forma corporale; ma nello stesso tempo si dichiara che il loro corpo è solo una parvenza (Tob. 12, 19). Sono chiamati « spiriti » (πνεύματα, Ebr. 1,

14), e Gesù afferma che lo spirito non ha nè carne nè ossa (Lc. 24, 39). Dei Sadducei è detto che non credevano nè negli angeli nè negli spiriti (ἄγγηλος e πνεῦμα) mentre i Farisei credevano ad entrambi (cfr. Atti 23, 8). I Padri avevano una nozione imperfetta dello spirito e lo concepivano costituito da una materia fine e sottile. Un essere creato privo di qualsiasi materialità sembra loro inconcepibile. *Tertulliano* attribuisce un corpo spirituale persino a Dio (Adv. Prax. 7). Del resto, c'erano dei passi biblici, come quelli del matrimonio dei figli di Dio (Gen. 6, 2), dei messaggeri veloci come i venti e dei ministri ardenti come fiamme di fuoco (Salmo 103, 4), che li confermavano nella loro concezione materiale degli spiriti. Pertanto quasi tutti i Padri ammisero una certa corporalità sottile, una sorta di « corpo glorioso » per gli angeli. *S. Agostino* pensa che noi « non conosceremo il loro essere in modo completamente chiaro se non quando saremo per sempre uniti con loro nel possesso della beatitudine eterna » (Enchir. n. 61). La Scuola francescana si servì del concetto di « materia spirituale ». Persino il II Concilio di Nicea attribuisce agli angeli la materialità, come S. Agostino, S. Basilio, S. Gregorio Naz., S. Gregorio Magno, S. Giovanni Damasceno ed altri ancora. « Dio solo è spirituale ».

La *Scolastica* non riuscì a superare tale indecisione poichè sembrava difficile spiegare come gli angeli potessero essere *molteplici* se privi di corpo. Costituisce ogni angelo una forma (essenza) a sè, oppure c'è una forma angelica comune che unendosi ad una materia spirituale vien moltiplicata nella specie? S. Tommaso adotta la prima soluzione, S. Bonaventura la seconda. A simili difficoltà si connette la questione sottile delle relazioni degli angeli con lo spazio. - Senza precisare ulteriormente la natura dello spirito, la Chiesa chiama gli angeli *creature spirituali,* e li oppone alle creature corporali. - L'immortalità *naturale* degli angeli deriva necessariamente dalla loro spiritualità.

c) *Intelligenza e volontà.* - La *conoscenza* angelica fu studiata con molta cura dalla Scolastica sulle orme di S. Agostino. Privi della percezione sensibile, gli angeli non possono conoscere da soli il mondo esteriore; occorre che Dio infonda in essi le idee delle cose (species intelligibiles). L'ambito poi di questa loro conoscenza è quasi impossibile determinarlo. È certo che non sono onniscienti, che non conoscono nè l'avvenire nè i segreti dei cuori. È pure difficile stabilire alcunchè circa le *comunicazioni* e relazioni degli angeli fra loro. Hanno essi un linguaggio o si esprimono soltanto mediante atti di volontà?

Che gli angeli siano dotati di *volontà libera* è di per sè evidente, essendo creature personali. Inoltre, devono essere forniti di un *potere* per agire sul mondo esterno, ma entro quali confini non ci è possibile saperlo. Gli esempi che la Bibbia ci presenta potrebbero anche essere effetti di una potenza miracolosa conferita loro in determinati casi. L'antica concezione degli *spiriti della natura* ha pure influenzato l'angelologia dei Padri e degli Scolastici in quanto spesso è stata attribuita agli angeli un'azione sui corpi celesti di cui sarebbero i motori ed i reggitori (S. th. I, 110).

d) La *gerarchia degli angeli* costituisce, dopo lo pseudo-Dionigi, un tema prediletto di speculazione. D'ordinario i Padri contano *sette* cori di spiriti celesti, i cinque nominati da S. Paolo (Ef. 1, 21; Col. 1, 16) ai quali si aggiungono gli arcangeli e gli angeli; altri ne contano *nove.* Lo *pseudo-Dionigi* distribuisce i nove cori in *tre* gerarchie alle quali assegna, rispetti-

vamente, la funzione di purificazione, d'illuminazione e di perfezionamento, per cui i cori inferiori ricevono dai superiori una partecipazione della loro perfezione (De cael. hier. 3-6). Gli angeli sono principalmente strumenti della rivelazione divina (ivi 4, 4; 8, 2; 9, 2). *S. Giovanni Damasceno,* che ha importanza capitale per la Chiesa greca, lo segue (De fide orth. 2, 3 ss.). Nella Chiesa latina abitualmente si contano nove cori di angeli a partire da *S. Gregorio Magno.* I nomi dei nove cori sono: Angeli, Arcangeli, Principati; Potestà, Virtù, Dominazioni; Troni, Cherubini e Serafini. Questa gerarchia e questa denominazione non sono dogmatiche, benchè per il prestigio dell'Areopagita, siano generalmente insegnate dalla teologia.

La gerarchia angelica è fondata sulla natura o sulla grazia? Le due opinioni hanno i loro sostenitori. S. Tommaso: « *dispositive* in natura, *completive* in gratia » (S. th. I, 108, 4). In che cosa si distinguono gli angeli tra loro? « Dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt: ego me ista ignorare confiteor » (S. Agostino, Enchir. 15, 58). Secondo *S. Tommaso* ogni angelo costituisce una specie a sè (S. th. I, 50, 4); manca loro la materia come fondamento di distinzione. Viceversa altri pensano che tutti gli angeli appartengano ad una *sola* specie e siano distinti tra loro soltanto accidentalmente (Toleto, ecc.). Una terza opinione vuole che ci siano più specie e più individui nella stessa specie (Suarez, Tournely, ecc.).

3. Si può dimostrare razionalmente l'esistenza degli angeli? - La considerazione razionale del mondo degli spiriti e del grado che occupano nell'insieme della creazione costituì un punto importante nella teologia scolastica.

S. Anselmo, il padre della Scolastica, diede inizio allo studio sistematico del mondo degli angeli nel suo libro *De casu diaboli. S. Bernardo* ne parla di proposito con entusiasmo; Abelardo se ne occupa pure assai. Gli altri maestri, come Rolando, Ugo, Pietro Lombardo riprendono questo tema con ardore e il loro studio viene continuato dai rappresentanti dell'alta Scolastica. Il più completo ed originale è S. Tommaso.

Secondo l'Angelico tutta la creazione è una imitazione di Dio, una riproduzione delle sue perfezioni infinite in modo ed in forma finiti. È evidente però che un Essere infinito non può essere riprodotto da cose finite, *in modo adeguato* bensì soltanto in modo parziale ed inadeguato. Ma l'Essere di Dio è la somma dell'ordine, dell'armonia, e dell'unità. Questo aspetto dell'essere divino doveva pure trovare la sua espressione distinta nell'insieme della creazione. Pertanto Dio non ha creato le cose del mondo in disordine caotico, ma le ha disposte in un ordine e in un sistema di relazioni alle quali esse devono attenersi. La creazione tutta quanta si presenta quasi una immensa costruzione comprendente come tre piani che salgono verso la spiritualità, slanciandosi dalle profondità verso Dio. In basso sta la vasta distesa del mondo delle cose materiali. All'infuori della forma, che le costituisce corpi di questa o di quella natura, esse hanno ben poco di spirituale. Perciò sono le più lontane da Dio, loro Creatore, di cui recano appena un'oscura traccia (vestigium). Sopra il mondo puramente materiale s'eleva il *mondo umano* composto di materia e di spirito. Al vertice della creazione, al di sopra del mondo umano, c'è un regno di *puri* spiriti, di esseri senza corpo, chiamati da S. Tommaso « substantiae intellectuales » (C. Gent. 2, 48-57). In queste creature l'Essere divino imprime la sua più grande e perfetta somiglianza

ed esse, dacchè sono le più vicine a Dio quanto all'essenza, anche lo sono riguardo al luogo. Inoltre hanno una certa gerarchia fra loro, come già vedemmo parlando dei cori degli angeli, e i più alti sono anche i più vicini a Dio. Naturalmente quanto s'è detto non va inteso nel senso di una prova vera e propria, ma come un argomento di convenienza. « Ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum *optimum* assignante, *consequens* fuit, quod quaedam creaturae intellectuales fierent in summo rerum vertice constitutae ». Con gli angeli la creazione torna al suo principio spirituale, l'intelligenza divina, ed è per questo che « *necesse* fuit, ad creaturarum perfectionem, quod aliquae creaturae essent intelligentes ». Ma la creazione doveva tornare al suo principio non soltanto per la somiglianza spirituale *dell'essere,* bensì anche per quella dell'*attività.* Ora Dio opera per mezzo dell'intelligenza e della volontà; dovevano dunque esistere delle creature che operassero in modo simile: « Oportuit igitur ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales » (C. Gent. 2, 46).

Oltre a questo argomento, tratto dalla perfezione dell'universo, S. Tommaso si serve anche della prova tratta dal fine della creazione. Il creato deve servire alla gloria di Dio, ma questo fine non può essere pienamente raggiunto senza gli angeli. Il Creatore ha profuso nel mondo sapienza e bontà; e gli uomini non ne possono conoscere che una piccola parte. Poichè il restante, che noi non conosciamo, non può essere stato creato invano e *senza scopo,* dobbiamo necessariamente dire che Dio ha dato l'esistenza, al di sopra degli uomini, ad altri spiriti intelligenti, capaci di conoscere la bellezza e la gloria del Creatore in quelle sue opere a noi nascoste, onde siano spinti da questa conoscenza ad adorarlo e a glorificarlo. Non si può ammettere che tutti gli immensi spazi dell'universo, nei quali nè l'occhio nè l'immaginazione dell'uomo possono penetrare, siano senza esseri che li conoscano (*Amort,* De angelis d. 1, q. 1).

I teologi cercano di dimostrare l'esistenza degli angeli anche con una prova *a posteriori,* partendo dagli effetti che gli angeli producono sopra le creature, particolarmente sul mondo umano. Ma anche qui è difficile ammettere che la dimostrazione sia apodittica, poichè non siamo costretti ad attribuire gli effetti buoni agli angeli, potendo essi derivare da Dio come loro causa spirituale diretta. Quanto ai cattivi influssi, possono provenire da anime separate dai corpi, sicchè la questione resta aperta. La maggior parte dei teologi non riconoscono negli argomenti di ragione una prova apodittica dell'esistenza degli angeli e non condividono perciò l'opinione di *Eusebio Amort* il quale afferma « falsam, imo vero etiam atheis gratam, esse doctrinam eorum theologorum, qui contra tam manifestam auctoritatem D. Thomae et *contra rationem* asserunt, existentiam angelorum demonstrari non posse » (De angelis d. 1, q. 1); d'altra parte sono tutti persuasi essere ancora meno possibile dimostrare, da parte degli atei e dei razionalisti, che gli angeli *non esistono.* Potremmo dunque dire che il dogma dell'esistenza degli angeli non può essere nè *provato* nè *contraddetto* dalla ragione. L'esistenza di queste nature spirituali dipende totalmente dal libero decreto creatore di Dio e, per conseguenza, non può essere conosciuta con certezza se non per rivelazione (Billuart, De angelis, d. 1, a. 1).

S. Agostino tratta la dottrina biblica degli angeli e lascia insolute molte questioni a tal riguardo, egli dichiara giudiziosamente: « Quando si di-

scute di queste cose e ciascuno dà, come può, una spiegazione, non inutilmente si esercitano le menti, purchè la discussione sia moderata e non si cada nell'errore di coloro che credono sapere ciò che in realtà non sanno » (Enchir. 15, 59). Anche *S. Tommaso* confessa: « Nos autem *imperfecte* angelos cognoscimus et eorum officia » (S. th. I, 108, 3).

4. Situazione e compito degli angeli nel mondo creato. - Già S. Agostino attribuiva agli angeli — non senza una certa dipendenza da *Platone* — un influsso sul governo del mondo; la Scolastica ha accolto la sua opinione.

Platone, conformemente alla sua idea di Dio, riteneva necessari degli esseri intermedi poichè Dio sarebbe troppo in alto per agire direttamente sul creato. Egli si domanda: « Quale funzione propria hanno questi *dèmoni* (cioè questi spiriti)? » E risponde: « *Trasmettere e presentare agli dèi ciò che viene dagli uomini ed agli uomini ciò che viene dagli dèi; presentare da parte degli uomini le preghiere e i sacrifici e da parte degli dèi gli ordini e le ricompense per i sacrifici.* Essi riempiono lo spazio fra i due in modo tale che il tutto forma una cosa sola » (Convito 202 D ss.). Nel *Timeo,* Platone, coerente ai suoi princìpi, espone l'idea che gli angeli, in quanto *spiriti astrali* e dèi minori, governino anche i corpi celesti (Timeo 40). Ma tutto questo si compie sotto l'alta direzione del Dio supremo il quale esercita la provvidenza ed il governo del mondo per mezzo di codesti dèi inferiori, e ciò solo in quanto non può intervenire direttamente egli stesso.

S. Agostino attribuisce naturalmente il governo del mondo a Dio stesso, ma afferma che egli si serve di tutte le creature per ottenere i suoi fini: « Sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur: ita omnia corpora per spiritum vitae et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalem » (De Trin. 3, 4). *S. Tommaso* si riferisce a questo passo di S. Agostino per dimostrare che le creature corporali sono rette dagli angeli: « Come gli angeli inferiori, che hanno forme meno universali, sono retti dagli angeli superiori, più universali, del pari *tutto quanto è corporeo è retto dagli angeli.* Così pensano non solo i santi Dottori della nostra fede, ma anche tutti i filosofi che hanno ammesso l'esistenza di sostanze incorporee » (S. th. I, 110, 1). « Ora i santi Dottori — continua S. Tommaso, che condivide la loro opinione — hanno affermato con Platone che ai diversi gruppi di esseri corporei che sono di materia terrestre, sono preposte diverse sostanze spirituali ». Per suffragare questa opinione egli cita S. Agostino, S. Giovanni Damasceno, Origene. « Il corporeo è per natura atto ad essere mosso da una sostanza spirituale. Per questo i filosofi hanno affermato che i corpi più elevati sono mossi localmente da sostanze spirituali » (S. th. I, 110, 3; cfr. I, 108).

§ 70. - L'elevazione degli angeli. L'angelo custode.

1. L'elevazione alla vita soprannaturale. - Poichè gli angeli, come creature spirituali furono destinati alla visione eterna di Dio, il Creatore diede loro anche le *grazie* necessarie affinchè potessero debitamente prepararvisi. Li elevò allo stato soprannaturale.

La *Scrittura* pone sempre gli angeli nell'immediata vicinanza di Dio; essi si tengono davanti alla sua faccia, attorniano il suo trono, ricevono i suoi ordini: insomma, vivono con Dio. Si vedano i testi citati per dimostrare la loro esistenza, in modo particolare Is. 6, 2: « Sopra il trono stavano serafini; ognuno di essi aveva sei ali: con due velavano la loro faccia, e con due velavano i loro piedi e con due volavano. E gridavano l'uno all'altro, e dicevano: Santo, Santo, Santo è il Signore degli Eserciti »; Dan. 7, 10: « Un fiume di fuoco e impetuoso usciva dal suo cospetto: migliaia e migliaia lo servivano, e dieci mila volte centomila stavano davanti a lui »; Mt. 18, 10: « Guardatevi dal disprezzare alcuno di questi piccoli: vi dico invero che i loro angeli nel cielo vedono perpetuamente il volto del Padre mio, che è nei cieli »; Apoc. 7, 11: « E tutti gli angeli stavano ritti d'intorno al trono e ai vegliardi e ai quattro viventi e si prostrarono bocconi dinanzi al trono, e adorarono Dio ».

I *Padri* parlano con la maggiore precisione possibile dell'elevazione degli angeli alla vita di grazia. Come nell'uomo viene distinta l'immagine di Dio naturale e soprannaturale, così vien fatto nell'angelo. - Secondo *S. Gregorio Naz.* gli angeli hanno ricevuto una grande illuminazione nel momento della loro creazione; ma essi non erano ancora confermati nella grazia, prova ne sia la caduta di Lucifero (Orat. 45, 5; cfr. 38, 9). - *S. Basilio* paragona lo Spirito Santo con l'angelo e, per stabilire la divinità del primo, afferma che egli è la santità personale e immutabile nel bene. « Tu non avrai l'ardire di affermare che il suo essere muti, gettando uno sguardo alla potenza nemica (dell'angelo cattivo) che è caduta dal cielo come un lampo ed ha perduto la vita vera (la grazia santificante), poichè non aveva che una bontà accidentale onde all'abuso della libertà seguì il cambiamento » Ep. 8, 10; cfr. De Spir. Sancto 16, 38). - *S. Ambrogio* pensa che gli angeli, essendo al di sopra degli uomini, siano certamente elevati mediante la grazia: « intelligendum est, quod creatura quidem superior angelorum sit quae plus recipit gratiae spiritualis » (De Spir. Sancto 1, 7). - Secondo lo *pseudo-Dionigi* gli angeli più elevati « sono stati colmati della prima e più eccellente grazia di divinizzazione » (De cael. hier. 7, 2).

S. Agostino è chiarissimo. Egli si pone la questione della bontà degli angeli ed esclude dapprima l'ipotesi che essi abbiano potuto da se stessi acquistare la bontà della loro volontà. « E questa (buona volontà) chi l'aveva data loro, se non colui che li creò con la buona volontà, cioè con quell'*amore casto,* con cui aderirono a lui, quando simultaneamente ne plasmò la natura ed elargì la grazia? (simul iis et condens naturam et largiens gratiam). Si deve quindi credere che gli angeli non furono mai privi di buona volontà cioè privi dell'amore di Dio ». Di poi egli spiega la caduta degli angeli cattivi, dicendo che caddero liberamente; forse ricevettero una grazia minore degli altri che perseverarono, o se anche eguale, ne abusarono. « Si deve dunque ritenere, per giusta lode del Creatore, che non solo degli uomini santi, ma anche degli angeli santi si può affermare che l'amore di Dio sia stato diffuso in essi dallo Spirito Santo che fu loro dato » (Rom. 5, 5). E conclude: « Tutti coloro che hanno comune questo bene, costituiscono, essi e Dio che

amano, una società santa, l'unica città di Dio, il suo sacrificio vivo, il suo tempio vivente » (Civ. 12, 9, 2; cfr. 11, 33).

La *Scolastica*, eccettuato Alessandro di Hales, è unanime nel modo di concepire l'elevazione degli angeli. *S. Tommaso* prova con ragioni teologiche che gli angeli hanno avuto bisogno della grazia per dirigersi verso il loro fine eterno: « Vedere Dio nella sua essenza... è cosa superiore alla natura di qualsiasi spirito creato. Nessuna creatura spirituale può dunque dirigere il moto della sua volontà verso la corrispondente beatitudine, se non è mossa da un principio soprannaturale che noi chiamiamo grazia. Pertanto gli angeli non potevano orientarsi verso quella beatitudine senza l'aiuto della grazia » (S. th. I, 62, 2).

Il contenuto della grazia degli angeli. - Analogamente ai doni di grazia dell'uomo, possiamo concludere che gli angeli possedettero oltre la grazia santificante ed attuale, le tre virtù teologali mediante cui si tende verso la visione di Dio e la si merita. La *fede* doveva innanzitutto comprendere la verità dell'esistenza di *Dio* e delle sue relazioni con la creatura. È meno probabile che comprendesse anche l'Incarnazione del Verbo dato che questa diveniva necessaria soltanto per la caduta dell'uomo e doveva realizzarsi più tardi. Quanto al *tempo* della santificazione, Pietro Lombardo, Ugo, Alessandro, S. Bonaventura, Scoto, lo pongono dopo la creazione. Secondo Scoto, essi vivendo dapprima nello stato di natura, dovettero prepararsi allo stato di grazia. Per *S. Basilio* (Migne 29, 333), *S. Agostino* (Civ. 12, 9, 2: « Simul eis et condens naturam et largiens gratiam ») e *S. Tommaso,* essi ricevettero la grazia contemporaneamente alla natura (S. th. I, 62, 3). *S. Tommaso* insegna inoltre che gli angeli « non statim ab initio habuerunt ultimam beatitudinem (I, 62, 1), sed creati in via cum gratia Dei se libere converterunt ad Deum amandum (I, 62, 2), et statim post primum actum caritatis beatitudinem adepti sunt » (I, 62, 5). Se, come afferma S. Tommaso, gli angeli ricevettero la beatitudine *immediatamente* dopo il loro primo atto di amore, la loro vita nello stato di via comprende solamente *due* atti. S. Tommaso pretende che il *grado* di grazia ricevuta dipenda dal grado delle perfezioni naturali, diverse nei nove cori. Così pensano alcuni Padri, ma altri affermano l'uguaglianza iniziale di tutti gli angeli e derivano la loro ineguaglianza dall'ineguaglianza dei doni di grazia.

La prova degli angeli dipende dal loro stato di via. Già la fede, che è sorretta dall'attesa della visione, è di per sè una prova, anche quand'essa non è accompagnata, come nel caso dei nostri progenitori, da un precetto speciale. Non si può stabilire in che cosa precisamente consistesse la prova degli angeli. La rivelazione mantiene a tal riguardo un completo riserbo. *Pelz* (Die Engellehre des hl. Augustinus, 1913, pp. 65 ss.) constatò nei Padri tre diverse opinioni: 1. gli angeli buoni possono peccare ancora *adesso;* 2. essi non hanno *mai* potuto peccare essendo stati creati nella gloria; 3. vi sono *due* categorie di angeli: una categoria più elevata che non può peccare e una inferiore che può peccare. S. Agostino ritiene la seconda opinione fino al 420; d'allora insegnò che gli angeli buoni ricevettero la certezza della loro beatitudine, come *ricompensa* della fedeltà, al momento della caduta dei cattivi. Le medesime divergenze si trovano nella *Scolastica;* i teologi che non ammettono che gli angeli siano stati creati nello stato di grazia, non vogliono

neppure ammettere che gli angeli caduti abbiano posseduto per qualche tempo la grazia santificante (cfr. Scholion ad Bonav. II, dist. 4, a. 1, q. 2; Ed. Quaracchi II, 135, n. 2). Riguardo alla *possibilità della caduta,* S. Tommaso scrive: « In sola voluntate divina peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum secundum conditionem suae naturae » (S. th. I, 63, 1). Di qui la tesi che nessuna creatura è confermata nel bene *per natura,* ma solo *per grazia.*

2. L'angelo custode. - Quale relazione hanno gli angeli col mondo? A questo riguardo nulla è stato rivelato. Una sola cosa è certa, che alcuni angeli sono stati posti a fianco degli *uomini per proteggerli ed assisterli.* La cosa è ritenuta dalla Lettera agli Ebrei come una verità corrente: « Non sono essi tutti *spiriti al servizio* di Dio (λειτουργικὰ πνεύματα) mandati ad esercitare il ministero a vantaggio di coloro che debbono ottenere la salvezza? » (Ebr. 1, 14). In particolare la Scrittura attribuisce al ministero degli angeli i seguenti compiti: essi trasmettono agli uomini le istruzioni divine (cfr. i passi sull'esistenza degli angeli e inoltre il Salmo 102, 20-21) e, inversamente, trasmettono a Dio le preghiere degli uomini (Tob. 12, 12; Zacc. 1, 12); essi proteggono gli uomini (Gen. 24, 7; 48, 16; Es. 23, 20; Salmo 33, 8; 90, 11-13; Tob. 5, 27; Giudt. 13, 20).

Nel *Nuovo Testamento* essi sono intimamente associati alla *storia della salvezza:* annunciano la venuta di Cristo e lo servono (Mt. 4, 11); prendono parte alla gioia per la conversione del peccatore (Lc. 15, 10), allo sviluppo della Chiesa (I Cor. 4, 9; Ef. 3, 10); offrono a Dio le preghiere dei santi (Apoc. 8, 2-4); proteggono i piccoli (Mt. 18, 10), gli Apostoli (Atti 12, 15); accompagnano i giusti, nel momento della morte, verso Dio (Lc. 16, 22); prenderanno parte con Cristo al giudizio finale (Mt. 16, 27; 13, 39; 24, 31; 25, 31; I Cor. 15, 52; I Tess. 4, 16; II Tess. 1, 7).

I *Padri* ricordano, fin dal principio, l'angelo custode, anzi sembra che quasi tutti considerino come fine degli angeli quello di servire gli uomini. Così pensano Erma, Tertulliano, Clemente, Origene e i Padri dopo Nicea. S. Gregorio Magno e lo pseudo-Dionigi non parlano dell'angelo custode, benchè siano, con S. Agostino e S. Giov. Damasc., assai celebri come angelologi.

La *Scolastica* è unanime nella dottrina dell'angelo custode, ed ammette che non soltanto i cristiani, ma tutti gli uomini siano custoditi da uno spirito celeste. Gli angeli tengono lontano dai loro protetti i pericoli del corpo e dell'anima; eccitano gli uomini al bene, portano le loro preghiere a Dio, pregano per essi e li conducono, nel momento della morte, al tribunale di Dio. La protezione dei moribondi contro il demonio è già, secondo i Padri, compito speciale dell'arcangelo Michele. Si attribuisce un angelo custode anche ai popoli ed agli Stati e specialmente alla Chiesa (cfr. Deut. 32, 8; Dan. 10, 13; Apoc. 2 e 3).

Secondo la Bibbia ed i Padri si deve dunque accettare come dogma l'esistenza e il compito degli angeli custodi per gli *uomini in generale.* Il *compito primo* di tutti gli angeli è il servizio di Dio mediante la lode, il ringraziamento e l'adorazione. * Si veda *Peterson,* Il libro degli Angeli. *

Il *culto relativo degli angeli* emerge: 1. Dalla loro situazione in rapporto a Dio; 2. dalla loro sublime natura e dalla grazia; 3. dalla loro relazione con noi. Un culto superstizioso è già proibito da S. Paolo (Col. 2, 18; cfr. Apoc. 19, 10; 22, 9). Generalmente, nei primi tempi della Chiesa, s'era molto riservati quanto al culto degli angeli per motivo della teoria gnostica degli eoni, che aveva certe parentele con l'angelologia cristiana. Origene difende questo culto contro Celso (C. Cels. 8, 13) distinguendo tra Dio ed i suoi servi, che devono essere onorati in modo diverso. In Oriente la Chiesa dovette prendere delle misure contro l'*esagerato* culto degli angeli (contaminazione platonica). Un sinodo di Laodicea fu costretto a proibire di onorare gli angeli in modo tale da dimenticare il *Signore* (Hefele, Conciliengeschichte, I, p. 743). *S. Agostino* distingue nettamente Dio dalle sue creature e, a questo riguardo, insiste particolarmente sugli angeli, ed esorta ad amarli, poichè con noi essi amano ed adorano Dio eternamente. Tuttavia non innalziamo loro templi e non diamo loro un culto assoluto: li onoriamo con il nostro amore, non con un omaggio da servi (caritate, non servitute, De vera relig. 55, 110). Seguendo S. Agostino, la Scolastica incluse gli angeli nella comunione dei santi e li pose, insieme ai santi, nella Chiesa trionfante.

Lettura. - *L'angelo e l'uomo.* - « L'uomo può avvicinarsi all'angelo, poichè l'angelo, come indica il nome, può avvicinarsi all'uomo.

Non sono forse scesi degli angeli ai pastori e non hanno cantato "Gloria a Dio nel più alto dei cieli" per la nascita del Redentore? Dov'è Gesù Cristo nostro Signore si trovano pure gli angeli. Nella sua nascita, nella tentazione, nella risurrezione, nell'ascensione. E poichè gli angeli non si possono separare da lui, essi si trovano con lui presenti nella Messa...

Gli angeli sono qualcosa di più di uno sfondo poetico del repertorio della poesia popolare e fiabesca. Essi appartengono a Dio, a Cristo e allo Spirito Santo, ma appartengono anche a noi. Per noi essi significano una possibilità della nostra esistenza, possibilità di una sua elevazione e intensificazione, ma non mai la possibilità di una nuova e diversa fede. Essi ci ammaestrano circa oscure profondità del nostro essere, in cui troviamo un movimento ansioso, forse da noi indipendente, che forse noi non riconosciamo mai come tale o che persino non consideriamo come tendenza all'angelicità. Un movimento che viene sentito ora come un impulso alla purezza di cuore, ora come brama di chiarezza spirituale e di una esistenza genuina.

Molte vie ci sono per le quali l'uomo si dirige verso l'angelo, non quasi che egli possa pretendere di diventare un angelo, ma in quanto l'esistenza che egli vive è un'esistenza precorritrice e non è ancora apparso ciò che realmente noi siamo (I Giov. 3, 2). E se noi non ci dirigiamo verso l'angelo che sta dinanzi a Dio, ci volgiamo sicuramente all'angelo che da Dio si è allontanato, al demonio. "Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan" (Ch. Baudelaire, *Mon coeur mis à nu,* n. XIX). L'uomo è sempre esistito così: egli esce da se stesso e si avvicina all'angelo o al demonio.

Quest'uomo che esce da se stesso, poichè soltanto uscendo da se stesso egli vive, può salire e salire sino a diventar compagno degli angeli e degli arcangeli, sino a toccare quei confini ove anche questi stanno. Là, ove gli vien intimato di fermarsi da un confine che non è tracciato da lui nè da

alcun arcangelo, egli incomincia a risonare con le sfere e a cantare con gli arcangeli. Il suo canto non è semplicemente un'imitazione del canto degli angeli, una modesta partecipazione al grido del *Sanctus* che risuona incessante e maestoso nelle loro labbra, ma è anche, nello stesso tempo, qualcosa che erompe dal più intimo del suo essere allorchè egli giunge ai limiti di tutte le creature, anzi ai limiti di se stesso in quanto creatura. Nel suo canto coi Cherubini e coi Serafini arriva a compimento la sua ascesa, si compie questo diventar se stesso, poichè che altro può apprender l'uomo ch'è salito all'altezza degli angeli, se non che la creatura loda Iddio, che loda Iddio anche nell'ultimo dei pianeti e nel più minuscolo stelo d'erba? Come egli una volta, quando saliva e saliva, e salendo superava se stesso, e ancora era in grado di salire, perchè non aveva realizzato appieno la sua esistenza; ora è infine con gli angeli e con gli arcangeli ed è solamente un canto e come un canto si effonde davanti a Dio.

Ciò che qui si espande in cantico è la creatura che, giunta al suo limite di creatura, di qui rende testimonianza a Dio. Quanto si dice dei più alti gradi dell'essere creato, vale però anche per quei gradi inferiori che, come le piante, gli animali e le cose, stanno molto al di sotto della natura umana. Quando nei Salmi gli animali o le montagne prorompono nella glorificazione di Dio non si tratta più di iperbole poetica o di "animazione" delle cose inanimate, originata nella sfera umana che sarebbe ammessa soltanto nella poesia, ma è qualche cosa che si fonda nell'essenza intima dell'essere creato e che penetra dal Cherubino e dal Serafino sino alla più misera cosa del mondo; poichè tutta la creazione, come sappiamo dal Vangelo, è piena della gloria divina.

È strano come l'uomo dall'intimo della sua costituzione metafisica possa dar espressione alla propria qualità di creatura e alla inferiorità del proprio essere, in quanto si prepara a salire e si unisce al Cherubino e al Serafino e assieme ad essi non possa dire altro se non ch'egli è nulla ed esiste soltanto come canto di lode dinanzi a Dio. E va compreso che un tale canto, come il Cantico del sole di S. Francesco, non è deviazione della fede nella poesia, che non ha la sua radice in una religione mistica della natura, ma che S. Francesco prende a cantare — quasi si direbbe a risuonare — perchè profondamente toccato dalla grazia di Cristo. E bisogna anche sentire che il Santo comincia a risuonare così fraternamente con il sole e con le stelle, con l'acqua e con la morte perchè la grazia del Crocefisso ha ridestato le ultime profondità del suo essere creato, così ch'egli non esiste solo come peccatore cui sia stata concessa la misericordia, ma anche come misera creatura — frate asino — che non può far altro se non effondersi nella lode di Dio. Così sempre la vita mistica della Chiesa potrà svolgersi soltanto in stretta unione con il suo culto. Soltanto dalla vita della Chiesa che loda Iddio con gli angeli e con tutto il creato, può sorgere la glorificazione che tanto nel culto quanto nella vita mistica della grazia enunzia che cielo e terra son pieni della gloria di Dio da quando la gloria di Dio è uscita dal tempio di Gerusalemme per prender dimora nel tempio del Corpo di Gesù, in quella Gerusalemme che come "celeste" è diventata madre comune di tutti noi ».
Erick Peterson, Il libro degli angeli, pp. 65-69, Ed. Liturgiche, Roma 1946.

§ 71. - La caduta degli angeli. I demoni.

Una parte degli angeli si è liberamente allontanata da Dio e gli rimane eternamente ostile. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il IV Concilio Lateranense ha definito, contro il *dualismo* il quale ammetteva un principio cattivo eterno, che « i *diavoli* e gli altri *demoni* sono stati creati da Dio naturalmente buoni, ma sono divenuti cattivi per causa propria » (Denz. 428). Già prima la Chiesa aveva difeso questa dottrina contro i priscillianisti (Denz. 237).

Prova. - L'esistenza degli spiriti cattivi si appalesa per la prima volta (secondo i Settanta) nel *Deuteronomio.* Si dice degli Israeliti che « essi sacrificarono a demoni e non a Dio; a dèi che non conoscevano » (Deut. 32, 17). Anche il salmista identifica i falsi dèi con gli spiriti cattivi: « Tutti gli dèi delle nazioni sono spiriti cattivi » (Salmo 95, 5). Israele apostatò e « sacrificarono i loro figli e le loro figlie agli spiriti cattivi » (Salmo 105, 37). Nel libro di Giobbe è detto che, un giorno, « venuti i figli di Dio a presentarsi al Signore, tra loro andò anche Satana » (Giob. 1, 6; 2, 1). Avversario del bene, fa ogni sforzo per diffondere il male tra gli uomini. Dio gli permette di provare il suo servo Giobbe. In seguito Satana appare di fronte al Signore come accusatore del Sommo Sacerdote Giosuè, che egli vorrebbe cadesse in suo proprio potere a causa delle sue colpe. Ma il Signore lo rimprovera e misericordiosamente rimette i peccati del sacerdote (Zacc. 3, 1-4). Troviamo ancora Satana nella storia di *Davide.* « Or Satana si levò contro Israele e spinse Davide a fare il censimento del popolo » (I Par. 21, 1). Questo Satana è certamente il *serpente del paradiso terrestre.* Il libro della Sapienza accenna a codesto serpente: « Per l'invidia del diavolo (διάβολος) la morte è entrata nel mondo » (Sap. 2, 24). Nel libro di *Tobia,* viene ricordato più volte uno *spirito malefico,* il demonio *Asmodeo,* e si menzionano « specie di demoni » (Tob. 3, 8; 6, 8-19; 8, 3; 12, 3). *Dopo l'esilio* si parla più spesso e con più precisione degli spiriti cattivi. È possibile che l'influenza dei rapporti coi pagani abbia contribuito allo sviluppo della demonologia, la quale, infatti, proprio nei *libri apocrifi giudaici* assume una grande importanza. In essi Satana è il principe di questo mondo che esercita, mediante i demoni, un influsso fisico malefico sugli uomini e causa specialmente malattie ed infermità.

Gesù si trova di fronte a questa fede nei demoni e ne tiene conto. Anch'egli non dice nulla sull'origine del demonio, ma suppone senz'altro la sua esistenza e la sua azione nefasta e cattiva. Assai spesso nomina il *diavolo* o Satana, ossia uno spirito cattivo ben determinato, che sembra essere nello stesso tempo il capo degli altri. Sarebbe facile raccogliere molti testi, ma potranno bastare i seguenti: Satana tenta il Signore stesso (Mt. 4, 3-10); sparge la zizzania nel buon grano (Mt. 13, 39); tenta i discepoli (Lc. 22, 3, 31); combatte contro la Chiesa (Mt. 16, 18); soprattutto è il « principe di questo mondo » (Giov. 12, 31; 14,

30; 16, 11). Nuoce agli uomini entrando nel loro intimo e possedendoli. Quand'è cacciato fuori tenta con i maggiori sforzi possibili di mantenere il suo antico dominio (Lc. 11, 24-26). Cristo ha potere sul demonio e lo caccia via (Mt. 4, 24; 8, 16; 9, 32-33; Mc. 1, 32-34, ecc.). Egli è venuto per scacciare i demoni col dito di Dio, e perciò ad aprire la strada alla venuta del regno di Dio nel mondo. Vede Satana « cadere dal cielo come una folgore » (Lc. 10, 18). Può anche dare ai suoi discepoli il potere su di esso (Lc. 10, 17-20). Sa ed ammette che anche giudei cacciano il demonio (Mt. 12, 27), ma non ci consta nulla sul successo di questi esorcismi. Accanto a Satana appare un esercito di *demoni* (Mt. 8, 16; Lc. 8, 30, ecc.). Da essi provengono le malattie: spiriti malefici degli uomini sia buoni che cattivi, producono la cecità e la sordità (Mt. 9, 32; 12, 22; Mc. 9, 16; Lc. 11, 14), la frenesia e la pazzia furiosa (Mt. 8, 28-30; Mc. 5, 2-20; Lc. 8, 28-30), l'epilessia (Mt. 17, 14-17), la paralisi (Lc. 13, 11-16). Nel *Vangelo di S. Giovanni* scompaiono i demoni ed appare soltanto il diavolo, quale principe di questo mondo; la sua intenzione è piuttosto quella di opprimere la verità che di causare tormenti fisici e malattie, le quali possono anche essere mandate da Dio per manifestare la sua potenza con la guarigione di esse (Giov. 9, 1-3).

Anche secondo *S. Paolo* il diavolo è il dio di questo mondo (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, II Cor. 4, 4), sul quale regna mediante la potenza della morte (Ebr. 2, 14), causando malattie (I Cor. 5, 5; 11, 30; cfr. 10, 20-21), come in S. Paolo stesso (II Cor. 12, 7; cfr. I Tess. 2, 18) e particolarmente con la tentazione al peccato (I Cor. 7, 5; II Cor. 11, 3). Di qui l'esortazione ad opporsi ai suoi assalti con le « armi di Dio » (Ef. 6, 11-20), perchè egli si compiace a tenerci prigionieri nella « sua rete » (II Tim. 2, 26). Per sedurre gli uomini assume persino la veste di un « angelo di luce » (II Cor. 11, 14). Sono spaventose le sue devastazioni *fra i pagani*, la cui religione è culto del diavolo (I Cor. 10, 20-21); colà esercita la sua « potenza delle tenebre » (Col. 1, 13). In San Paolo le possessioni e gli esorcismi hanno pochissima importanza; nella I Cor. 12, 10, egli non fa menzione del carisma dell'espulsione dei demoni: l'Apostolo considera specialmente le opere morali di satana (cfr. tuttavia Atti 19, 12). Anche gli altri Apostoli mettono in guardia dal demonio. « Chi fa il peccato viene dal diavolo » (I Giov. 3, 8), il quale « come un leone ruggente gira attorno cercando chi divorare: resistetegli, forti nella fede » (I Pietr. 5, 8-9), « giacchè in Cristo è possibile vincerlo » (I Giov. 2, 14; Giac. 4, 7). Negli *Atti degli Apostoli* vengono narrati fatti di espulsione di demoni e del diavolo (Atti 5, 16; 8, 7-8; 19, 12). Nell'*Apocalisse*, il « gran drago, il serpente antico, che ha nome diavolo e Satana », tiene un grande posto (12, 9; 20, 2).

Benchè nella Scrittura molto si parli dell'*esistenza* e dell'*azione del demonio*, non è detto chiaramente *come egli sia divenuto cattivo;* al riguardo c'è soltanto qualche allusione. La caduta dall'alto dei cieli descritta da San Giovanni nell'*Apocalisse* concerne senza dubbio l'avvenire (Apoc. 12, 9). Cristo dice una volta che il diavolo « non si tenne fermo nella verità » (Giov. 8, 44); S. Paolo minaccia agli orgogliosi lo stesso giudizio subìto dal diavolo

(I Tim. 3, 6); S. Pietro parla di un peccato del diavolo a causa del quale esso è stato gettato nella prigione dell'inferno (II Pietr. 2, 4); S. Giuda Taddeo ci dice che alcuni « angeli, invece di conservare la loro dignità, hanno abbandonato la loro propria dimora » e che per questo « sono custoditi per il gran giorno del giudizio, avvinti in catene eterne, nelle tenebre » (Giuda 6). Come si vede, sono semplici allusioni. Più che cercare la ragione e l'origine della loro malvagità vien stabilito che i diavoli sono cattivi. Tuttavia la loro cattiveria è morale, libera e non naturale. I demoni ed i diavoli non sono spiriti naturali cattivi, come quelli conosciuti da tutti i popoli pagani antichi e moderni, ma avversari morali di Cristo e del suo regno, veri avversari di Dio.

Era molto diffusa *nei Padri* l'idea che essi avessero peccato carnalmente con donne (Gen. 6, 2-4): idea certo non assurda allorchè gli angeli venivano pensati dotati di *corpo*. Lo stesso S. Agostino stima possibili le relazioni sessuali tra angeli e donne; così anche S. Tommaso.

Il *castigo degli angeli cattivi* è determinato dalla Scrittura come una pena eterna nell'inferno: « Dio non risparmiò gli angeli che avevano peccato, ma cacciatili nell'abisso, li legò con le catene dell'inferno per essere tormentati e serbati per il giorno del giudizio » (II Pietr. 2, 4). « Il Signore... ha serbato per il gran giorno del giudizio, nelle tenebre, avvinti in catene, gli angeli, che invece di conservare la loro dignità, abbandonarono la loro propria dimora » (Giuda 6). Il *luogo* dove si trovano i diavoli è dunque l'*inferno*. Tuttavia S. Paolo suppone anche che dimorino nell'aria (Ef. 2, 2; 6, 12). Cristo indica, come luogo del loro soggiorno, il *deserto* (Lc. 11, 24) e anche l'*inferno* (Mt. 25, 41).

La *possessione* è un genere particolare dell'infestazione diabolica. Fin dai primi tempi del cristianesimo si usò contro di essa l'*esorcismo*. Gli esorcisti costituivano un ordine particolare della Chiesa. A causa dell'azione diabolica molto vivace nel mondo pagano, l'esorcismo aveva luogo anzitutto in occasione del battesimo. Ma anche i già battezzati venivano esorcizzati se sospetti di possessione diabolica. Lo stesso mondo inanimato e privo di ragione veniva considerato come accessibile al diavolo, onde l'usanza, altrettanto antica, di esorcizzare gli elementi (acqua battesimale, acqua benedetta, sale benedetto). Per maggiori spiegazioni si veda la teologia morale e la liturgia.

L'influenza del Maligno non deve essere *negata* ma nemmeno *esagerata*. Ecco il pensiero di *S. Tommaso:* La conoscenza, che il diavolo aveva quand'era angelo, gli è rimasta; essa è dunque superiore a quella umana; egli tuttavia non conosce l'avvenire e nemmeno i pensieri dell'uomo, nè può fare *miracoli* propriamente detti, o azioni lesive della libertà umana; Dio gli permette di *tentarci,* tuttavia non tutte le tentazioni provengono dal diavolo, potendo noi essere tentati anche dalla carne e dal mondo; egli è causa di tutti i peccati soltanto in modo indiretto, in quanto causa della caduta di Adamo; non può *costringerci* a peccare: non c'è peccato *senza libertà*. Sono possibili *patti col diavolo,* ai quali vanno unite la magia e la divinazione. Anche S. Agostino parla dell'esistenza del « pactum diabolicum » (De Doct. christ. 2, 23), fondandosi su I Cor. 10, 20. Sul pensiero di S. Tommaso da noi riassunto, si veda la rivista *Divus Thomas* (Frib. aprile 1922). Quanto alle malattie, alle devastazioni, alle tempeste, alle relazioni sessuali diaboliche (Gen. 6, 2-4), ai

mostri, ecc. noi, in seguito al progresso delle scienze naturali, giudichiamo diversamente dall'epoca in cui ovunque si scorgevano stregonerie.

Angelologia e storia comparata delle religioni. - I rappresentanti razionalisti della storia delle religioni ed alcuni teologi cattolici, partendo tuttavia da punti diversi, hanno fatto alcune *osservazioni critiche* sull'angelologia giudaico-cristiano-patristica. Si domanda se il giudaismo e poi il cristianesimo non abbiano subìto una influenza del mondo ambiente circa la dottrina degli angeli e in particolare circa quella dei demoni. *S. Agostino* già nota che « esse angelos novimus ex fide » (In Ps. 103, serm. 1, 15), ma sa pure che anche i pagani avevano idee loro proprie su demoni buoni e cattivi e che, soprattutto dopo Platone, i pagani davano ad essi il nome di dèi (θεοί) o di demoni (δαίμονες), li onoravano ed attendevano da essi del bene o temevano del male. « Apud plerosque enim usitatum est dici, alios bonos alios malos daemones, quae sive sit etiam Platonicorum, sive quorumlibet sententia » (Civ. 9, 2). S. Agostino « cui importava non allargare inutilmente il fosso tra cristiani e pagani, afferma che non si tratta di una diversità essenziale » (Pelz, op. cit. p. 4).

Risalendo fino agli apologisti cristiani, *Andres* afferma che si scoprono numerose « concordanze » tra essi ed i pagani, non tanto nella dottrina degli angeli, che i cristiani attingono dalla Bibbia, quanto piuttosto in quella dei demoni. « Nella dottrina degli spiriti di Giustino e in quella degli altri apologisti, si scorgono, accanto ad elementi biblici, molti elementi extra-biblici. Per ciò che riguarda la loro demonologia si può affermare in via generale che "in nessun'altra dottrina il suolo cristiano è stato invaso da una tale abbondanza di vegetazione parassitaria quanto in questa" (Achelis). Precisamente nella demonologia, sulla quale la Sacra Scrittura nel V. Testamento dà particolari così scarsi, gli apologisti trovavano la maggior parte dei punti di contatto col mondo che li circondava. E tutti amavano usare le armi che loro offriva la filosofia, influenzata dalle credenze popolari, riconducendo i miti scandalosi agli spiriti cattivi; così tutti concordemente, non senza una certa soddisfazione, identificavano i cattivi demoni della filosofia pagana e delle credenze popolari, anzi anche gli dèi pagani cogli angeli caduti e i loro discendenti » (F. Andres, Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens Alex.: Röm. Q-Schr. 1926, pp. 170-171). D'altronde ciò era già stato fatto da S. Paolo.

Ma bisogna risalire ancor più indietro, prima del cristianesimo. L'identificazione degli dèi pagani e dei demoni con gli angeli caduti fu già preparata dall'angelologia del tardo giudaismo. Secondo *Joh. Smit* (De daemoniacis in historia evangelica, 1913, pp. 117 ss.), già i Settanta l'avevano iniziata sostituendo alla parola *idoli*, dovunque la trovassero nel testo ebraico, la parola *demoni* (Deut. 32, 17; Salmo 95, 5; 105, 37; Is. 13, 21; 34, 14; 65, 11). *Andres* ricorda inoltre « la grande influenza che l'angelologia post-biblica del tardo giudaismo ha esercitato su quella cristiana dei primi secoli ». Egli segnala soprattutto il libro di Enoch, i giubilei, le apocalissi apocrife e gli pseudoepigrafi (apocrifi del V. Testamento).

Si chiede infine se il giudaismo stesso non abbia subìto una influenza dal di fuori. La storia delle religioni pensa che una tale influenza fu molto forte durante l'esilio, ove si conobbe la dottrina degli spiriti, sviluppatissima

a Babilonia e specialmente in Persia, e ciò spiegherebbe come questa dottrina, molto povera nei libri anteriori del V. Testamento, prenda poi uno sviluppo straordinario riguardo specialmente alla *moltitudine* degli spiriti (Daniele) e il loro *compito* verso Dio ed il mondo (II Macc.: i campioni di Dio per la salvezza d'Israele). Gli apocrifi hanno ulteriormente sviluppato siffatte concezioni toccando talvolta il fantastico e il grottesco (*Couard,* Die Apokryphen und Pseudoepigraphen, c. 2). *Nikel* scrive che « bisogna distinguere la vera fede negli angeli, propria dell'Antico Testamento, dalle speculazioni della teologia giudaica post-biblica, la quale, sotto l'influenza del parsismo e delle idee babilonesi, ha forgiato quell'idea degli angeli che troviamo nel libro di Enoch e nelle Apocalissi apocrife » (Das A. T. u. die vergl. Religionsgeschichte, p. 21).

Smit, a proposito della demonologia del N. Testamento, dopo lunghe ricerche nella demonologia del tardo giudaismo, nota che Israele, in seguito alle sue relazioni coi gentili, aveva pure derivato dai popoli stranieri la superstizione. Tuttavia fa una riserva: « Bene vero notandum est, Iudaeos ideas illas populorum gentilium non recepisse sine ulla commutatione, sed eas secundum fidem suam monotheisticam transmutasse. Hinc melius forte dicendum foret daemonologiam babylonicam, persicam et graecam non directum influxum in ideas Iudaeorum exercuisse, sed potius indirectum, in quantum Iudaeis occasio fuerit et exemplar evolutionis daemonologiae, ex intimis eorum progredientis. Factum vero constare videtur Iudaeos tempore Christi multos homines daemoniacos vocasse, qui revera a daemone possessi non erant, sed nonnisi morbo quodam correpti. "Iudaei, naturas morborum parum edocti, plura interdum daemoni vindicabant, e causis naturalibus repetenda: ita epilepticos, lunaticos, hypochondriacos perinde habebant ac energumenos", iam dixit Aug. Calmet » (op. cit. p. 171).

Ecco ancora una voce critica. *Dunin-Borkowski,* trattando il tema « degli antichi cristiani e del loro ambiente religioso », così conclude: « Fin dove la demonologia, che appare nel N. Testamento e che è passata nella fede cosciente della Chiesa cristiana — noi qui parliamo della fede che si fonda sulla rivelazione e non delle opinioni particolari più o meno diffuse — concorda con le idee assiro-babilonesi e persiane senza per altro trovare un appoggio nel V. Testamento, nulla, dal punto di vista del dogma cattolico, impedisce di pensare che si tratti di una derivazione dall'Oriente. Soltanto dobbiamo scorgere, in tali concezioni orientali, l'eco di una tradizione antica obiettivamente vera, che fu accettata dai primi predicatori del Vangelo. Non era necessaria una nuova rivelazione quando una fede antica e giusta, da qualsivoglia religione provenisse, sfociava nel cristianesimo: soltanto era necessaria una direzione divina che sfrondasse le demonologia orientale dalle superstrutture di magia e di oscure superstizioni e la riconducesse agli elementi originali della rivelazione primitiva » (Zeitsch. für Kath. Theologie, 1911, pp. 213-252).

In questa rapida scorsa — che ci è impossibile prolungare — abbiamo citato soltanto autori cattolici preoccupati di mettere d'accordo i fatti con la fede e lontani dalle tendenze livellatrici della storia moderna delle religioni. Tuttavia risulta chiaramente dalle loro asserzioni che ci troviamo qui di fronte ad un *reale problema,* il quale non pare ancora risolto in tutti i suoi aspetti.

Lettura. - *Satana, il nemico.* - « Per Gesù non esiste soltanto la possibilità del male, che è nella libertà umana; neppure soltanto l'inclinazione al male, che proviene dalla colpa dell'individuo e dei progenitori, ma una potenza personale che vuole sistematicamente il male. Non solo valori in sè buoni li vuole sinistramente o chiudendo un occhio sul male, ma vuole il male stesso. Vi è qualcuno che è espressamente schierato contro Dio, che vuole strappare il mondo dalle mani di Dio, schiantare lo stesso Dio. Siccome però Dio è il bene, il programma può avverarsi soltanto nel senso di voler ridurre il mondo allo stato di sterminio e di ribellione a Dio.

Quando la Scrittura afferma che Satana produce quelle tenebre le quali non comprendono la luce che viene da Dio, e conduce l'uomo alla perdizione, lui che fu "omicida fin da principio" (Giov. 8, 44), intende precisamente questo. Sempre secondo la Scrittura, Satana è dominatore di un *regno.* Egli ricama sul male una contraffazione di ordine, dove il cuore dell'uomo, il suo spirito, le sue azioni ed iniziative, le sue relazioni con uomini e cose stanno in un rapporto apparentemente logico, ma realmente assurdo. Ne parlano soprattutto i grandi discorsi di Giovanni nel Vangelo: Satana intento a instaurare un regno contro il santo regno di Dio, un mondo in opposizione alla crescente nuova creazione divina. Questo non ha nulla a che fare con ciò che vaneggia, poniamo, il pensiero romantico, quando parla di un *polo opposto* a Dio; di tenebre in antagonismo con la luce; di male contro il bene, in funzione di economia per il tutto, nel senso che la vita risulti dal gioco contrastante di queste due potenze.

Tali pensieri non sono cristiani e, del resto, sono quasi sempre frivoli. Dio non ha nessun polo opposto. Dio vive in se stesso di pura santità e libertà, e basta a se stesso. Egli solo è l'Ente Verace, e *accanto* a lui e *di fronte* a lui non esiste altro. Satana non è principio, non è potenza primordiale, ma è una creatura corrotta, caduta nella rivolta, che presume erigere contro Dio un desolato regno di inganno e di confusione. Egli ha forza, senza dubbio, ma unicamente in quanto l'uomo ha peccato. Di fronte al cuore saldo nell'umiltà e nella verità Satana non può nulla. Tanto si estende il suo potere quanto si estende la colpa dell'uomo. E dura fino al giudizio, non oltre. Lungo tratto in sè, perchè ogni istante di male è terribilmente lungo per l'umanità che soggiace alla sua minaccia — ma tanto breve nei confronti dell'eternità... "Presto — come dice l'Apocalisse (3, 11; 22, 7) — non è più".

Gesù sa di essere inviato contro Satana: con la verità divina scinderà le tenebre causate da lui; al sole della carità scioglierà i crampi dell'egoismo e la rigidezza dell'odio; con la forza edificatrice di Dio riparerà le devastazioni del maligno; con la sua santa purezza dissiperà il fango che Satana aduna nell'uomo schiavo dei sensi. Così combatte Gesù contro lo spirito d'iniquità: cercando di farsi strada nell'anima umana messa a soqquadro, per illuminare la coscienza, destare il cuore, e infondere moto alle buone risorse.

Satana oppone resistenza, anzi egli stesso attacca. La tentazione nel deserto è già un assalto del genere, con l'intento di abbassare Gesù a un concetto vile della sua missione e corrompere la sua volontà redentrice, commutandola in egoismo (Mt. 4, 1-11). Satana suscita nei cuori umani lo scandalo. Fa in modo che siano irritati. Ne indura il senso, affinchè respingano la buona novella. Crea l'intimo inganno, cosicchè essi, sotto parvenza di zelare la disciplina e l'onore di Dio, si ribellino al suo Figliuolo. Ottiene che nel-

l'ora della infinita possibilità si compia l'incomprensibile: che cioè il contraente del patto respinga la fede, insorga anzi contro l'Inviato di Dio, e lo calpesti.

Ma Gesù, imperturbabile, sta. In tersa chiarezza egli persegue la redenzione. Non si lascia scuotere da nessun avversario. Non attenua di un pollice il suo messaggio. Non si lascia nemmeno trascinare dall'odio a rispondere con la stessa moneta, dalla violenza allo spirito della violenza, dal cavillo a una prudenza perversa, ma lancia risolutamente il mandato divino, la santa realtà del regno di Dio. Non potendolo pertanto vincere in ciò che gli è proprio, Satana lo conculca nell'umanità, ma proprio ciò che confonde la grande possibilità messianica arreca la redenzione. Gesù vede che con la sua forza immediata non infrange l'ostinazione. Qui egli è *debole*. L'amore, la grazia, "la luce, che pure è la vita degli uomini" (Giov. 1, 4), non sono in grado di penetrare. Allora l'intenzione del Redentore spazia nel cielo incomprensibile della maestà del sacrificio: egli accetta la catastrofe in funzione espiatrice. Quello che dovrebbe annientare diviene liberazione.

L'uomo moderno ha tolto di mezzo Satana ed il suo regno. La cosa avvenne in modo curioso. Si è incominciato col metterlo in ridicolo; poi, a grado a grado, se ne è fatto una figura comica. Un po' l'abbiamo tutti nel sangue questa tendenza, tant'è vero che è assai difficile tracciare una descrizione del diavolo senza che essa ricada sempre da capo nel comico. Alla base sta originariamente un sentimento cristiano: l'ironia dell'anima redenta contro il signore di un tempo. Senonchè questo ludibrio del credente divenne riso nel miscredente, e pure questo serve di nuovo alla causa di Satana: in nessun posto infatti egli domina con maggior sicurezza come là dove gli uomini si ridon di lui... O se ne è fatto un eroe. Se ne è ricamata la maestà del male, la sublimità della disperazione, la tenebrosa potenza necessaria alla feracità della vita, che "pensa il male ed opera il bene", e di lì una curiosa venerazione... O si è preteso provare che il sapere cristiano intorno a Satana sia qualche cosa di simile alla fede dei demoni, la quale dappertutto ha i suoi corsi e ricorsi, secondo determinati gradi religiosi, e viene gradatamente superata: un'azione di certe tensioni psicologiche destinata a scomparire non appena il soggetto è più sano e più libero...

L'uomo d'oggi — consapevole o inconsapevole, e in quest'ultimo caso al prezzo di risonanze ancor più profonde — ha una volontà spirituale a modo suo. Così l'esistenza sarebbe insieme naturale e ideale: come naturale, una compagine di forze e sostanze fisiche; come ideale, una compagine di leggi, valori, norme. Non è personalmente che dev'essere determinata. L'essere persona l'uomo lo rivendica per sè solo. Di fronte a lui si devono dare soltanto realtà impersonali e norme impersonali. Ammettere alla base della natura alcunchè di personale varrà per lui come forma poetica: non appena si fa sul serio, egli lo spiega come superstizione mitologica... Il Cristianesimo invece dice: l'essere, in ultima analisi, dev'essere determinato dalla persona. Questa è la sua aspettazione!

Vi è però qualcuno che lo vorrebbe volgere al male. Beninteso, egli non si presenta com'è, anzi, per celarsi, invoca proprio concretezza e ragione. Sul terreno della scienza, che vuol essere pura oggettività, ottenebra l'occhio perchè non colga l'immediata evidenza; suscita un'interminabile contraddi-

zione, dove un asserto nega l'altro; una distruzione della comunanza di spirito, per cui lo studioso finisce per confinarsi sempre da capo nella rigida specializzazione... Dalla razionalità tecnicamente e umanamente orientata ha tratto la macchina dell'attuale ordine economico, fucina di schiavi — o preferiremo affermare che, nella sua prudenza, l'uomo sia diventato insipiente al punto da prendere il mezzo per il fine e da fare del signore della macchina il suo servo? Se fosse così avremmo precisamente l'espressione del demoniaco... Ed altro ancora. Non è certo agevole vedere e descrivere, poichè l'oggetto stesso in questione entra nell'occhio e l'acceca. La confusione in quello che avviene, la cecità nello sguardo, l'aridità nel cuore e il falso orientamento nella volontà — costituiscono una sola ed identica cosa. Chi vi resta impigliato, scorge solo cose, fatti, conseguenze, logica, e non mai il nemico.

Gesù l'ha messo al muro; gli ha guardato negli occhi e l'ha vinto. Nella misura in cui diventiamo capaci di guardare con gli occhi di Cristo, anche noi lo vediamo. Nella misura in cui lo spirito e il cuore di Cristo si avvivano in noi, diventiamo signori sopra di lui... I savi, evidentemente, sorrideranno di tali pensieri ». *R. Guardini,* Il Signore, pp. 115-116 e 118-119, Vita e Pensiero, Milano 1949.

CAPITOLO SECONDO

L'uomo

I. Origine dell'uomo

§ 72. - La creazione dell'uomo.

Dio ha creato il primo uomo quanto al corpo e quanto all'anima. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - Il *IV Concilio Lateranense,* parlando delle creature, fa spiccare particolarmente l'uomo e afferma, a proposito della natura di lui, che è composta di spirito e di corpo (§ 62). Il *Concilio Vaticano* ripete questa dichiarazione (Denz. 1783). Il dogma cristiano è inconciliabile con qualsiasi dottrina materialista o panteista circa l'origine dell'uomo. Come tutti gli altri esseri così anche l'uomo è stato liberamente creato da Dio. Ma per l'origine dell'uomo si parla di una « creatio secunda », di una creazione cioè avvenuta in seguito a quella del mondo materiale. Dio creò l'*anima* assolutamente dal nulla, il *corpo* invece da materia preesistente.

In qual modo precisamente sia stato formato il corpo del primo uomo sfugge alla nostra conoscenza. La comparsa dell'uomo sulla terra è per noi un mistero tanto grande quanto l'origine del mondo. La Chiesa non si è pronunciata sul modo di tale comparsa. * Recentemente Pio XII, dopo aver ricordato che le ricerche della paleontologia, della biologia e della morfologia non hanno finora apportato nulla di positivamente chiaro e certo circa

l'origine dell'uomo, concludeva: « Non rimane che lasciare all'avvenire le risposte al quesito, se un giorno la scienza, illuminata e guidata dalla rivelazione, potrà dare sicuri e definitivi risultati sopra un argomento così importante » (Discorso alla Pontif. Accademia delle scienze, 30 novembre 1941, A.A.S. 1941, p. 506). *

La moderna teoria dell'evoluzione (Darwin, Vogt, Haeckel, ecc.) ritiene come dimostrato che *l'uomo intero,* corpo ed anima, è un prodotto dell'evoluzione naturale del cosmo. *Boelsche,* p. es., afferma, con evidente contraddizione: « Noi oggi sappiamo ancora così poco circa l'origine della vita e delle sue prime leggi che non possiamo pretendere di conoscere già le leggi dell'evoluzione in se stesse; ci basta vederne il risultato definitivo: la serie ininterrotta tra l'ameba e l'uomo » (Die Abstammung des Menschen, 1921, p. 106).

* È evidente che l'affermazione di una evoluzione secondo cui l'anima umana, che è spirituale, deriverebbe insieme col corpo dalla natura, che è materiale, è contraria alla fede cattolica perchè implica il materialismo. Se invece con alcuni studiosi anche cattolici si ritenesse che l'evoluzione si estende *solo al corpo,* preparandolo così a ricevere l'anima, creata immediatamente da Dio, non si urterebbe contro la dottrina di fede. Il magistero ecclesiastico lascia liberi nella questione dell'origine del corpo dell'uomo dall'animale. Cfr. Enc. *Humani generis* (1). *

Prova. - Il primo capitolo della Genesi (1, 26 ss.) tratta della creazione dell'uomo in modo sommario e sistematico; il secondo (2, 7-8, 21-23) in modo più concreto. Entrambi però parlano di una creazione *immediata* del corpo e dell'anima. Il primo capitolo intende far spiccare il fatto della creazione, il secondo le relazioni sessuali e sociali tra l'uomo e la donna, aspetto questo ricordato anche da *Gesù* (Mt. 19,

(1) *Carlo Colombo,* esaminati i più recenti documenti del Magistero in proposito, scrive: « Da ciò che si è detto sembrano risultare chiare due cose: innanzi tutto che negli ultimi tempi c'è stato un cambiamento nell'atteggiamento del Magistero Ecclesiastico riguardo all'evoluzione applicata all'origine del corpo del primo uomo. È questo un punto a cui molti teologi non sembrano dare sufficiente importanza. Molti di essi, soprattutto molti manuali scolastici, quando si pongono il problema della compatibilità o incompatibilità dell'evoluzionismo applicato all'origine del corpo del primo uomo con la dottrina cattolica, si limitano a ricordare la proibizione dei libri di Leroy e di Zahn avvenuta nel secolo scorso e il decreto della Commissione Biblica, come se fossero le uniche e le ultime manifestazioni del Magistero Ecclesiastico al riguardo. In realtà la situazione oggi è diversa.

Conseguentemente non si può dire che, secondo l'atteggiamento attuale del Magistero, la questione dell'origine del corpo del primo uomo, se per formazione immediata dalla materia inorganica o per evoluzione e per quale forma di evoluzione (cioè per progressivo sviluppo di un *phylum* proprio o per allacciamento ad altra specie), sia da considerare risolta in senso negativo. Sembra anzi che si debba dire: allo stato attuale dell'insegnamento del Magistero, entro limiti che saranno precisati in seguito, siamo di fronte ad una *questione teologicamente libera.* Perciò le note teologiche di alcuni manuali, anche recenti, che presentano la dottrina della formazione immediata del corpo del primo uomo dalla materia inorganica come più rispondente o come sola rispondente alla dottrina cattolica o alla Rivelazione non sembrano rappresentare esattamente il pensiero attuale del Magistero e devono essere rivedute » (La Scuola Cattolica 1949, p. 21). Quanto scriveva l'eminente teologo italiano nel 1949 vale *a fortiori* dopo l'Enc. *Humani generis* del 12 agosto 1950.

4-9). Molte altre volte ancora nella S. Scrittura si fa menzione della creazione dell'uomo (Sap. 2, 23; Eccli. 17, 1; Giob. 10, 9) e ordinariamente ricorre questo pensiero: « Tu sei polvere e ritornerai in polvere ». *S. Paolo* utilizza in senso etico il racconto della creazione: « Il primo uomo fatto di terra è terrestre » (I Cor. 15, 47). Come l'uomo viene da Dio, così la donna dall'uomo; essa è stata fatta per l'uomo (I Cor. 11, 7-12). La redenzione è un rinnovamento dell'uomo secondo l'immagine di Dio conforme cui era stato creato (Col. 3, 10). La donna è *sottoposta* all'uomo « perchè per primo è stato creato Adamo, Eva di poi » (I Tim. 2, 13). Adamo ed Eva sono simboli di Cristo e della Chiesa; per questo l'amore è il fondamento del matrimonio (Ef. 5, 31-33).

I Padri. - Data la chiarezza della Scrittura circa l'origine dell'uomo da Dio, la tradizione non poteva presentare su questo punto alcuna oscurità od incertezza; inutile quindi riferire testimonianze. Furono il darvinismo e l'ateismo moderno a sconvolgere l'antica dottrina.

La *ragione* da sola non è in grado di affermare qualcosa di sicuro tanto sul modo della creazione dell'uomo quanto sul modo della creazione in generale.

Modo della creazione dell'uomo. - Si riconosce facilmente che il racconto della Genesi è un racconto popolare e poetico, per nulla scientifico. « Il pensare Dio che con mani umane plasma il primo uomo col fango della terra è frutto di una fede troppo infantile », scrive S. Agostino. E « come non l'ha plasmato con le mani, così non ha soffiato su di lui con la sua bocca e le sue labbra » (De Gen. ad litt. 6, 12, 20; Civ. 12, 23). « Considera soprattutto ciò che egli ha creato, non il modo con cui ha creato » (Enarr. in Ps. 101, 2,12; 118, 18, 1).

Circa la *creazione di Eva* S. Agostino non ha voluto risolvere la questione se si tratti solo di una *narrazione* simbolica od anche di un *fatto* simbolico (sive ergo ista figurate dicta sint sive etiam figurate facta sint, Migne 34, 205). La dottrina della Chiesa quando sia mantenuto il *fatto* della creazione di Eva da parte di Dio, non si interessa gran che del *modo* di questa creazione. * « Al riguardo ci sono diverse opinioni. Eccone una che presentiamo con la espressa riserva del giudizio della Chiesa: forse è sufficiente dire che il corpo femminile fu tratto dall'uomo nel senso che la natura umana, che esisteva solo in Adamo prima della creazione di Eva, fu comunicata dal Creatore alla prima donna » (*A. Michel,* Leçons élémentaires de méthaphysique chrétienne, Paris 1938, p. 40). *

L'unità d'origine del genere umano (monogenismo) è strettamente legata all'universalità del peccato originale e della Redenzione. Non è necessaria una prova particolare della *Scrittura* (cfr. Gen. 2, 5-7; 2, 20; Sap. 10, 1; Mt. 19, 4; Atti 17, 26: ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων).

La *ragione* non può dimostrare positivamente l'unità del genere umano basandosi sulla natura dell'uomo, perchè l'unità non si fonda sulla natura, ma sulla volontà di Dio. Tuttavia si può stabilire con considerazioni storiche che questa unità è un fatto probabile e si possono confutare le obiezioni che le si muovono contro. Infatti le antiche tradizioni di tutti i popoli sono a

favore dell'unità (Egitto, Grecia, Caldea, Fenicia, ecc.). Se Adamo contava 130 anni (nei Settanta: 230) al momento dell'uccisione di Abele, egli poteva avere una quantità di figli e di nipoti, tra i quali Caino potè scegliere la sposa e stabilire relazioni sociali, benchè la Scrittura non *parli* che di due figli, Caino ed Abele. La Bibbia non intende tramandarci una genealogia esatta, ma la storia della rivelazione.

La diversità delle razze non si oppone all'unità della specie umana. Che tale diversità non si basi su una diversità di natura è già provato dal fatto che gli incroci tra le razze umane, a differenza di quelli degli ibridi, sono fecondi, spesso più fecondi che gli incroci tra membri della stessa razza. Anche dal punto di vista *intellettuale* non c'è alcuna ragione per stabilire una differenza *essenziale* tra le razze. Ci sono certamente dei popoli inferiori. Ma la differenza intellettuale tra i negri più incolti e le scimmie più elevate è sempre tanto grande quanto quella che passa tra l'uomo e la bestia.

* Inoltre non va dimenticato che presentemente quasi tutti gli studiosi di *scienze* antropologiche stanno per il monogenismo. Cfr. *V. Marcozzi,* L'uomo e la vita, Milano 1946, pp. 359-379. *

A proposito della questione dell'unità del genere umano va ricordata la teoria dei preadamiti di Isacco Peyrere calvinista, che più tardi si fece cattolico. Egli sostenne che Dio creò i primi uomini il sesto giorno (Gen. 1, 26 ss.); ne creò molti, maschi e femmine e i loro discendenti costituirono poi i popoli pagani sparsi in tutto il mondo. Il capostipite degli Ebrei, Adamo, fu invece creato da Dio più tardi (Gen. 2). Questo autore dimenticava che i due racconti biblici si riferiscono ad una sola ed identica creazione. Egli stesso in seguito ritrattò la sua opinione.

La teoria dei *coadamiti,* secondo cui diverse specie umane autoctone sarebbero apparse in diverse parti della terra, ha nella Scrittura ancor minor fondamento che quella dei preadamiti.

* Alla questione, sollevata di recente, se sia possibile conciliare un ipotetico poligenismo umano con i dati della fede cattolica (unità del peccato originale), si deve rispondere negativamente. Qualcuno aveva sostenuto tale conciliabilità, concependo il peccato originale come una colpevolezza meramente universale ed ereditaria non implicante la comunità d'origine del genere umano, ma l'Enc. *Humani generis* non approva siffatta opinione. Pio XII infatti, dopo aver dichiarato che l'ipotesi dell'evoluzione estesa al corpo umano è opinione libera, così continua: « Però quando si tratta dell'altra ipotesi, cioè del *poligenismo,* allora i figli della Chiesa non godono affatto della medesima libertà. Poichè i fedeli non possono abbracciare quella opinione la quale sostiene che dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra dei veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori; ora non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio ». Si veda *E. Lennerz,* Quid theologo censendum de polygenismo, Gregorianum 1948, pp. 417-434; *C. Colombo,* Trasformismo antropologico e teologia, La Scuola Cattolica 1949, pp. 33-38. *

Oltre la terra ci sono altri mondi abitati? È tanto facile porre la questione quanto è difficile dare una risposta con ragioni soddisfacenti. * Cfr. *Sertillanges,* Catechismo degli increduli, 1937, pp. 105-107; *Stein-Testore,* Abitabilità dei mondi, Enciclopedia Cattolica, vol. I, Roma 1949, coll. 82-85. *

Lettura. - *Come comparve l'uomo sulla terra.* - « D. *L'uomo apparve subitaneamente sulla terra, oppure la sua venuta è il risultato di una lenta elaborazione della vita?* R. L'uomo, propriamente parlando, non può essere un prodotto dell'evoluzione anteriore, poichè è costituito essenzialmente dalla ragione, fatto nuovo, fatto trascendente a ogni sviluppo materiale e che esige un apporto *sui generis,* veniente dal mondo dello spirito.

D. *Perchè dici: L'uomo propriamente parlando?* R. Perchè, quando ci si esprime con precisione, l'uomo vuol dire un'anima e un corpo formanti un solo essere. Ma, pur dicendo: l'uomo, si potrebbe pensare all'uomo *quanto al suo corpo,* all'uomo quanto alle sue preparazioni, quanto ai suoi antecedenti corporali, e allora il problema posto sarebbe tutt'altro.

D. *Che cosa intendi con questo?* R. Che il sapere se l'uomo è stato formato in una sola volta e tutto d'un pezzo, è una questione, e il sapere donde viene a lui, indipendentemente dal suo corpo, la parte principale del suo essere, quella che lo fa veramente uomo è un'altra questione.

D. *Che diresti della prima questione?* R. È una questione di fatto. Si può pensare che la *Genesi* la dirima, con la storia della formazione di Adamo e del *soffio di vita* che Dio gli infuse; e invero la scienza, quanto al presente, non vi contraddice affatto. Ma si può pensare all'opposto che per la religione come per la scienza, il problema resti sospeso. Razionalmente parlando e atteso lo stato dei fatti da noi conosciuti, nulla impone e nulla vieta di credere che l'organismo umano sia stato elaborato nel seno della natura generale, nel corso delle età, e che, a suo tempo, Dio, presente a tutte le cose, abbia fornito la parte spirituale che costituisce l'uomo.

D. *Si dirà allora che l'uomo "discende dalla scimmia".* R. Sarebbe una grande stupidaggine; perchè anzitutto non si tratta della "scimmia". Ognora più la scienza crede di trovare le nostre origini fisiche lontane dalla linea scimmiesca. Sopra il tronco dei Primati, l'umanità sarebbe salita al centro, come un gran fiore, quando divergevano tutt'attorno, in vari sensi, dei rami di cui gli uni sono periti, e gli altri sussistono. Del resto è questa una considerazione secondarissima; ciò che importa è questo. L'uomo è l'uomo, non è soltanto il suo essere fisico, non è il suo corpo. Sarebbe piuttosto l'anima. In realtà, non è nè l'uno nè l'altro; ma il composto. Ora in quale momento nasce un composto? Senza dubbio si forma aggiungendo a un primo elemento quello che lo compie, specialmente se l'elemento complementare è di gran lunga il principale, se è l'*essenziale.* Non vi fu dunque uomo, uomo vero, se non in quel tempo e la nascita deve essere attribuita a Colui che è il padrone di quel momento, che ne fornisce la caratteristica umana, che ne fa una nascita d'uomo...

D. *Lo sbocciare dell'anima sarebbe dunque un miracolo?* R. Non è un miracolo, perchè primieramente questo non si vede e quindi non ha nulla di *prodigioso;* ma soprattutto perchè questo appartiene al corso normale delle cose, tal quale Dio lo ha preveduto e preordinato. È cosa normale che, es-

sendo un organismo stato preparato a ricevere un'anima, quest'anima vi si schiuda, e lo schiudersi non offrirà nulla di drammatico; e neppure di percettibile, salvo che per i suoi effetti. Tuttavia è un fatto interamente nuovo, un fatto il quale non ha luogo *in virtù* della sua sola preparazione, il quale, *data* la preparazione, ha luogo in ragione della perpetua presenza di Dio e della sua fedele provvidenza.

D. *Così avviene, dicevi tu, di ciascun'anima individuale?* R. Sì. A questo riguardo l'umanità ricomincia in ciascuno di noi. Il ciclo delle preparazioni preadamitiche, se è esistito, è ripreso in qualche modo dal ciclo generatore. La madre è la natura, che offre l'ambiente di schiudimento e le risorse nutritive; il *semen* è il fermento di vita la cui origine remota ci sfugge; lo sviluppo embrionale è l'evoluzione; il neonato, in cui un'anima si schiude è come un nuovo Adamo che alla sua volta darà principio ad una discendenza.

D. *Una tale dottrina deve avere vaste conseguenze.* R. Ha conseguenze immense e in tutti gli ordini. Di lì viene, come vedremo, il nostro destino. L'anima, non appartenendo al ciclo della natura, non ne segue il corso, non vi riversa le sue energie proprie, ma fa ritorno al suo alto Principio, al quale anzi essa trascinerà, un giorno, come per diritto di conquista, il suo congiunto corporeo. Avendo così il suo fine individuale, e un fine trascendente al tempo, la persona umana ne diventerà sacra, esonerata dalla servitù completa che amerebbero d'imporle i *padroni,* di qualunque grado o di qualunque natura essi siano: padri autocrati, mariti oppressori, politici partigiani di uno statismo pagano, fautori o praticanti della schiavitù e de' suoi derivati, ecc. ecc. Ciò si estende molto lontano e serve a risolvere una grande moltitudine di problemi. Il conflitto fra tante forze avverse che lottano nella nostra società moderna sovente prende di lì la sua origine ». *A. D. Sertillanges,* Catechismo degli increduli, pp. 114-115 e 118-119, S.E.I., Torino 1937.

§ 73. - La natura dell'uomo.

1. L'uomo è formato di anima e di corpo. - *E' di fede.*

Spiegazione. - A questo *dualismo* antropologico si oppone il *tricotomismo* per cui l'uomo è composto di tre sostanze (τομή, parte): il corpo, l'anima (ψυχή) e lo spirito (πνεῦμα). Siffatta teoria fu sostenuta da antichi filosofi, da Filone, dagli Gnostici, dai Manichei, dagli Apollinaristi, dagli Arabi del Medio Evo, da Günther, dai Protestanti. Dualisti di tendenza estremista, per cui l'unione del corpo coll'anima non è naturale, ma contro natura, furono Platone, Cartesio e Leibnitz. La Chiesa ha riprovato il tricotomismo di Apollinare (Denz. 338), degli Arabi (Denz. 738), la dottrina di Günther che ammetteva un'anima naturale inferiore all'anima spirituale (Denz. 1655), come pure l'opinione di Rosmini, per cui l'anima razionale può derivare dallo sviluppo dell'anima sensitiva (Denz. 1910). Celebre è la decisione del Concilio di Vienna nel Delfinato contro Pietro Olivi, in cui si dichiara che chiunque affermi « quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani *per se* et *essentialiter* tamquam haereticus sit censendus » (Denz. 481; cfr. 738).

Pietro Olivi (1248-1298), presupponendo una materia spirituale, attribuiva all'anima tre forme (anima vegetativa, sensitiva, intellectiva) semplicemente *coesistenti* nella materia comune dell'anima la quale materia sarebbe predisposta dalle forme inferiori a ricevere le forme superiori; queste però agirebbero in maniera dinamica sulle forme inferiori (regere, movere). « Le diverse forme non stanno reciprocamente nel rapporto di materia e di forma, come nei sistemi di S. Alberto Magno, Scoto, Suarez, ma si comportano solo come delle parti meccanicamente unite le une alle altre, e ciò che le unisce è unicamente la coesistenza nella materia » (*Jansen,* in Franzisk. Studien, 1918, pp. 173 ss.). Olivi distruggeva l'unità formale tra il corpo e l'anima intellettiva perchè quest'ultima non era più immediatamente e « per sè », ma soltanto *indirettamente,* mediante l'anima sensitiva e vegetativa, il « motor » e il « rector » del corpo. È appunto questo l'errore che il Concilio di Vienna ha voluto colpire. Esulava dalle intenzioni del Concilio dogmatizzare la filosofia aristotelica della natura, ossia la teoria della materia e della forma.

Prova. - Secondo la Bibbia, l'uomo è composto di anima e di corpo: « Formavit igitur Deus hominem de limo terrae, et spiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem ». Secondo il testo ebraico: « Il Signore Iddio formò l'uomo con polvere del suolo e gli soffiò nelle narici un alito di vita e con ciò fu l'uomo un'anima vivente » (Gen. 2, 7). Questo « spiraculum » era una *realtà* che fece di Adamo un uomo, un essere vivente; era il suo principio d'essere e di vita, la sua anima. La Scrittura descrive prima la creazione del corpo e poi il modo con cui fu vivificato dal soffio divino dello Spirito; ma nessuno vorrà pretendere che, quando essa parla dei due elementi che compongono l'uomo, ci dia una qualsiasi teoria metafisica sulla loro unione.

La psicologia biblica è difficile anzitutto perchè pratica e poetica e poi perchè religiosa. « Rūāh » è lo spirito divino di vita che vivifica tutto ciò che è nella natura e il corpo stesso. « Nefesh » è l'anima che si manifesta nel respiro, l'anima che abita nel corpo, che vi è stabilita e che poi l'abbandona. La parola « Nefesh » equivale spesso al pronome riflessivo, ed anche al pronome personale, e di qui deriva il suo significato di uomo individuo, di persona. « Nefesh » significa pure vita, come indicano le espressioni « animam suam dare in mortem, animam servare, etc. » che non alludono punto alla mortalità dell'*anima,* ma alla perdita o conservazione della *vita.* Quando l'anima abbandona il corpo, l'*uomo* è morto, non l'anima, che scende invece allo « Sheol » o ritorna a Dio (Eccl. 12, 7).

Gesù Cristo si esprime secondo le concezioni del suo popolo e parla del corpo e dell'anima, l'uno accanto all'altra, in modo concreto, senza preoccupazioni sul modo della loro intima unione (σῶμα e ψυχή, Mt. 10, 28; πνεῦμα e σάρξ, Mt. 26, 41). La sua anima (πνεῦμα) è turbata (Giov. 12, 27); la rimette, morendo, nelle mani di Dio (ἐξέπνευσεν, Lc. 23, 46; Mc. 15, 37, 39). Gesù insegna che Dio ha il potere di gettare « anima e corpo » καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα), l'uomo *tutto intero* nell'inferno (Mt. 10, 28).

Il cosiddetto tricotomismo *biblico* (cfr. Dan. 3, 86; Lc. 1, 46 ss.; I Tess. 5, 23; Ebr. 4, 12) si spiega facilmente nel senso del dualismo quando si tiene conto del « parallelismus membrorum » molto frequente, per cui « spiritus » e « anima » sono due espressioni diverse di una stessa realtà, od anche nel senso religioso del discorso, che si incontra frequentemente in S. Paolo, onde πνεῦμα è il principio superiore e soprannaturale di vita di cui si parla nel *trattato della grazia*. Lo stesso si dica del tricotomismo che appare di quando in quando presso i Padri.

I Padri. - La lettera a *Diogneto* fa un lungo parallelo tra il corpo e l'anima da una parte e il mondo e Cristo dall'altra (dualismo platonico). - Giustino (?) scrive: « Che cos'è l'uomo se non un essere intelligente composto di anima e di corpo? » (De resurr. 8). - *Atenagora:* « La natura di tutti gli uomini consiste in una unione di anima e di carne » (De resurr. 15). - *S. Ireneo:* « La nostra sostanza è un'unione di anima e di carne » (Adv. h. 5, 8, 2). - *Tertulliano* difende l'unità dell'anima nel corpo (De anima 10). È chiaro che respingendo il tricotomismo di Apollinare in Cristologia, lo si respingeva pure in antropologia e che di conseguenza, sia i Greci che i Latini insegnavano la dottrina dualistica, benchè la loro terminologia fosse ancora talvolta tricotomica. Lo stesso *S. Agostino* così si esprime: « Tria sunt quibus homo constat: spiritus, anima et corpus, quae rursus *duo* dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur » (De fide et symb. 10, 23; Tixeront, II, 135, 275, 460; III, 206, 344). Vedi pure S. Giovanni Damasceno, De fide orth. 2, 12.

Il modo dell'unione del corpo e dell'anima è più volte presentato dai Padri come del tutto misterioso. S. Gregorio Nisseno pensa che noi lo conosciamo sì poco quanto l'unione ipostatica (Orat. cat. 11). Così pure pensa S. Agostino (Civ. 21, 10; 22, 4). Secondo Platone l'anima è una οὐσία ἀσώματος, αὐτοκίνητος; per Aristotele invece una ἐντελέχεια σώματος. Queste due definizioni ebbero nella storia una grande influenza. Per Platone il corpo e l'anima sono due diverse sostanze la cui unione è antinaturale (anima motor corporis: unione estrinseca, accidentale), per Aristotele invece corpo ed anima costituiscono una unità essenziale (anima forma corporis: unità intrinseca, sostanziale).

La *Scolastica primitiva,* il cui orientamento era platonico e agostiniano, manca di una concezione stabile e presenta i seguenti schemi: 1. L'anima abita in una casa che le è essenzialmente estranea: il corpo è l'albergo, l'abito, il recipiente, l'involucro dell'anima; oltre a simili immagini è pure usata quella del matrimonio. 2. Il corpo e l'anima sono congiunti da uno « spiritus physicus » che serve da intermediario. 3. Il corpo e l'anima sono uniti dalla personalità come in una sorta di unione ipostatica.

L'*alta Scolastica* segue la teoria aristotelica dell'« anima forma corporis ». *S. Tommaso* è il più profondo ed energico sostenitore della tesi aristotelica di cui intuisce le importantissime applicazioni in tutta quanta la vita dell'uomo. Anche per Scoto l'anima è forma sostanziale del corpo, ma egli parla pure di una seconda forma, la « forma corporeitatis », perchè la materia prima sarebbe di per sè incapace di ricevere l'anima se questa forma di corporeità non ve la rendesse atta.

Così, secondo la dottrina aristotelico-tomistica, un'unica anima, quella intellettiva, è principio unico (unica forma sostanziale) di tutta l'attività dell'uomo. « Sic igitur anima intellectiva continet in *sua virtute* quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum » (S. th. I, 76, 3). Ma questa tesi dell'anima unica forma del corpo non è priva di difficoltà (cfr. *Beraza,* De Deo creante, nn. 1195 ss.) onde *Palmieri* († 1909) sostiene che l'anima ed il corpo sono due sostanze complete e che vi è tra esse un'unità di natura e di persona (De Deo creante, thes. 26).

Diverse sono le spiegazioni della *filosofia moderna.* È nota la tesi dell'*occasionalismo* di Malebranche per cui il corpo e l'anima si comportano come due esseri estranei nei quali Dio stesso produce ogni movimento ponendoli in relazione tra loro. Secondo la dottrina dell'*armonia prestabilita* (Leibnitz) Dio ha tutto preordinato nel corpo e nell'anima di modo che la loro attività si sviluppa concordemente senza reale azione reciproca. Il *parallelismo psico-fisico* (Spinoza, Paulsen) afferma invece che psichico e corporeo sono due aspetti di una stessa realtà sconosciuta, in sè non riducibile nè all'uno nè all'altro, ma necessario fondamento reale dei due aspetti, corrispondenti all'arco convesso e all'arco concavo di un cerchio (Fechner). A questa teoria è affine la *teoria dell'attualità* per cui l'anima non è un essere, ma è costituita dagli atti transeunti della coscienza (Hume, Fichte, Schelling, Wundt); il « πάντα ῥεῖ » viene esteso anche all'essere psicologico. Cfr. *Mercier,* Le origini della psicologia contemporanea, Desclée, Roma 1903.

Secondo *l'antroposofia* di Steiner, l'uomo risulta da una serie di elementi costitutivi: elementi corporei (corpo minerale, corpo etereo, corpo astrale); elementi psichici (anima sensitiva, anima intellettiva, anima cosciente); elementi spirituali (lo spirito, lo spirito di vita, l'uomo spirituale).

2. L'anima umana è spirituale e immortale. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il v Concilio Lateranense così si esprime: « Condanniamo e riproviamo quanti asseriscono che l'anima intellettiva è mortale » (Denz. 738). La *spiritualità* dell'anima è dottrina di fede generale, solo incidentalmente esposta nel IV Concilio Lateranense (ex spiritu et corpore constitutus), ma non esplicitamente definita. « Censeo nullam esse hac de re officialem Ecclesiae definitionem » (*Beraza,* De Deo creante, n. 1121). *L'immortalità* è invece definita. L'arabismo insegnava la sopravvivenza panteistica dell'anima del mondo, ma non dell'anima individuale. Così pure il materialismo e il monismo il quale parla di « una sopravvivenza nella coscienza comune di Dio » (Fechner, Paulsen, Lasswitz, ecc.). L'anima del mondo viene dunque a consistere nella somma di tutti gli atomi psichici. *Kant* considera l'immortalità dell'anima come un postulato della ragion pratica.

Prova. - L'Antico Testamento conosce senza dubbio fin dai primordi una sopravvivenza dell'anima, non però nel senso di ricompensa o di punizione in conformità alla vita trascorsa sulla terra. L'immortalità non è negata in nessun luogo, neppure in Giob. 14, 7-14; Eccl. 2,

14-16; 3, 11-22; 6, 6; 9, 4-6. Si afferma sovente come verità d'esperienza quotidiana, la mortalità di *questa vita* (quia pulvis es et in pulverem reverteris), non quella dell'anima. Tuttavia, dacchè la dottrina sull'al di là è ancor vaga, il lamento sui morti è molto forte: I morti non ti lodano, o Signore! Senza distinzione i morti si radunano cogli antenati nel regno delle ombre dello Sheol, dove conducono, come ombre senza forma, un'esistenza diminuita e languida, di cui si ignora il termine e la durata. È impossibile avere maggiori spiegazioni; ciò che si può stabilire si riduce a questo: si parla non solo della discesa nella fossa (Sheol, Hades: Gen. 37, 35; 42, 38; 44, 29, ecc.) ma pure della riunione con gli antenati (Gen. 15, 15; 25, 8; 35, 29; 49, 32), anche quando c'è diversità di tombe (Gen. 25, 8-9; 35, 29; 49, 32), donde si può forse arguire una certa spiritualità e una certa indipendenza dalla tomba. Nel periodo posteriore all'esilio invece, si manifesta in modo più preciso, coll'affermazione d'una religione più personale, l'idea dell'immortalità, unita anzi all'idea di resurrezione e di sorte eterna, diversa pei buoni e i cattivi, come vedremo nell'*Escatologia*. Cfr. per es. Sap. 2, 1 ss. e 3, 1-10.

Gesù pertanto poteva supporre come dogma l'immortalità e dare a questa verità tutta la sua efficacia. Citiamo solo qualche frase: « Non temete quelli che uccidono il corpo, ma non possono uccidere l'anima » (Mt. 10, 28). Dio non è il Dio dei morti, ma dei viventi; i patriarchi vivono presso di lui (Mt. 22, 32). Le beatitudini (Mt. 5), la parabola di Lazzaro mendico (Lc. 16, 19-31), le parabole escatologiche sono prove chiarissime del nostro dogma. Tutto intero il cristianesimo poggia sulla immortalità dell'anima di ciascuna persona umana.

I Padri insegnano naturalmente l'immortalità che già la filosofia greca aveva sostenuta, ma differiscono tra loro per le ragioni su cui si basano. Coloro che, seguendo lo stoicismo, attribuivano all'anima una certa corporeità, S. Giustino, Tertulliano, S. Ireneo, Clemente Alessandrino, dovevano considerare l'immortalità come un dono esteriore conferito da Dio; quelli invece, come Origene, che col platonismo si rifanno piuttosto alla nozione di spiritualità pura, pongono ordinariamente il fondamento dell'immortalità nella natura stessa dell'anima. Tuttavia il neoplatonismo insegna che l'anima esiste sempre in un corpo, qui sulla terra in un corpo animale, nell'al di là in un corpo più sottile, celeste (σῶμα αἰθέριον, οὐράνιον, πνευματικόν). La dottrina dell'immortalità progredì coi tre Cappadoci, soprattutto con S. Basilio, che cerca nell'anima l'immagine di Dio (Hom. in Attende tibi, Migne 31, 216) e con S. Gregorio Nisseno che insiste pure sulla somiglianza con Dio (Migne 45, 187-222; 46, 11-160; 44, 153). S. Agostino in un primo tempo espone, sulle orme di Platone, una prova naturale dell'immortalità dell'anima, asserendo che l'anima partecipa alla divinità mediante le idee eterne. Più tardi si attiene ai motivi di fede.

Si trovano già presso i Padri i tre notissimi argomenti: 1. quello che parte dalla semplicità dell'anima (arg. metafisico); 2. quello che parte dalla tendenza ad una felicità eterna (arg. teleologico); 3. quello che parte dal bisogno di una giusta sanzione (arg. morale). Questi argomenti si ritrovano nella Scolastica, particolarmente in S. Tommaso d'Aquino. Tuttavia non man-

cano i seguaci di S. Agostino che si riferiscono ai motivi di fede, come per es. S. Bonaventura.

S. Tommaso espone i tre argomenti principali, ma si ferma soprattutto sul primo, l'argomento metafisico. Vi aggiunge l'argomento tratto dalla considerazione della Provvidenza: poichè l'anima è simile a Dio, Dio la deve amare sopra ogni altra cosa e preservarla dalla distruzione. Ma nella sua prova domina soprattutto l'argomento metafisico. L'Angelico parte dagli atti immateriali dell'intelligenza e della volontà, da cui conclude l'immortalità dell'anima che in forza della sua stessa natura è sottratta al divenire e alla distruzione, e per conseguenza possiede l'immortalità. I sensi conoscono il particolare, l'anima invece afferra il generale, l'essenziale, l'intelligibile. « Anima est quodammodo omnia » perchè può con la conoscenza ricevere in sè tutti gli esseri corporei. Occorre dunque che sia incorporea. S. Tommaso inoltre difende la semplicità dell'anima e dello spirito angelico contro la *Scuola francescana* che, seguendo una tradizione patristica, parla di una composizione di materia e di forma anche per gli esseri spirituali. Egli ammette che lo spirito è composto di potenza e di atto (essenza ed esistenza), ma respinge una composizione di materia e di forma anche se tale materia venga pensata come più sottile di quella dei corpi. Quodl. 3, 20: « Utrum angelus sit compositus ex materia et forma » e 9, 6: « Utrum angelus sit compositus », ecc.

La *Scolastica* è unanime e ferma nell'insegnare la dottrina dell'immortalità, ma non è concorde circa il valore probativo dell'argomento filosofico; gli *Scotisti* lo discutevano, come più tardi i *Nominalisti* e *Gaetano,* il quale dichiara che l'immortalità dell'anima è misteriosa quanto la Trinità. Alcuni teologi ancora oggi sono di questo parere. Alcuni umanisti, a più riprese, hanno messo in dubbio anche la sopravvivenza dell'anima, preludendo così al materialismo moderno. Appunto contro questa corrente dell'umanesimo fu emanata la definizione del V Concilio Lateranense.

La libertà. - Come la spiritualità e l'immortalità, così pure la *libertà della volontà* è secondo la rivelazione e la ragione un dono naturale dell'anima. Nelle definizioni circa la dottrina della grazia, il Concilio di Trento scomunica tutti coloro che affermano « liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse » (s. 6, can. 5). Tutti i precetti e tutte le proibizioni, tutte le promesse e tutte le minacce fatte da Dio si rivolgono alla libera volontà. Il fatto della libertà è per noi un dato immediato della coscienza e per ciò stesso più certo che l'esistenza del mondo esteriore: nella nostra coscienza appare nettamente la distinzione tra l'attività libera e l'attività necessaria, distinzione inspiegabile se tutto fosse da noi compiuto necessariamente. In una proposizione contro Bonnetty (Denz. 1650) la libertà della volontà è enumerata tra le verità di ragione. * Sulla lotta della Chiesa in favore del dogma della libertà si veda *Janvier,* Esposizione della morale cattolica, vol. II, La libertà, conf. I. *

3. La propagazione dell'umanità. - Non si tratta qui della propagazione del corpo, ma di quella dell'anima. In *modo generale* Dio ha legato la propagazione dell'*anima,* come quella del corpo, alla generazione naturale (Gen. 1, 28; 4, 1; cfr. 3, 20). Circa l'origine del-

l'anima non si trova alcun insegnamento chiaramente definito nè nella Scrittura, nè nei Padri, nè nel magistero della Chiesa. Nel corso dei secoli si sono avute cinque diverse opinioni.

a) La dottrina della *preesistenza* sostenuta da Origene, per cui le anime, create prima di ogni tempo, vengono unite al corpo al momento della generazione (Platone, Pitagora, il parsismo, come pure S. Agostino in un primo tempo: Ep. 7, 3; De lib. arb. I, 24). Questo sistema era ancora combattuto nel Medio Evo. Un Concilio di Costantinopoli, nel 543, si pronunciò contro di esso (Denz. 203-204; 236).

b) L'*emanatismo* dei neo-platonici, degli Arabi ed altri panteisti del Medio Evo, per cui le singole anime derivano dalla sostanza divina, come parti del tutto. Questa dottrina fu riprovata nel simbolo di Leone IX (Denz. 348), dal V Concilio Lateranense (Denz. 738), nelle condanne delle tesi di Eckart (Denz. 527) e del quietista Michele de Molinos (Denz. 1225).

c) Il *traducianesimo materiale*, per cui le anime al momento della generazione si staccano, come sostanze materiali, dall'anima dei genitori e vivificano il feto (Tertulliano, Apollinare). Quando, nel Medio Evo, siffatta opinione si diffuse nuovamente tra gli Armeni, Benedetto XII richiese, come condizione per la riunione alla Chiesa, l'abbandono di essa (Denz. 533).

d) Il *traducianesimo spirituale*, per cui al momento della generazione, l'anima del figlio deriva come sostanza spirituale dalle anime dei genitori. Questo sistema fu sostenuto per un certo tempo da S. Agostino, che trovava così più facile spiegare la trasmissione del peccato originale. Secondo la testimonianza di S. Girolamo « la maggior parte degli occidentali » ammetteva siffatto traducianesimo o generazionismo (cfr. Ep. 126, 1). S. Agostino, il più grande psicologo dell'epoca patristica, non è riuscito a chiarire il problema dell'origine dell'anima (non sum ausus aliquid definire, *quia fateor me nescire,* De anima 4, 2). Fra i moderni inclinarono verso il *generazionismo* Rosmini, Hermes, Frohschammer, Klee, Hayd; ma questo sistema fu esso pure censurato (Denz. 1910).

e) Non rimane dunque che il *creazionismo* già sostenuto da S. Cipriano, S. Ilario, S. Girolamo, S. Ambrogio, S. Leone Magno, dalla maggior parte dei Greci e che finì per essere accettato nel Medio Evo grazie a *S. Tommaso:* Dio crea ciascun'anima. La Chiesa ha tenuto conto di questa dottrina nella definizione del dogma della Immacolata Concezione di Maria, la cui anima, dal primo istante della sua creazione (in primo instanti *creationis* atque *infusionis* in corpus), fu preservata dal peccato originale (Denz. 1100).

Se è incomprensibile che l'anima derivi dall'atto corporeo della generazione, tuttavia anche il creazionismo presenta non piccole *difficoltà.* Già S. Agostino non sapeva spiegarsi come l'anima creata da Dio potesse nascere col peccato originale. La difficoltà conserva il suo valore anche per noi, e non è sì facilmente solubile. Un'altra difficoltà può sorgere dalla considerazione di una creazione continuata fino alla fine del mondo, di un numero cioè incalcolabile di atti diretti di Dio. Parrebbe infine necessario ammettere una cooperazione immediata di Dio nelle numerose generazioni macchiate di colpa. Non si può rispondere alla prima difficoltà che ricorrendo al mistero del peccato originale. Per la seconda si consideri che come la prima creazione così anche le altre si compiono senza per nulla introdurre mutamento o tempora-

lità nell'azione divina. Quanto all'ultima difficoltà si tenga presente la cooperazione generale di Dio alle azioni delle creature, che rende possibile semplicemente l'*atto fisico,* indipendentemente dalla moralità dell'atto stesso. Si tratta però di sapere se la produzione di un'anima deve essere inquadrata nel concorso divino generale, oppure se bisogna considerarla come una vera creazione « ex nihilo », come un'azione divina *particolare.*

Altre obiezioni vengono mosse alla dottrina del creazionismo: i genitori non sarebbero i veri generatori dei proprii figli e sarebbero inferiori per capacità generativa agli altri esseri viventi; inoltre i figli non solo fisicamente, ma anche spiritualmente sono simili ai loro genitori. Si può rispondere che la generazione umana è per Dio la condizione indispensabile della creazione dell'anima e che egli tiene conto delle condizioni naturali poste. La creazione delle anime dunque non deve esser considerata come una creazione in senso assoluto, ma come un'azione intermedia tra la creazione prima e la creazione seconda, perchè le cause seconde cooperano e i genitori sono appunto « quasi cause efficienti » delle anime (Scheeben, Oswald, ecc.). Ma, indipendentemente da tutte queste difficoltà, « il fatto che una verità così importante e così chiara (?) sia stata nel corso di otto secoli oscurata da una quantità di dubbi e di obiezioni, dimostra sufficientemente che il *creazionismo non può considerarsi un dogma propriamente detto* » (Pohle, Dogmatik, I, ed. 6, p. 481).

L'età dell'uomo. - I teologi cattolici recenti, basandosi sui risultati delle ricerche antropologiche circa lo sviluppo della lingua e della paleontologia e della etnologia, la fissano ad almeno 10.000 anni, perchè l'Egitto, nel 4.000 a. Cr. e Babilonia nel 5.000 possedevano già una civiltà sviluppata. Killermann sostiene la data di 30.000 anni. Vi sono scienziati che parlano di 100.000, 150.000 ed anche di 250.000 anni; anzi l'abbé Breuil, paletnologo francese, ritiene che l'età dell'uomo oscilli dai 500 mila a un milione di anni. Bisogna risolvere qui due questioni, prima se l'uomo viveva già al tempo dell'epoca glaciale e poi qual'è l'età dell'epoca glaciale. Cfr. *V. Marcozzi,* La vita e l'uomo, Milano 1946, pp. 296-303.

II. L'elevazione dell'uomo

§ 74. - Nozione del soprannaturale.

1. La definizione scolastica del soprannaturale è la seguente: *ogni dono di Dio che non è dovuto alla natura umana in sè, ma le è aggiunto liberamente per pura bontà come qualcosa di nuovo* (donum Dei naturae indebitum et superadditum).

La *spiegazione* deve partire dalla *natura,* perchè il soprannaturale non esiste in sè e separatamente, ma unicamente nella natura stessa e quindi la suppone come soggetto che lo riceve e lo possiede. Qui però esamineremo il soprannaturale solo in rapporto alla natura *umana.* Senza dubbio *tutta* la natura creata è *atta* a ricevere dal suo Creatore una *certa* elevazione, cosa questa che si verificherà alla fine del mondo (Rom. 8, 18 ss.) e che già si attua,

in certa misura, nell'uso di realtà materiali per la confezione dei sacramenti. Per il momento, dunque, studiamo il soprannaturale in quanto include un'elevazione dell'*uomo* (e dell'angelo), perchè in lui, come immagine di Dio, si deve realizzare il soprannaturale per eccellenza, la visione di Dio. Solo l'uomo, come « imago Dei » può ricevere la grazia, nessun'altra creatura materiale è capace di tanto (§ 113; *S. Agostino,* C. Jul. 4, 3, 15).

È *naturale* per l'uomo tutto ciò che appartiene alla sua natura creata. E poichè corpo ed anima sono le due parti costitutive della natura umana, il naturale appartiene sia all'essere corporale sia all'essere spirituale dell'uomo. Inoltre è ancora naturale tutto ciò che deriva, come effetto, dalla natura creata, dalle sue forze e dalle sue facoltà, dai suoi bisogni e dalle sue proprietà. Sono anche naturali i fini e i compiti, gli sforzi e le tendenze che corrispondono a queste forze create, come pure i mezzi con cui esse raggiungono i loro obiettivi ed anche quei mezzi coi quali la natura umana si mantiene nell'esistenza. « Noi chiamiamo naturale tutto ciò che è parte della natura oppure scaturisce dai princìpi della natura e, per ciò stesso, è richiesto dalla natura, perchè senza di esso questa rimarrebbe incompleta ed imperfetta » (*Tournely,* De gratia, q. 2, a. 1). Tutto ciò si riassume in questa precisa definizione: « Naturale est quidquid vel *constitutive,* vel *consecutive,* vel *exigitive* pertinet ad substantiam aliquam creatam = Naturale è ciò che appartiene ad una creatura o in quanto la costituisce o in quanto ne scaturisce o in quanto è da essa richiesto ». L'insieme di tutti codesti elementi che in qualche modo appartengono alle creature, costituisce l'« ordo naturae », l'ordine naturale. E Dio stesso è il creatore e l'ordinatore della natura: « Deus ipse est conditor et ordinator naturae » (S. Tommaso, De potent. 1, 3 ad 1).

È dunque *soprannaturale* tutto ciò che non appartiene alla natura quale l'abbiamo definita (naturae superadditum); di conseguenza ciò che non le appartiene nè come parte costitutiva, nè come forza, nè come proprietà; ciò che non deriva da essa come effetto, ciò che da essa non può essere nè ricercato nè realizzato e i mezzi che non le sono accessibili, ciò che la natura non può *esigere* in forza della sua essenza, ma al contrario le è accordato per pura *liberalità* da Dio (naturae indebitum).

Il termine « soprannaturale » deve intendersi in modo relativo, in quanto cioè suppone la natura come soggetto ricettivo del soprannaturale. Il soprannaturale non esiste in sè e da solo. Non si usa designare come soprannaturale una natura più elevata, come quella di un angelo o di Dio, nei confronti della natura umana. Non esiste una sostanza soprannaturale. L'espressione « supernaturale quoad substantiam » non deve trarci in inganno. Il soprannaturale è sempre un *accidente* della natura (naturae superadditum). In senso largo ed analogico si chiamano soprannaturali la Chiesa ed i sacramenti, perchè Dio se ne serve come mezzi per donare la grazia soprannaturale (causae instrumentales). È inesatto designare il soprannaturale come soprasensibile, spirituale, trascendente, infinito, soprarazionale, miracoloso, religioso o con altri termini simili.

2. Divisione. - I teologi distinguono il soprannaturale in senso *sostanziale* (supernaturale per se, quoad substantiam) dal soprannaturale in senso *accidentale* (supernat. per accidens, quoad modum).

In questo secondo caso non è soprannaturale il contenuto intrinseco del dono, ma solo il *modo con cui è conferito;* ad esempio l'infusione miracolosa di conoscenze religiose o d'una lingua straniera, come accade talvolta nella vita dei santi. Tali perfezioni per se stesse possono essere acquisite mediante *sforzi naturali.* È invece impossibile raggiungere il soprannaturale sostanziale con sforzi ed azioni naturali; esso infatti ha il suo fondamento in una causalità che supera ogni creatura ed è unicamente divina, come ad es. avviene per la grazia santificante.

Ci occupiamo qui soltanto del soprannaturale « quoad substantiam » il quale si distingue in soprannaturale « simpliciter » o *assoluto* e in soprannaturale « secundum quid » o *relativo* (praeternaturale).

Il soprannaturale assoluto supera la possibilità e le esigenze di *ogni* natura creata o creabile. Il suo contenuto è l'elevazione della creatura ragionevole alla partecipazione della vita intima di Dio, mediante la grazia sulla terra e la visione beatifica nell'al di là. Il soprannaturale relativo, nell'*uomo,* supera la natura dell'uomo, non però quella dell'angelo, ossia è soprannaturale per l'uomo non per l'angelo. Questo soprannaturale non eleva l'uomo in un ordine di esistenza superiore, ma soltanto lo perfeziona nella linea della sua natura (in linea naturae). Il termine « preternaturale » è entrato nell'uso solo di recente. Al preternaturale appartengono alcuni doni dello stato primitivo che spiegheremo più avanti.

3. Una disposizione naturale a ricevere il soprannaturale, quella che i teologi chiamano « potentia oboedientialis », deve essere ammessa nell'uomo. Se abbiamo detto che il soprannaturale supera tutte le esigenze e tutte le possibilità della natura, ciò non significa che si debba concepire il soprannaturale come *contrario* alla natura, e che la sua unione con essa sia alcunchè di contraddittorio e di antinaturale. Al contrario invece la natura possiede in sè una capacità a ricevere il soprannaturale (potentia oboedientialis).

In ogni creatura si trova una capacità ad agire e una capacità a ricevere, una potenza *attiva* e una potenza *passiva.* Da queste due potenze risulta appunto la sua attività naturale. Inoltre vi è nella creatura, considerata in rapporto a Dio, una potenza *obbedienziale,* per cui Dio può operare in essa, *al di là* delle sue forze naturali, ciò che vuole; la creatura gli *obbedisce* superando la sua propria natura. Così pensano S. Agostino, De Gen. ad litt. 9, 17, e S. Tommaso, S. th. III, 11, 1.

4. Origine e sviluppo del concetto di soprannaturale. - La elaborazione scolastica teoretica del concetto di soprannaturale ora esposta fu compiuta dai teologi dapprima per combattere le teorie di *Baio* († 1589) e di *Giansenio* († 1638), che portavano ad un oscuramento ed indebolimento del so-

prannaturale; poi contro *Hermes* († 1831) e *Hirscher* († 1865) e particolarmente contro il *razionalismo* che negava del tutto il soprannaturale o al più lo intendeva nel senso di soprasensibile, di trascendente, di inafferrabile per i nostri sensi. Nella teologia *protestante* queste ultime espressioni sono correnti, mentre invece si può dire che è assente la vera nozione di soprannaturale. Ciò deriva dal loro concetto della *grazia,* essenzialmente diverso da quello cattolico (§§ 125 ss.). La S. Scrittura non conosce il termine soprannaturale, ma la *realtà.* Gesù ad es. (Giov. 6) distingue nettamente tra i doni della creazione (natura) e quelli della Redenzione (regno dei cieli, pane del cielo, fede); così pure S. Paolo, nei cui scritti il soprannaturale viene designato con le espressioni « Cristo in noi », « noi in Cristo » o « con Cristo ». S. Agostino, nella polemica contro Pelagio, per distinguere la natura dalla grazia usò un'espressione che divenne *classica* e costituì la radice della dottrina della Scolastica circa il soprannaturale. Egli scrive nel *De praedestinatione sanctorum,* 5, 10: « Posse habere fidem sicut posse habere charitatem *naturae est hominum; habere* autem fidem quemadmodum habere charitatem *gratiae est fidelium* ». Più tardi *Pietro Lombardo* così commenterà: « Agostino non intende certo che la volontà libera basti a possedere la fede e la grazia, ma che lo spirito umano ha una disposizione naturale (naturalis aptitudo) alla fede ed alla carità e che questa disposizione, coll'aiuto della grazia di Dio (Dei gratia praeventa) si trasforma in fede ed amore; ciò che non potrebbe essere *senza* la grazia » (Sent. 1, 2, d. 28, n. 7). In siffatta determinazione *negativa* appare innanzi tutto la distinzione tra naturale e soprannaturale. Se ci si chiede poi in che cosa consista il soprannaturale *in se stesso,* a prescindere dal rapporto di distinzione dalla natura, la risposta è questa: esso consiste nella partecipazione attiva alla vita intima di Dio, che si attua imperfettamente nella *grazia* e perfettamente nella *gloria.* Il termine *soprannaturale* risale al sec. XIII, quello di *soprannatura,* oggi abbastanza usato, fu introdotto recentemente da Scheeben († 1888). Nel tardo Medio Evo si diffuse anche il termine *cristiforme.*

Dei due elementi che entrano nella definizione del soprannaturale esposta sopra, il più importante è senza dubbio la sua *trascendenza* di ogni possibilità naturale (donum superadditum); il secondo elemento, quello della *gratuità* (indebitum), è meno caratteristico. Dio, di fatto, ci ha promesso il soprannaturale e ce l'ha donato nella Redenzione di Cristo; Egli vuole che noi lo riceviamo ed è nostro dovere accettarlo. Fin dall'eternità Dio ci ha chiamati alla sua vita intima, e non c'è per l'uomo che un solo *fine,* quello soprannaturale; così ci dice la Scrittura, e però l'elemento gratuità passa al secondo posto di fronte all'altro. Noi abbiamo insomma un *diritto* al soprannaturale, ma non dobbiamo dimenticare che questo diritto è un diritto di cui Dio ci ha fatto *dono.* Si può andar oltre e dire con S. Tommaso che noi tutti abbiamo un *desiderio naturale* del soprannaturale, che la nostra natura lo richiede come suo compimento (S. th. I, 2, 3, 8; 109, 3; C. Gent. 3, c. 48, 2 e 3; Comp. th. 105). *S. Agostino* aveva detto la stessa cosa quando scriveva all'inizio delle sue *Confessioni:* « Senza requie è il cuor nostro finchè non avrà requie in te ». S. Tommaso rifiuta però espressamente una prova dell'esistenza di Dio basata sul desiderio naturale, perchè essa non terminerebbe che indirettamente e confusamente a Dio in quanto « beatitudo in communi » e non

direttamente e distintamente (cfr. S. th. I, 2, 1 ad 1; De verit. 22, 7). L'elemento primo del soprannaturale, quello della assoluta trascendenza sulle possibilità della natura, rimane dunque intatto, e se S. Tommaso parla di un desiderio naturale del soprannaturale, egli intende semplicemente affermare, con tutte le debite riserve, una certa disposizione naturale alla visione beatifica, la quale, in se stessa, è strettamente soprannaturale: « Beatitudo autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis » (S. th. I, 75, 7 ad 1; cfr. I-II, 62, 2; III, 9, 2; C. Gent. 3, 50).

5. Stati della natura umana. - Per *stato di natura* (status naturae humanae) si intende il *fine ultimo* assegnato da Dio *all'umanità* e l'*insieme dei mezzi corrispondenti necessari* a raggiungere questo fine.

La dottrina degli stati non va confusa con le epoche della rivelazione (§ 4). Essa non riguarda la condizione esterna dell'uomo, ma quella intima, più precisamente i suoi rapporti e le sue possibilità nei confronti del fine ultimo. Propriamente questa dottrina fu elaborata scientificamente solo dopo il Giansenismo, ma ha la sua base nei Padri e nella Scolastica primitiva. Papa Innocenzo I parla già, nel 417, del ristabilimento dello « status pristinae libertatis » (Denz. 133). *Ugo di S. Vittore* distingue « tres status: ante lapsum, post lapsum (è piuttosto una « ruina » che uno « status ») et post resurrectionem » (De Sacr. 1, 6, 10). In *S. Tommaso* troviamo « st. innocentiae, st. gratiae, st. peccati, st. naturae integrae » e « st. naturae corruptae, st. merendi et demerendi » ecc. Oggi è corrente nelle Scuole la seguente distinzione:

a) Lo *stato di natura pura* (status naturae purae). In questo stato l'uomo avrebbe un fine naturale e le possibilità naturali per raggiungerlo; avrebbe pure le debolezze proprie di una natura sensibile e spirituale. I teologi sostengono la possibilità di tale stato per mettere in evidenza che i doni soprannaturali non appartengono alla natura umana. Tale possibilità è negata da *Lutero, Baio* e *Giansenio.* Pio V insegna invece che Dio avrebbe potuto creare l'uomo « qualis nunc nascitur » (Denz. 1055), al che bisogna aggiungere come limitazione: « senza il peccato originale ». Parecchi *teologi agostiniani,* come pure Hermes e Günther, pensano che ciò non si possa conciliare con la bontà e la sapienza di Dio. L'uomo, obiettano, ha disposizioni naturali alla visione beatifica e vi deve essere destinato. Nessun teologo insegna la reale esistenza di questo stato.

b) Lo *stato di natura integra* (status naturae integrae). In questo stato le debolezze connaturali all'uomo sarebbero eliminate da doni preternaturali, cosicchè egli non sarebbe soggetto alla concupiscenza e alla morte dolorosa e potrebbe facilmente realizzare il suo fine. La possibilità di questo stato è ammessa da tutti. La Scuola francescana sostiene che esso è realmente esistito, per brevissimo tempo, come preparazione dei progenitori all'elevazione soprannaturale. I Tomisti invece includono questo stato in quello della natura elevata, perchè, secondo S. Tommaso, l'uomo è stato *creato* nello stato di grazia.

c) Lo *stato di natura elevata* (status naturae elevatae). L'uomo fu elevato alla partecipazione della vita divina a cui fu disposto e preparato dalla grazia. A tale stato furono uniti i doni preternaturali che purificavano la natura da ogni difetto e la rendevano in sè perfetta. Siffatto era lo stato primitivo dei

progenitori. I Pelagiani, i Riformatori e i Giansenisti ne snaturarono il vero concetto.

d) Lo *stato di natura decaduta* (status naturae lapsae sed reparandae). In questo stato gli uomini nascevano peccatori; ma Dio lo dichiarò riparabile promettendo sin dall'inizio un Redentore.

e) Lo *stato di natura redenta o riparata* (status naturae reparatae). È proprio di coloro che sono personalmente redenti, che hanno riacquistato il loro destino soprannaturale e sono arricchiti di doni soprannaturali. A questo stato non sono restituiti i doni preternaturali.

f) Lo *stato di natura glorificata* (status naturae glorificatae). L'uomo riceve, in questo stato, la partecipazione completa alla vita divina. Si chiama pure stato di termine (status termini o status comprehensionis; cfr. I Cor. 9, 24; Filip. 3, 12) in opposizione allo stato attuale di via (status viae o status viatoris).

6. L'unità del fine ultimo. - Di fatto tutti gli uomini sono chiamati allo stesso fine soprannaturale, l'unione con Dio. È vero che questa chiamata è un'offerta libera di Dio, ma non la si può respingere senza grave colpa. Non è possibile aspirare ad un fine *semplicemente naturale,* come pretende il naturalismo illuministico e quello odierno. Di qui deriva la scarsa stima che nutrivano i Padri, particolarmente S. Agostino, per la morale naturale.

Lettura. - *L'uomo nell'ordine soprannaturale.* - «Diamo uno sguardo a ciò che diventa l'uomo nell'ordine soprannaturale.

1. Egli è come *un essere nuovo* in forza della grazia, per cui è costituito tempio della SS. Trinità, figlio di Dio, partecipe della sua natura che è la *grazia (abituale, santificante),* porta con sè come delle nuove facoltà nella capacità donata con essa all'uomo di credere, ossia di accettare l'atto di amicizia divino che è la rivelazione, di sperare dal Padre, di amare Dio con amore filiale (le virtù teologali infuse), e la capacità di operare in tutte le circostanze della vita con lo stesso spirito filiale verso Dio e fraterno verso gli uomini. Anzi questo nuovo uomo riceve una particolare sensibilità e una particolare prontezza a corrispondere ai movimenti dell'amore di Dio (la teologia cristiana vedrà in ciò i *doni dello Spirito Santo*). Le caratteristiche di coscienza e di libertà, che appartengono alla sua natura, acquistano una luce nuova e una forza nuova. La sua personalità è ben più marcata e degna, per l'impronta che ha ricevuto dalla persona del Verbo di Dio. La famiglia e la società vengono ad avere il valore di una famiglia di figli di Dio.

2. Il *vivere umano* diventa più profondo, più attivo e più intimamente religioso, mentre Dio vi opera con più forza e con più intimità. Interviene ad ogni istante da parte di Dio la *grazia attuale* a preparare ed a stimolare alla vita oppure a comunicare e ad accrescere la vita; grazia che illumina, che attrae, che conforta, che vivifica. Il *conoscere* umano è qui essenzialmente *fede,* cioè una illuminazione e una rivelazione intima di Dio, comunicata, almeno normalmente, attraverso la rivelazione esteriore, e accettata dall'uomo; una accettazione dell'amore di Dio che si rivela; e la fede tende sempre più a conglobare in sè la conoscenza umana, senza con questo livellarla o distruggerla. L'*operare* umano è qui essenzialmente comunicare la luce della rivelazione ricevuta, trasformandone gli uomini e le cose, un tendere continuo

alla gloria e all'amore di Dio Padre. L'*amore* è amore che Dio Padre ha in noi per sè e per il suo Figliuolo, l'amore che in noi il Figlio ha per il Padre. E la *religione* è diventata religione di figli, tutta una dedizione a Dio Padre e quindi ai fratelli, anzi un unirsi coi fratelli e con tutte le creature trasfigurate nell'ordine soprannaturale, per dire a Dio tutto l'amore filiale e vivere il più perfettamente che sia possibile la sua vita ». *E. Guano,* La rivelazione di Dio, II, Le origini e la preparazione a Cristo, Roma 1947, pp. 126-127.

§ 75. - La grazia originale.

1. I nostri progenitori furono dotati di grazia santificante. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Così parla il *Concilio di Trento:* « Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, *in qua constitutus fuerat,* amisisse... a. s. = Chi non professa che il primo uomo Adamo, non appena ebbe trasgredito il precetto di Dio, perse la santità e la giustizia nella quale era stato stabilito, sia scomunicato ». E ancora: « (Adam) *acceptam* a Deo sanctitatem et iustitiam... nobis etiam... perdidisse = Adamo ha perso anche per noi la santità e la giustizia che aveva ricevuta da Dio » (s. 5, cc. 1 e 2, Denz. 788 ss.). Il II Concilio di *Orange* parla di questa « integritas in qua est condita (natura) » e l'identifica con « salus », e però con la grazia santificante (c. 19, Denz. 192). Nessun Concilio ha mai definito in che rapporto stia questa grazia con la natura, ma il suo carattere soprannaturale risulta dalla condanna delle proposizioni di Baio e di Quesnel, i quali pretendevano che questa grazia fosse dovuta alla natura (Denz. 1021-1024, 1385; cfr. 1516). S. Anselmo la chiamò *iustitia originalis* per opposizione a « peccatum originale » (De concept. virg. et orig. pecc. 1).

Prova. - L'Antico Testamento non fa ancora nessuna distinzione formale tra i doni naturali e soprannaturali. Talvolta alcuni Padri e teologi han voluto scorgere tale distinzione nella frase che parla dell'immagine e della somiglianza di Dio (ad imaginem et similitudinem, Gen. 1, 26-27); ma le due espressioni hanno lo stesso senso ed anche dopo la caduta gli uomini conservano ancora la somiglianza con Dio (Gen. 5, 1 ss.; 9, 6; Giac. 3, 9). Tuttavia l'Antico Testamento ci offre una serie di testi in cui si manifesta oggettivamente la compiacenza di Dio per lo stato primitivo dei progenitori. Se da principio ogni cosa creata era « molto buona », certamente lo era anche l'umanità (Gen. 1, 31): essa viveva nel paradiso terrestre, godeva della presenza di Dio, non era soggetta nè alla sofferenza nè alla morte, e viveva in un'innocenza ingenua ed infantile. Tutto ciò ci fa concludere alla sua integrità morale, ma non è detto su che cosa essa sia fondata. Così pure i passi assai spesso citati, Salmo 8, 6; Eccl. 7, 30; Eccli. 17, 1, sono appena allusioni generiche ad un migliore stato primitivo, ma non contengono alcuna dottrina della giustizia originale.

Gesù si ferma praticamente all'uomo del suo tempo, senza risalire ad Adamo. S. Paolo compie invece questo riallacciamento, ma vede in Adamo anzitutto il padre del peccato e non della giustizia, della morte e non della vita (Rom. 5, 12 ss.); afferma però espressamente che il peccato e la morte non sono sempre esistiti, essendo apparsi la prima volta con la disobbedienza e la caduta del primo uomo. La condizione originale dell'umanità, dunque, era ben diversa dall'attuale. Se Adamo non avesse peccato, l'umanità avrebbe continuato nel suo primitivo stato di felicità. L'obbedienza di Adamo sarebbe stata per lui come per noi causa di vita; ora il « nuovo Adamo » (I Cor. 15, 45) ci deve rendere quel che abbiamo perduto. S. Paolo chiama il nostro stato di grazia « regeneratio » e « renovatio » (Tit. 3, 5), e S. Agostino commenta: « Quomodo renovari dicimur, si non hoc recipimus quod perdidit primus homo?... recipimus iustitiam ex qua per peccatum lapsus est primus homo = Come possiamo dire di essere rinnovati se non riceviamo ciò che ha perso il primo uomo?... riceviamo la giustizia (la grazia) dalla quale decadde col peccato il primo uomo » (De Gen. ad litt. 6, 24, 35). Inoltre è scritto in Ef. 4, 24: « Rivestitevi dell'uomo *nuovo* che fu creato secondo Dio nella giustizia e nella vera santità ». Pur ammettendo che questo uomo nuovo non sia Adamo ma Gesù Cristo, risulta tuttavia che quando Dio crea un uomo nuovo — e tale creò Adamo, secondo Gen. 1 e 2 — lo crea nella santità e nella giustizia. Così si dica di Col. 3, 10. Si potrebbero anche citare espressioni ove si afferma che Cristo ci ha reso ciò che in Adamo avevamo perduto: la grazia e la vita, la riconciliazione e la pace. Se l'umanità deve rinnovarsi spiritualmente in Cristo, si richiede che già una volta lo sia stata in Adamo (Ef. 4, 23-24; 1, 10; II Cor. 5, 17-20). Se il demonio fu, come è scritto in Giov. 8, 44, « omicida dall'inizio » lo fu perchè ha ingannato ed ucciso spiritualmente l'uomo originariamente vivo e stabilito nella verità.

I Padri citano spesso Gen. 1, 26, senza però pensare formalmente ai doni soprannaturali. Il primo a pensarci è *S. Ireneo* che riferisce l'immagine (εἰκών, imago) all'inalienabile somiglianza con Dio che più tardi sarà chiamata « naturale », e la somiglianza (ὁμοίωσις, similitudo) alla somiglianza soprannaturale, che il cristiano riceve per opera dello Spirito Santo nel battesimo. « Bisognò innanzitutto che l'uomo fosse plasmato, che poi ricevesse l'anima ed infine la comunicazione dello Spirito Santo » (Adv. h. 5, 12, 2). Così si lamenta Adamo: « Il vestito di santità che lo Spirito mi aveva dato, l'ho perduto » (ivi 3, 23, 5). Qui si riallaccia la notissima dottrina di S. Ireneo sulla Redenzione: Cristo ha ristabilito l'umanità nello stato in cui era all'inizio (Adv. h. 3, 18, 1; teoria della ricapitolazione). *Tertulliano* dice che col battesimo « restituitur homo Deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem Dei fuerat, ...recipit enim illum Dei Spiritum, quem tunc de afflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum » (De Bapt. 4). *S. Cipriano* scrive: « Adam... in mortem cecidit nec acceptam divinitus gratiam patientia custode servavit » (De bono pat. 19).

I *Greci*, a partire da S. Atanasio, pensano, conformemente alla loro filosofia, che il primo uomo era un'immagine di Dio per la sua *ragione* e

libertà. Essi anche insegnano che tale dotazione è *naturale,* nel senso però di originale e innata, e la concepiscono esente dalla debolezza morale e dalla peccabilità e destinata ad uno sviluppo e ad un progresso ideale, che la caduta interruppe bruscamente. Così S. Basilio, S. Gregorio Nisseno, S. Gregorio Nazianzeno. Secondo *Tixeront,* op. cit. II, p. 139, è difficile dire che cosa questi Padri intendessero coll'espressione « naturale » (κατὰ φύσιν), ma il loro pensiero si può tuttavia conoscere dalla brillante descrizione che essi fanno della condizione esterna di Adamo nel paradiso terrestre, presentata come corrispondente al suo stato interiore.

Lo stesso si dica dei *Latini,* anche di *S. Agostino.* Egli insiste più sui cosiddetti doni *preternaturali* di Adamo che non sui doni soprannaturali; tuttavia afferma chiaramente che questi liberi doni della grazia (beneficia conditoris: gratia iustitiae) non sono dovuti alla natura (non de constitutione naturae; *Tixeront,* op. cit. II, 464 ss.).

Il pensiero dei Padri emerge pure dal modo con cui spiegano il disastro operato dalla caduta. Adamo non perde tutta la sua natura, ma soltanto la sua migliore dotazione, cioè quell'immagine divina che è un dono libero, avventizio, non quella che è prodotta dalla creazione ed è sostanziale. Certo essi pensano che il contenuto della somiglianza divina (similitudo) sia costituito dalla *ragione* e dalla *libertà,* ma intendono queste in senso molto largo; la libertà in particolare è per essi, in quanto bontà morale della volontà, la somma delle possibilità umane per ogni bene, prodotte dalla grazia di Dio, o, come si dirà più tardi, « la libertà dei figli di Dio » (« rectitudo voluntatis », dice S. Anselmo). « Libertas quidem periit per peccatum — dice in questo senso *S. Agostino* — sed illa quae *in paradiso* fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam » (C. duas ep. Pelag. ep. 1, 2, 5; cfr. De corrept. et grat. 11 ss.). Al « liberum arbitrium » di Adamo, S. Agostino contrappone la « servitus peccati » (Giov. 8, 34): il primo deriva dalla grazia, non dalla natura (cfr. Petavius, De opere sex dierum, l. 4, c. 2, 11; Dict. de théol. cath. t. I, coll. 2404 ss.). Si pensava allora, e giustamente, all'uomo che esce puro e perfetto dalle mani del Creatore; egli era stato creato « molto buono », « ad immagine di Dio ». Tuttavia i Padri posteriori, soprattutto i Greci con San Gregorio Nisseno, pensano ancora, a proposito della somiglianza con Dio, alla ragione ed alla libertà, ma appunto nel senso *ideale.* Così scrive lo *pseudo-Dionigi:* « Quando la natura umana, originariamente, si staccò per stoltezza dai beni divini, fu gettata in un'esistenza piena di molti patimenti e che finisce nella morte corrompitrice » (Eccl. hier. 3, § 11).

La *grazia* originale è trattata dai Padri solo per incidenza. Adamo, per essi, non era affatto un uomo ideale nel senso della Gnosi, ma piuttosto il capostipite dell'umanità decaduta, per il quale derivarono a tutti gli uomini la perdizione e la morte. I Padri ordinariamente, dopo aver brevemente accennato alla felicità primitiva, che del resto ebbe breve durata, si affrettano a parlare della caduta e ne descrivono le conseguenze, contrapponendole ai doni dello stato primitivo.

Secondo S. Agostino, l'uomo, nel paradiso terrestre, aveva la possibilità di adempiere i comandamenti di Dio e di rendere così perpetua la sua felicità. È sempre vero che c'era in lui una possibilità di caduta: « Tunc ergo dederat homini Deus *bonam voluntatem,* in illa quippe eum fecerat qui fecerat

rectum (cfr. Eccl. 7, 30); dederat *adiutorium, sine quo in ea non posset permanere, si vellet; ut autem vellet in eius libero reliquit arbitrio* » (De corrept. et grat. 11, 32). A qual genere di grazia apparteneva quell'« *adiutorium sine quo non* »? Le due Scuole, tomista e molinista, danno risposte diverse (Salmant., De grat. q. 111, d. 6, nn. 32 ss.). *Ugo di S. Vittore*, a ragione, lo spiega come grazia sufficiente (S. Sent. tr. 3, c. 7).

S. Gregorio Magno: « Sic namque *immortalis* est conditus, ut tamen, si peccaret, et mori posset; et sic *mortalis* est conditus, ut, si non peccaret, etiam non mori posset; atque ex merito liberi arbitrii beatitudinem illius regionis attingeret, ubi vel peccare vel mori non posset » (Mor. 4, 28). « Ad hoc homo conditus fuit, ut bonum, quod Deus est, videre (= cognoscere) potuisset ». E come la conoscenza era perfetta, così la volontà era completamente libera: « Quietis silentium homo conditus habuit, cum contra hostem suum liberum voluntatis arbitrium accepit » (Mor. 4, 28). Il suo stato interiore viene pertanto chiamato « iustitia » e « innocentia » (Mor. 3, 14 e 12, 6).

S. Giovanni Damasceno così scrive: « Col suo corpo (Adamo) abitava nel più divino e più bello dei luoghi, ma con la sua scienza dimorava in una regione più sublime e più meravigliosa ancora, superiore ad ogni paragone, poichè aveva Dio, dimorante in lui, per sua abitazione, anzi per suo splendido vestimento, rivestito com'era della grazia divina. Qui, come un angelo, godeva della divina contemplazione e si pasceva del suo frutto dolcissimo che a buon diritto fu chiamato l'albero della vita » (De fide orth. 2, 11).

La Scolastica. - Seguendo S. Agostino, *S. Anselmo* concepisce la giustizia originale come la rettitudine e la conformità a Dio dell'intenzione e dell'orientamento della volontà interiore. « Iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata » (De concept. virg. 3). Ma « nulla creatura rectitudinem habet, quam dixi voluntatis, *nisi per gratiam* » (De concept. praesc. cum lib. arb. 3). *Ugo di S. Vittore,* dopo aver riferito l'opinione di alcuni i quali dicevano che Adamo, prima della caduta, era privo di ogni virtù, e che avrebbe subìto la prova senza « forza », senza « temperanza » e senza « giustizia », risponde che Adamo le ha giustamente perdute e che qualsiasi virtù si può perdere in questa vita (S. Sent. 3, 7). Alessandro, S. Bonaventura, S. Alberto M. identificano la « iustitia originalis » con l'« integritas naturae » di cui parleremo subito. Fondato su tale integrità, Adamo si doveva preparare alla grazia santificante che di fatto egli ricevette più tardi, secondo l'opinione allora più probabile e più comune.

S. Tommaso invece formulò la dottrina, oggi generalmente seguita, secondo cui Adamo ricevette *immediatamente,* insieme con l'integrità di natura, la grazia santificante, la quale è anzi il *principio* e la *fonte* di tutti gli altri doni superiori. L'Angelico si fondava su una frase di S. Agostino a proposito degli Angeli: « (Deus) *simul iis* et condens naturam et largiens gratiam » (Civ. 12, 9, 2). Perciò, secondo S. Tommaso, la giustizia originale risiede innanzitutto nella sostanza dell'anima e solo secondariamente nella volontà (S. th. I, 100, 1 ad 2; De malo 4, 2; S. th. I-II, 83, 2 c. et ad 2; 83, 3). Il concilio di Trento non ha voluto dirimere la questione del momento circa il conferimento della grazia ed ha usato l'espressione « constitutus » anzichè « creatus ». Adamo possedeva certamente anche le « virtù teologali » che sono sempre

legate alla grazia, perchè solo per mezzo loro la vita soprannaturale può esistere e svilupparsi (Trid. s. 6, c. 7; S. Tommaso, S. th. II-II, 5, 1).

2. L'integrità della natura. - È costituita da una quadruplice grazia d'integrità; occorre però osservare che non tutte queste quattro forme di grazia hanno un'eguale certezza teologica (1).

a) L'esenzione dalla concupiscenza ossia il « donum integritatis ». Il Concilio di Trento suppone questa esenzione quando insegna che la concupiscenza « *ex peccato* est et ad peccatum inclinat » (s. 5, c. 5) e quando afferma che l'uomo, nell'anima e nel corpo, « in deterius commutatum fuisse » (can. 1, Denz. 792, 788).

La *Scrittura* narra che per i nostri progenitori la nudità era rimasta innocente fino al peccato (Gen. 2, 25), ma che in seguito si aprirono i loro occhi e cominciarono ad aver vergogna (3, 7, 10) e ricevettero vestimenti (3, 21). S. Paolo giunge fino a chiamare la concupiscenza « peccato » (Rom. 7, 16-24): essa non viene dunque da Dio.

I Padri. - Bisogna riconoscere che essi non si attengono scrupolosamente alla proposizione: « Peccatum non mutat naturam ». Già S. Ireneo emette l'opinione, seguita poi da altri Padri, che il matrimonio, quale esiste attualmente, fosse sconosciuto nel paradiso terrestre e che sia subentrato come una conseguenza del peccato (Adv. h. 3, 22, 4). Si veda il *trattato del matrimonio,* § 206. Per Origene tutta la natura sensuale dell'uomo proviene dal peccato; le pelli delle bestie usate come primi vestiti non designerebbero che il corpo divenuto strumento della punizione del peccato. Così pensa S. Gregorio Nisseno, per cui il corpo primitivo era senza sesso; nelle pelli (χιτὼν δερματικός) si trovava la concupiscenza (De mort. Migne 46, 524). S. Ambrogio e Zenone paiono credere che nel paradiso terrestre non esistesse neppure il bisogno di cibarsi. Cfr. *Tixeront,* op. cit. II, pp. 135 ss.; pp. 277 ss.; Catec. rom. P. I, c. 2, n. 19.

La concupiscenza *non è in se stessa peccato,* come non lo è la mortalità; è soltanto la privazione di un bene, di una perfezione: questa privazione consiste nel fatto che i movimenti della concupiscenza *precedono* la riflessione libera, impedendo così la piena libertà morale. La liberazione dalla concu-

(1) « Doctrina theologica de primo statu hominis multiplicem habet rationem. Describendus est imprimis homo secundum suum statum perfectum. Quae de Adamo dicuntur, statum finalem nostrum comparative definiunt. Praeterea melius cognoscendus est status noster actualis, qui e destructione status prioris perfectionis ortum duxit. Explicanda sunt quaedam dona extraordinaria, quae quibusdam in sanctitate proficientibus (praesertim in statu mystico) tamquam restitutio quaedam donorum integritatis conceduntur. Doctrina nunc tradenda potius perfectionem nostram futuram describit quam historicum statum Adae. Principium fundamentale huius partis erit per consequens: Status integritatis Adae est idealis perfectio hominis, quae oritur ex unione cum Deo perfecta. Sub lumine huius principii omnia quae de Adamo dicuntur videri debent. Quia perfectio humana duplici constat specie, theoretica et practica, dona perfectionis, quae exiguntur, sunt: *gnosis* (scientia) pro vita theoretica et *apateia* (immunitas a concupiscentia) pro vita practica. Utraque perfectio continetur quodammodo in *atanasia* (immortalitate) ». *A. Stolz,* Anthropologia theologica, Friburgi 1940, pp. 74-75.

piscenza non va pensata come assenza dell'appetito concupiscibile, ma come assenza del suo disordine (« deformitas », dice S. Tommaso, S. th. I, 98, 2). E questa liberazione era certamente un gran bene (donum) che Dio operava mediante la sua Provvidenza esterna e per mezzo di una disposizione (« habitus ») interiore. Tuttavia i nostri progenitori erano *adulti* e conoscevano il matrimonio (Gen. 2, 24). D'altronde la concupiscenza abbraccia tutto il complesso di desideri sensuali e non soltanto l'istinto sessuale. Il Concilio di Trento dice che la « concupiscenza deriva dal peccato e ci rende ad esso proclivi » (Denz. 792).

b) L'esenzione dalla morte del corpo ossia il « donum immortalitatis ». Di fede definita: « Quicumque dixerit Adam, primum hominem, mortalem factum ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore,... a. s. » (Synod. Carthag. Denz. 101; cfr. 175; Trid. s. 5, cc. 1-2, Denz. 788-789; Prop. damn. Baii, Denz. 1078; Prop. damn. Pist., Denz. 1517).

La *Sacra Scrittura* fa derivare la morte dal peccato; e però prima del peccato essa non esisteva. In Gen. 2, 17 Dio ne fa la minaccia; in Gen. 3, 19 la sentenza è pronunciata e diviene legge universale. Il libro della *Sapienza* ha queste espressioni: « Deus mortem non fecit » (1, 13); « Deus creavit hominem inexterminabilem (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ), invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum » (2, 23 ss.). E S. Paolo dice esplicitamente: « Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt » (Rom. 5, 12; cfr. I Cor. 15, 21).

I Padri. - Dal momento che la Scrittura è così chiara, si comprende la loro unanimità su questo punto. Solo verso il v secolo i Pelagiani, seguendo Teodoro di Mopsuestia, parlarono di morte come avvenimento naturale. S. Agostino gettò chiara luce sul dogma mediante una distinzione: Adamo *poteva* morire, perchè possedeva un corpo terrestre e non celeste, ma ciò non era per lui una *necessità* perchè, se avesse obbedito, la morte sarebbe stata eliminata da Dio: egli si trovava nella condizione del « posse non mori », non del « non posse mori ». « Mortalis erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Creatoris » (De Gen. ad litt. 6, 25, 36). Per questo l'Antico Testamento fa spesso derivare la morte dalla natura corporea dell'uomo: « Pulvis est et in pulverem revertetur » (Gen. 3, 19) (2).

(2) « L'immortalità fu promessa all'uomo, ma a condizione ch'egli non peccasse, e con l'assicurazione formale che dall'istante in cui divenisse peccatore egli diverrebbe mortale. Quindi, come notarono i Padri, *immortalità in potenza,* "posse non mori" — per grazia, non per natura come gli angeli: "non posse mori" — e la cui realizzazione avvenire era subordinata ad una ipotesi che non sarebbe mai stata reale. Tale privilegio era infatti destinato a rimanere una promessa ideale, una lezione di cose indicante fin dall'origine quell'ideale che si realizzerà effettivamente ma nell'eternità, dopo la cessazione del peccato e dell'infermità terrestre...

Inutile perciò dissertare sulle proprietà vivificanti del frutto dell'albero della vita: rimedio medicinale — fu detto — contro l'invecchiamento organico, ma che a preferenza sembra indicare la vita soprannaturale della grazia primitiva. E inutile pure esaminare come si sarebbe terminata la prova quaggiù per l'uomo immortale.

c) L'impassibilità o « donum impassibilitatis ». Il *Concilio di Trento* dice che le sofferenze del corpo (« poenas corporis ») derivano dal peccato (s. 5, c. 2, Denz. 789). La *Sacra Scrittura* descrive lo stato primitivo dell'umanità come uno stato « paradisiaco »; certo, all'uomo era imposto un lavoro, ma in un giardino « di delizie » (Gen. 2, 15); su questo lavoro non pesava ancora il castigo, imposto in seguito, della pena e della sofferenza; l'attività dell'uomo non aveva ancora ricevuto la maledizione della sterilità e dell'insuccesso. Il peccato insieme con la morte portò anche la sofferenza. Onde trovare un *fondamento* all'impassibilità i Padri ricorrono volentieri al misterioso albero della vita, il quale forse non era altro se non il simbolo del dono che la stessa onnipotenza divina largiva, agendo sia interiormente alla natura del corpo, sia esteriormente tenendone lontani i mali con la sua Provvidenza. Si pensi a tutte le sofferenze che venivano evitate proprio perchè il peccato era ancora sconosciuto. Certamente il corpo era un corpo terrestre e non un corpo glorioso, come il corpo resuscitato descritto in I Cor. 15, 35-49.

d) Il dono della scienza: « donum scientiae ». Si deduce dalle testimonianze bibliche che Adamo possedeva una grande scienza; egli conosce e dà il nome agli animali (Gen. 2, 19 ss.), e il libro dell'Ecclesiastico (17, 5 ss.) narra come Dio abbia creato nell'uomo la disposizione alla scienza e alla religione e come egli stesso l'abbia istruito nella divina sapienza.

I *Padri* esaltano assai spesso questa scienza. Secondo S. Agostino, Adamo era persino incapace di sbagliare (De lib. arb. 3, 18, 52). Così pure S. Tommaso (S. th. I, 94, 4), il quale afferma che Adamo aveva anche una scienza infusa (S. th. I, 94, 3). Ciò rende difficile la spiegazione della caduta di Adamo onde i teologi moderni limitano questa scienza a quelle cose che erano *necessarie* alla condizione dell'umanità *di allora*. Per S. Tommaso il primo uomo si trovava nello stato di via ed aveva la fede (come l'angelo provato, S. th. II-II, 5, 1); invece per Alessandro di Hales, S. Bonaventura, Matteo d'Acquasparta, Adamo godeva d'una contemplazione intermedia tra la fede e la visione beatifica (quemdam modum contemplationis sublimioris). Così già pensava anche Ugo di S. Vittore (De Sacr. 1, 6, 12 e 15; tuttavia egli ammette che « explicare difficile est »).

I teologi, a questo punto, trattano anche la questione dell'*origine del linguaggio*. Ma poichè non ci è pervenuto alcun documento storico e la Scrittura, d'altra parte, nulla ci dice al riguardo, è difficile risolvere il problema. Naturalmente il linguaggio proviene dallo spirito e non lo spirito dal linguaggio. Le fantasie della scienza atea circa l'evoluzione del linguaggio, concepita secondo il metodo darwiniano, sono talvolta grottesche. Nel passato alcuni teologi hanno creduto che la lingua originale sia stata l'ebraico, ma

l'ipotesi resterebbe ideale, ed era prevista tale. S. Tommaso tuttavia, mettendosi nella logica di questa ipotesi, conclude che dopo un certo tempo di prova terrestre si sarebbe allora avuta *trasformazione*, cambiamento di stato, in vista del passaggio allo stato più spirituale della sanzione eterna: cambiamento analogo a quello che suppone S. Paolo per i viventi della fine del mondo (I Cor. 15, 51), nel qual caso, se si potesse parlare di morte, non sarebbe mai nel senso spiacevole della morte attuale, cioè di dissoluzione e d'apparente distruzione ». *A. Verriele*, Il soprannaturale in noi e il peccato originale, Milano 1936, pp. 209 e 211-212.

secondo la moderna linguistica bisogna abbandonare siffatta opinione, poichè l'ebraico è una lingua derivata.

3. La giustizia originale dono del genere umano. - Il complesso dei doni soprannaturali costituenti la giustizia originale, di cui fanno parte, secondo S. Tommaso e l'opinione comune, la grazia santificante e le virtù teologali come pure i doni di integrità — la grazia infatti è il *principio* e la radice degli altri doni (S. th. I, 95,1) — Adamo li ebbe come capo del genere umano per trasmetterli ai suoi discendenti (verità cattolica).

Il Concilio di Trento suppone questa verità quando dice: « Adam non sibi soli, sed etiam *nobis* sanctitatem et iustitiam perdidisse ». La Scrittura dice che noi abbiamo riacquistato in Cristo ciò che in Adamo avevamo perduto. E però anche i Padri trattando della giustizia originale parlano, con S. Agostino, di una « iustitia naturalis », perchè pensano che essa avrebbe dovuto trasmettersi con la natura, come un « bonum naturae » superiore, nel senso che abbiamo già spiegato. Si comprende così la grande importanza del comando che metteva Adamo alla prova e la gravità della colpa. Circa il *modo* secondo il quale si sarebbe trasmessa ai posteri la giustizia originale, è appena possibile fare qualche ipotesi presuntiva. Comunque la sua misura sarebbe dipesa dalla gratuita liberalità di Dio, mentre la generazione umana avrebbe cooperato alla trasmissione come una sorta di sacramento. S. Tommaso esprime così il suo pensiero: « Quod quidem donum (iust. orig.) quodammodo fuit *naturale,* non quasi ex principiis naturae causatum, sed quia sic fuit homini datum, ut simul cum *natura* propagaretur » (C. Gent. 4, 52).

Lettura. - *Adamo, figlio di Dio.* - « Il testo sacro della Genesi ha antropomorfizzato gli stati ineffabili di coscienza del primo uomo narrando, con altissima poesia, di dolci conversari con Dio nell'Eden. Non escludiamo che tra Adamo e Dio potessero intercorrere anche contatti sensibili: essi non sono però necessari a raffigurarci l'arcana e ineffabile familiarità di questi incontri. Lo spirito del primo uomo era un Eden anche più bello dello splendido giardino delle delizie. La sua coscienza vergine e intatta, il più dolce rifugio del creato per il Creatore che voleva gustarne tutte le profumanti meraviglie.

Il senso pregnante del linguaggio antropomorfico di Mosè, però, come rettamente lo intesero i Padri e tutta la tradizione posteriore, non si riferisce tanto alla già notevole bellezza preternaturale del primo uomo, quanto a una caratteristica ben più preziosa e suggestiva. Come ha, infatti, ben notato Scheeben, se l'integrità meravigliosa dell'essere di Adamo realizzava l'armonia del suo spirito con Dio in modo assolutamente puro, indisturbato e totale, però essa non lo portava ad una più alta comunione con lui, non faceva del suo amore un amore divino e non mutava la sua sottomissione di servo in quella di un figlio. L'integrità purificava la sua natura da ogni ruggine, che poteva aderirgli data la sua unione con la materia, ma niente più. Quello che veramente trasfigurava tutto il suo essere era una grandezza nuova, d'ordine affatto diverso, soprannaturale, e, anzi, divino: la grazia.

Lo stesso grande teologo ha audacemente descritto questa realtà abnorme,

per sè inconcepibile e, in un certo senso, persino scandalizzante, come "un soprannaturale mare di luce che fluisce dal seno di Dio sulla creatura per farla partecipe della natura e magnificenza divine, qualcosa, perciò, per noi, di perfettamente nascosto e segreto come la stessa natura divina. Si attua, infatti, in qualche modo, come una comunicazione delle intime produzioni divine alla creatura in quanto Dio vi imprime l'immagine del suo Figlio quale partecipazione della sua propria natura, rigenerandovelo, e vi ispira nuovamente il suo proprio Spirito, stringendola così a sè nella più intima e soprannaturale comunione di vita e di amore che sia possibile: una rinascita e una comunione che, per la loro immisurabile superiorità, sono per la creatura così segrete e nascoste come la generazione del Figlio eterno e la spirazione dello Spirito Santo. Il mistero di Dio nella creatura è appunto il flusso di quanto è nascosto nel seno e nel cuore di Dio verso la creatura e un innalzamento della creatura dalla bassezza e dalla lontananza da Dio sino al suo seno e al suo cuore: sino al seno di Dio in quanto essa è da lui fatta rinascere, illuminata dalla sua luce e riplasmata sulla sua figura; sino al cuore di Dio, in quanto essa è vivificata dal suo stesso Spirito, arroventata dal suo calore e fusa con lui in uno stesso essere" (I misteri del cristian. § 32).

Abbiamo così toccato il vertice della grandezza di Adamo, la scintilla che ardeva nella sua creta senza fonderla, donandole anzi la trasparenza di un alabastro: la *grazia.* Dopo il peccato qualcosa si spense in Adamo: era l'alone di luce dell'amicizia di Dio che lo abbandonava alla caligine della sua carne intorbidata, la stessa luce che, rifratta di cosa in cosa, faceva ridente e letiziante tutto il creato: *la luce di Dio inabitante in lui.*

Tutti i doni di cui abbiamo fin qui discorso, doni riguardanti il corpo e lo spirito del progenitore non erano che gli appannaggi di questa nobiltà essenziale che gli era stata conferita. *Essa lo trasumanava in Dio: non soltanto l'angelicava - l'indiava.* Era come una transustanziazione della sua natura. Sebbene questa non venisse distrutta, era però come assunta, nel suo principio vitale e nelle sue facoltà, da un superiore principio e da superiori facoltà: quelli della stessa natura e della vita divine.

Per essa Adamo era il "dio deificato" dell'Eden.

Ma codesta grazia non era che il riverbero del Cristo venturo sul primo uomo. Riverbero che avrebbe dovuto cadere sul volto di tutti i suoi discendenti. Riverbero del Figlio unigenito e naturale sui figli innumerevoli dell'adozione. *Per essa Adamo era la prima cellula dell'umanità indiata, cioè del Corpo mistico di Cristo ». Carlo Falconi,* L'umanità e il Cristo, pp. 65-67, ed. di Comunità, Milano 1949.

III. La caduta dell'uomo

§ 76. - Il peccato personale di Adamo.

1. I nostri progenitori non hanno conservato la giustizia originale, ma l'hanno perduta con una colpa grave. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - I progenitori avevano ricevuto la giustizia originale non come un bene inalienabile, ma come un dono gratuito che

dava loro la possibilità di raggiungere uno stato definitivo più perfetto. Si trovavano ancora nonostante la loro intima unione con Dio, nello stato di prova proprio della vita di fede; ma non superarono la prova, anzi caddero in una grave colpa. Questa colpa fu innanzitutto personale e come tale non avrebbe avuto alcun carattere generale, dogmatico, se il peccato di Adamo in particolare non fosse stato nello stesso tempo il peccato del capo della stirpe umana. In quanto tale esso fu pure un peccato ereditario (peccatum originale). Appunto per questo esercita una causalità sulla trasmissione del peccato onde i teologi lo chiamano *peccato originante:* « Peccatum originans causat peccatum originale ».

Il peccato di Adamo è stato *definito* in quanto, più volte, sono state definite le conseguenze che ebbe per Adamo stesso. Ciò avvenne al Sinodo di *Cartagine* nel 418 (can. 1, Denz. 101) ed infine al Concilio di *Trento:* « S. q. non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim *sanctitatem et iustitiam,* in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi *iram et indignationem* Dei atque ideo *mortem* quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte *captivitatem* sub eius potestatem, qui mortis deinde habuit imperium, h. e. diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, a. s. = Se qualcuno non riconoscerà che il primo uomo Adamo, avendo trasgredito nel paradiso il precetto divino, perse immediatamente la santità e la giustizia nella quale era stato costituito, e che per questa trasgressione incorse nell'ira e lo sdegno di Dio e perciò la morte, che Dio gli aveva prima minacciato, e con la morte la schiavitù del demonio, che della morte ebbe l'impero, e che per quella infedeltà tutto Adamo, secondo l'anima e il corpo, fu deteriorato, sia scomunicato » (s. 5, can. 1, Denz. 788). Vien qui definito il *peccato* con le sue *conseguenze.*

Prova. - Il racconto biblico della caduta è noto a tutti (Gen. 2, 17 e 3, 1-24). Fino a qual punto questo racconto sia storico e fino a qual punto sia il rivestimento allegorico di un avvenimento storico, è compito dell'esegesi stabilirlo. Cfr. § 62 e Denz. 2123.

Attualmente i teologi estendono assai l'interpretazione allegorica. Tuttavia gli autori cattolici, almeno, affermano il *carattere storico* della caduta. Un'interpretazione puramente simbolica del racconto della caduta distruggerebbe non solo la dottrina del peccato originale ma anche quella della Redenzione. Contro una siffatta interpretazione allegorica bisogna energicamente affermare che la Scrittura stessa non intende spiegare la colpevolezza generale dell'umanità mediante un avvenimento simbolico, ma piuttosto raccontare la caduta storica e reale del primo uomo. Con la precedente affermazione che Adamo per sua natura è polvere e terra, la Bibbia prepara già la storia della sua caduta. Adamo era polvere e dalla sublime dignità a cui era stato elevato ritorna ad essere polvere: entrambi i fatti sono veri. Se è reale la morte, è pure reale la colpa di Adamo che l'ha causata.

L'Antico Testamento per lungo tempo non parla della prima caduta. Bisogna attendere gli ultimi suoi libri per trovare nuovamente l'idea del peccato primitivo e delle sue conseguenze. Il libro della Sapienza suppone il peccato, quando presenta la morte come sua conseguenza (2, 23-24; cfr. 1, 13-14; 10,2-3). Similmente l'Ecclesiastico, quando fa consistere l'essenza del primo peccato nell'orgoglio: « L'inizio di tutti i peccati è l'orgoglio » (10, 14-15). Alludendo ad Eva dice: « Dalla donna ebbe principio il peccato » (25, 33), e il libro di Tobia: « Dall'orgoglio ebbe principio ogni perdizione » (4, 14).

S. Paolo parla della caduta originale con lo stesso realismo storico usato dall'A. Testamento: « Io temo che, come il serpente con la sua astuzia sedusse Eva, così vengano corrotti e sviati anche i vostri pensieri » (II Cor. 11, 3). « Adamo fu formato il primo, ed Eva poi; e non fu Adamo sedotto; ma la donna, lasciatasi sedurre, si rese colpevole di trasgressione » (I Tim. 2, 13-14). Inoltre l'Apostolo pone il peccato di Adamo alla base della spiegazione del peccato originale nel celebre testo della lettera ai Romani che esamineremo in seguito (15, 12; cfr. 8, 19-22). Pare che nostro Signore volesse alludere al primo peccato quando chiama il demonio « omicida fin dall'inizio » (Giov. 8, 44). « Chi fa il peccato è dal diavolo, perchè il diavolo peccò sin dal principio » (I Giov. 3, 8).

I Padri. - Generalmente i Padri spiegano la natura del primo peccato mettendo in evidenza, in conformità alle indicazioni della Bibbia, l'orgoglio e la disubbidienza; notano anche la stoltezza dei progenitori di fronte all'astuzia del demonio. Solo alcuni, come *Clemente Alessandrino* (Strom. 3, 14) e *S. Ambrogio* (De Parad. 2, 11) pensano ad un peccato sessuale, consistente nell'uso prematuro del matrimonio contro la volontà di Dio; essi motivano la loro opinione con la sentenza pronunziata contro Eva condannata a generare i figli nel dolore e col fatto che i progenitori dopo la caduta sentirono svegliarsi nelle loro membra il pudore. Questa opinione che è stata ammessa anche da alcuni teologi recenti, non è conforme al racconto del *Genesi*, per cui Adamo ricevette immediatamente da Dio, che gliela condusse, la donna sua come sposa e la conobbe come tale. L'essere « una carne sola » è d'ora innanzi il loro destino. Sicchè a ragione scrive *Göttsberger:* « Il compito della donna, nettamente indicato e conosciuto da Adamo, rende impossibile, a parte ogni altra considerazione, spiegare il peccato del paradiso terrestre come un peccato sessuale » (Adam und Eva, ed. 3, 1912, p. 25).

Fra gli *Scolastici* il cardinale *Gaetano,* di tendenze alquanto personali, sostiene che il fatto della caduta nel suo complesso si è svolto non esteriormente, ma nell'interiorità dello spirito. Egli si staccò così dall'opinione generale dei teologi, ma la Chiesa non vide nella sua idea un pericolo per il dogma e lo lasciò indisturbato. D'altra parte c'è in questa opinione l'idea molto giusta che il peccato d'origine, come tutti i peccati, si svolge, in ultima analisi, nel profondo dei cuori. Nella colpa occorre sempre anteporre l'elemento psicologico all'elemento esterno, poichè ci sono dei peccati che si commettono senza la partecipazione del corpo, mentre nessun peccato è possibile senza l'intervento dello spirito. Quanto al serpente, un teologo moderno, il Padre gesuita Bachelet, si esprime in questi termini: « Bisogna riconoscere

due fatti: innanzitutto che la Chiesa non ha respinto l'opinione di Gaetano, in secondo luogo che per il dogma della caduta, in ciò che ha di essenziale per la vita cristiana, poco importa se il serpente sia stato uno *strumento* reale o un *simbolo* di Satana. Ciò che la Chiesa ritiene o suppone necessariamente nella sua dottrina dogmatica definita è il fatto della prova voluta da Dio, *il fatto della tentazione diabolica da lui permessa e il fatto della disobbedienza di cui Adamo ed Eva si resero colpevoli* » (Le péché originel, 1909, p. 14).

Il *peccato di Eva* fu commesso per primo (Eccli. 25, 33), ma assume importanza dogmatica solo perchè trascinò alla colpa Adamo, il capo del genere umano. Il peccato di Eva è anche più facile a spiegarsi che quello di Adamo. Ciò che la Bibbia racconta si riferisce soprattutto ad Eva, non ad Adamo. Non possiamo qùi analizzare il racconto psicologicamente così fine e profondo della tentazione di Eva e della sua caduta, l'astuto discorso del diavolo e la risposta esitante della donna. Questo racconto scolpisce il dramma della genesi e della consumazione di ogni peccato umano. Dio aveva proibito il male, l'uomo conosceva questa proibizione e tuttavia la trasgredì; e però dovette prima in un modo o in un altro scuotere l'autorità di Dio. In ogni peccato grave c'è sempre una parte di *incredulità* teorica o almeno pratica. Proprio in questo senso S. Agostino, che dedica lunghe spiegazioni al peccato originale, interpreta il peccato di Eva: « Non si può arrivare a commettere un'opera cattiva, se non vi è prima la cattiva *volontà.* Principio della cattiva volontà è la superbia. La superbia, cioè la grandezza perversa, si ha quando l'animo abbandonato quel primo principio a cui deve sempre aderire, si ritiene e diviene per così dire, principio a se stesso » (Civ. 14, 13, 1).

Il *peccato di Adamo,* quantunque debba considerarsi assai grave, è ritenuto da alcuni teologi minore di quello di Eva; si tratterebbe, secondo costoro, non tanto di incredulità, di apostasia da Dio, quanto piuttosto di debolezza verso Eva (Suarez). Altri invece, con *Bellarmino,* pensano giustamente che in fondo si tratti di un peccato di incredulità (De amiss. grat. 3, 9). Non è alla donna che Adamo ha creduto, bensì al serpente, o almeno alle parole del serpente riferitegli da Eva. La questione se noi saremmo egualmente caduti se solo Eva avesse peccato è stata posta molto presto dai teologi (*H. A. Gietl,* Die sentenzen Rolands, 1891, p. 125).

La gravità del peccato emerge sia dal suo castigo — perdita della grazia santificante e dei doni di integrità — sia dalla gravità del comando divino e dalla facilità di compierlo.

S. Tommaso dedica al peccato originale tre questioni; la prima tratta del peccato in se stesso, la seconda del castigo, la terza della tentazione dei nostri progenitori (S. th. II-II, 163-165). Già S. Agostino aveva scritto: « Peccatum (Adae) multo est grandius quam iudicare nos possumus » (De nupt. et concup. 2, 34, 58); « ineffabiliter grande peccatum » (Opus imp. 1, 105). Con Eccli. 10, 15 egli chiama questo peccato « superbia, apostatare a Deo » (De nat. et grat. 29, 33). S. Tommaso condivide tale idea e dichiara che il peccato di Adamo fu un grande atto di orgoglio che lo spinse a voler essere simile a Dio e a divenire tale in modo indebito. Non si trattava di una eguaglianza di essenza, poichè i nostri progenitori dovevano rendersi conto che ciò era impossibile, ma di una eguaglianza di conoscenza e di una felicità

al di fuori di Dio. * Insomma egli ha commesso, diremmo noi oggi, un peccato di «naturalismo»; non volendo ricevere da Dio la norma della sua propria vita, ha creduto di poter bastare a se stesso (autosufficienza), vivere liberamente e felicemente la sua vita. *

2. Conseguenze del peccato personale. - Il Concilio di *Trento* dice che Adamo, col peccato, perse immediatamente la sua *santità* e la *giustizia* che possedeva, incorse nell'*ira* e lo *sdegno* di Dio, cadde sotto il *castigo* della *morte* e della *schiavitù di Satana*, e subì un *deterioramento nel corpo e nell'anima* (s. 5, can. 1).

La *Sacra Scrittura* anche se non presenta queste conseguenze così sistematicamente, ne parla tuttavia chiaramente nel corso del racconto. La *perdita della grazia santificante* è conseguenza di ogni peccato grave e quindi a maggior ragione del primo. Adamo si sentì immediatamente indegno della vicinanza e familiarità con Dio e si nascose. Dio lo conferma in questo sentimento (Gen. 3, 11) e lo scaccia dal paradiso terrestre; questa separazione esteriore è un simbolo dell'allontanamento interno. Adamo è oggetto dello sdegno divino.

La *perdita dell'integrità della natura* si appalesa nell'improvviso risveglio della concupiscenza (Gen. 3, 7) e nella sentenza di *sofferenze* e *morte* pronunciata da Dio contro Adamo ed Eva (Gen. 3, 15-19; cfr. 2, 17), sentenza particolarmente grave per la donna per le pene speciali a lei inflitte (Gen. 3, 16). *S. Paolo* parla della morte e della condanna inflitte ad Adamo ed alla sua discendenza per il peccato (Rom. 5, 16-18).

I *Padri* riprendono questi concetti. Essi accentuano la perdita della grazia e dello Spirito Santo e specialmente il dominio di Satana sul mondo non redento, come pure la morte e la concupiscenza. Questi ultimi due effetti sono particolarmente fatti spiccare nella polemica antipelagiana.

La *Scolastica* fa vedere la convenienza dei castighi inflitti ad Adamo ed Eva e trova una piena corrispondenza tra il castigo e il peccato di orgoglio. La ribellione a Dio fu immediatamente seguita dalla ribellione nella natura stessa, dalla insubordinazione delle potenze inferiori a quelle superiori, dal conflitto tra corpo ed anima. Così pure si dimostra la convenienza — in rapporto al loro peccato ed al loro sesso — dei castighi con cui furono puniti personalmente i nostri progenitori (S. th. II-II, 164, 1, 2).

Adamo, non ostante il suo grave peccato, resta tuttavia capace di redenzione e secondo l'opinione dei teologi, basata su un passo non troppo chiaro però del libro della Sapienza (10, 2), egli fu subito nuovamente giustificato da Dio a motivo del suo pentimento. S. Paolo insegna espressamente (Rom. 2, 14 ss.; 7, 14-25) che l'uomo decaduto conserva ancora la volontà e il desiderio del bene. S. Anselmo pensa che Dio dimostrò verso Adamo una particolare benevolenza e già S. Agostino, contro Taziano, aveva affermato, unitamente ad altri Padri, che Adamo si è salvato (merito creduntur per Domini sanguinem ab extremo supplicio liberati, De peccat. merit. 2, 34, 55). Si veda Dict. de théol. cath. t. I, 379. Nella *Missa syriaca-antiochena* si trovano nominati tra i santi Adamo ed Eva. Tuttavia la Chiesa occidentale non conosce un culto ai nostri progenitori; i loro nomi furono, nella Chiesa medioevale, introdotti nel catalogo dei santi non si sa da chi.

§ 77. - Il peccato originale.

2. Il peccato di Adamo, in quanto peccato del capo del genere umano, si è trasmesso a tutta la sua posterità. - *E' di fede.*

Spiegazione. - I primi a negare, in linea di principio, il peccato originale furono i *Pelagiani.* Essi vedevano nel peccato originale non già una colpa trasmessa a tutti gli uomini, ma semplicemente una mancanza personale di Adamo. Il danno arrecato dal peccato del primo uomo altro non sarebbe che il cattivo *esempio* dato all'umanità, e proprio in quanto cattivo esempio, e non in quanto colpa, quel peccato influirebbe su di noi (imitatione, non propagatione). Neppure si darebbero conseguenze penali del peccato originale poichè la concupiscenza, il dolore, la morte sarebbero puri fatti legati alla natura dell'uomo, non conseguenze del peccato. Il battesimo dei bambini non è perciò necessario per la vita eterna (vita aeterna), ma solo per la piena beatitudine del regno dei cieli (regnum coelorum). La Chiesa reagì prontamente nei Concili di *Milevi* (416) e di *Cartagine* (418, Denz. 102), con la « Epistola tractoria » di papa *Zosimo,* nel Concilio di *Efeso* (431, Denz. 129 ss.), nel II Concilio di *Orange* (529, Denz. 174-175). Allorchè Abelardo rinnovò questo errore fu colpito dal Concilio di Sens (1140), che condannò la proposizione « quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum » (Denz. 376).

Il *Concilio di Trento* ha definito contro i *Sociniani,* e in un certo senso anche contro Zwingli, come pure contro il razionalismo in genere: « S. q. Adae praevaricationem *sibi soli* et non eius *propagini* asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse, aut inquinatum illum per inoboedientiae peccatum *mortem et poenas* corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae, a. s. = Se qualcuno dirà che il peccato di Adamo nocque a lui solo e non anche alla sua discendenza; e che la santità e la giustizia ricevute da Dio non le perdette anche per noi ma solo per se stesso; e che, divenuto peccatore, trasfuse nel genere umano la morte e le pene del corpo soltanto, non anche il peccato che è morte dell'anima, sia scomunicato » (s. 5, can. 2, Denz. 789). Cosicchè non solo la *pena* ma anche il *peccato,* in quanto è morte dell'anima, si è trasmesso a tutti i discendenti di Adamo. * Si noti però che attribuendo l'idea di peccato tanto a quello ereditato od originale, quanto a quello commesso o attuale, la si attribuisce in senso analogico, non univoco. Ciò è sufficiente a far crollare un cumulo di malintesi. *

Prova. - Il peccato originale è attestato chiaramente per la prima volta da S. Paolo; l'Antico Testamento contiene al massimo alcune oscure allusioni. Una di esse può essere considerata la colpevole corruzione che si diffuse, subito dopo il peccato, nell'umanità e la sanzione che ne seguì (Caino; il diluvio); « i sentimenti ed i pensieri dell'uomo sono malvagi *fin dalla sua giovinezza* » (Gen. 8, 21; cfr. 6, 5, 12). Si incontrano abbastanza spesso nell'Antico Testamento espressioni di lamento

sulla diffusione generale del peccato (III Re 8, 46; Giob. 15, 14; Prov. 20, 9; Eccli. 40, 1-11; Eccl. 7, 21; Salmo 13, 3).

Mai però si fa derivare tale stato di cose dal *peccato di origine*, benchè vi si riallacci tante volte la morte (Eccli. 25, 33; Sap. 2, 24). Il passo sì spesso citato del Salmo 50, 7 parla di concezione « nel peccato e nell'iniquità », ma si tratta probabilmente di peccati personali dei *genitori* e non del peccato ereditato da Adamo. In Giob. 14, 4 il testo non è chiaro: senza dubbio va interpretato come allusivo alla corruzione generale di cui si parla spesso nell'Antico Testamento. Mentre i libri canonici dell'Antica Legge parlano così poco del peccato originale, gli *apocrifi* vi si diffondono frequentemente (Dict. de théol. cath. t. XII, coll. 292-305). Del resto si trovano in codesti libri ampie e varie speculazioni sul peccato di Adamo e di Eva, senza però che emerga mai la nozione cristiana del peccato originale (Tixeront, op. cit. I, pp. 39 ss.). « O tu quid fecisti, Adam? Si enim tu peccasti, non est factum solius tuus casus, sed et nostrum, qui ex te devenimus » (IV Esdr. 7, 118). Bisogna tuttavia notare che l'odierno pensiero teologico giudaico non conosce l'idea di un peccato originale. Nel giudaismo posteriore era apparsa la nozione di un innato « istinto malvagio » (jezer hara) o di un « cor malignum ». * Cfr. G. *Bonsirven*, Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo, pp. 72-74, Marietti, Torino 1950. *

Gesù suppone lo stato di colpevolezza generale, senza però riallacciarlo ad Adamo: « Nessuno è buono se non Dio solo » (Mc. 10, 18). Lo scopo della sua vita è la conversione dei peccatori (Mc. 2, 17). *Tutti* sono peccatori: « quod natum est ex carne caro est » (Giov. 3, 6). Per questo tutti devono essere rigenerati nello Spirito se vogliono entrare nel regno di Dio (Giov. 3, 3, 5). Il Padre ha dato il Figlio per la salvezza di tutta l'umanità (Giov. 3, 16-17). Solo attraverso a lui si raggiunge il Padre (Giov. 14, 6). « Chi crede nel Figlio ha vita eterna; chi rifiuta di credere nel Figlio, non vedrà la vita, ma l'ira di Dio rimarrà su lui » (Giov. 3, 36). Gesù insegna a tutti a chiedere perdono dei propri peccati (Mt. 6, 12; Lc. 11, 4).

Donde viene questa colpevolezza generale? Gesù indica spesso la tentazione causata da *Satana* (Mc. 4, 15; Mt. 13, 39; Lc. 22, 3; Giov. 13, 2, 27), oppure proveniente da altri uomini (Mt. 18, 6-8) o dalla propria sensualità (Mt. 18, 8-10); ma la radice vera è il « cuore », son le cattive disposizioni personali (Mt. 12, 33-35; 15, 18-19; Lc. 6, 45; Mc. 7, 15, 20-30). Il « vitium naturae » appare chiaro nell'avvertimento di tagliare le membra cattive (Mc. 9, 42-47). Ma tutte le volte che parla del peccato e delle sue origini, Gesù si limita praticamente al peccato *personale* senza risalire al peccato di Adamo. Non è proprio dell'insegnamento di Cristo sviluppare a lungo le dottrine; al contrario *S. Paolo* ne ha spiccata tendenza. Si dice che abbia attinto dagli apocrifi la dottrina del peccato originale. Ma il suo parallelo tra Cristo ed Adamo è tipicamente originale e contiene il germe di questa dottrina. Le sue celebri parole (Rom. 5, 12) possono avere una duplice interpretazione, senza però che per questo il pensiero centrale venga essenzialmente alterato: « Per unum hominem *peccatum* in hunc mundum intravit, et *per*

peccatum mors, et ita in omnes homines *mors* pertransiit, in quo omnes peccaverunt = Per colpa di un sol uomo entrò il peccato in questo mondo e dietro il peccato entrò la morte, e così la morte si estese a tutti gli uomini, perchè tutti peccarono » (ὥσπερ δι᾽ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ᾽ᾧ πάντες ἥμαρτον) (1).

Esegesi. - L'interpretazione seguita da S. Agostino e dalla maggior parte degli autori considera ἐφ᾽ᾧ, « in quo » come un *relativo,* da riferirsi a ἑνὸς ἀνθρώπου, « un sol uomo ». Secondo questa interpretazione il dogma emergerebbe *formalmente:* Tutti gli uomini soffrono per il peccato di Adamo, perchè in lui tutti hanno peccato. Dice *S. Agostino:* « In quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt » (De peccat. merit. et rem. 1, 10, 11). « Ex quo tempore... profecto universa massa perditionis facta est possessio perditoris » (De pecc. orig. 2, 29, 34). Siffatta interpretazione è confermata dal passo parallelo della I Cor. 15, 22: « Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur ». Tutti muoiono « in Adamo », cioè a causa di Adamo; conseguentemente tutti hanno peccato « in lui » perchè secondo Rom. 5, 12, la morte è conseguenza del peccato. La morte in Adamo richiede dunque, secondo S. Paolo, il peccato di Adamo. Così spiegano anche i Padri e i teologi fondandosi sul testo della *Volgata.* E questa tradizionale interpretazione è seguita dal Concilio di *Trento,* il quale non si riferisce che a tale versetto (s. 5, can. 2). Lo stesso parallelo tra Cristo e Adamo — considerati come due princìpi cui tutti i discendenti sono collegati e dipendenti — richiede una simile soluzione. Come *dall'uno* ci viene la morte, così *dall'altro* ci viene la vita.

Ma se si ammette con i Protestanti e con alcuni cattolici come A. Maier, Bisping, Corluy, Cornely, Schanz, che « in quo » è uguale a « quoniam », ἐφ᾽ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι = « perchè », se gli si dà cioè un senso *causale,* si potrebbe intendere la frase « perchè tutti hanno peccato », innanzitutto, od anche unicamente, nel senso che tutti hanno peccato *personalmente* e che quindi il peccato di Adamo si riduce semplicemente ad un cattivo esempio. Il *contesto* però ci riconduce al senso spiegato prima. Infatti, continuando il paral-

(1) « Il danno causato al genere umano dal peccato di Adamo consiste nella trasmissione non solo della morte e delle pene del corpo, ma anche del peccato, poichè tutti gli uomini nascono peccatori. Questa è la tesi di S. Paolo, ma non si trova nè nella Scrittura dell'Antico Testamento, nè nella teologia ebraica antica... L'uomo era sprovvisto dei privilegi di cui aveva goduto Adamo; tuttavia non s'era precisato se la perdita di tali privilegi avesse la natura d'un peccato. Per affermarlo bisognava anzitutto avere una idea chiara di questi privilegi che consistevano essenzialmente nell'amicizia di Dio e sapere che Dio aveva stabilito di arricchirne tutti gli uomini in modo tale che l'assenza della grazia fosse nei figli di Adamo una vera privazione. Bisognava inoltre concepire Adamo come capo responsabile dell'umanità, costituito da Dio depositario dei beni soprannaturali in modo che la sua colpa fosse la colpa di tutti. Ora, queste nozioni di grazia, di vita divina, di Provvidenza soprannaturale per tutti gli uomini, non furono ben conosciute che alla luce della Redenzione. È in opposizione a Cristo, sorgente della grazia, che Adamo fu meglio compreso come sorgente di peccato... La dottrina completa del peccato originale è dunque una dottrina cristiana, che l'Antico Testamento non poteva suggerire se non in ampio senso ». *M.-J. Lagrange,* Épître aux Romains. Paris 1916, pp. 114-118.

lelo, S. Paolo dice che « *per* il peccato di uno solo s'è avuta una condanna che ha colpito tutti gli uomini..., *per* la disobbedienza di un solo uomo tutti gli altri sono stati costituiti peccatori » (vv. 18 e 19). Ogni volta l'azione di Adamo è presentata come causa (διά, per) della nostra perdizione. Per questo la *morte* ha regnato anche su coloro che non hanno peccato *personalmente* (v. 13); essi, senza peccato proprio, erano già peccatori in Adamo loro capo. Non si può dunque dubitare della esattezza della interpretazione cattolica.

I Padri. - È insegnamento generale dei Padri, a partire da S. Giustino, che l'umanità è stata in qualche modo resa colpevole dal peccato di Adamo; perciò a buon diritto S. Agostino potè appellarsi alla tradizione. - *S. Giustino* dice che Cristo è morto « per il genere umano, che era stato trascinato da Adamo nella morte e nella tentazione del serpente » (Dial. 88). - *S. Ireneo* vede nella caduta di Adamo la caduta dell'umanità, conformemente alla sua teoria della ricapitolazione (Adv. h. 3, 18, 1-2), e così si esprime: « Noi abbiamo offeso Dio nel primo Adamo disubbidendo al suo comando e siamo stati riconciliati con lui nel secondo Adamo, divenendo obbedienti fino alla morte, poichè non eravamo debitori verso un altro, ma verso Colui di cui avevamo da principio trasgredito il comando » (Adv. h. 5, 16 3). - *Origene* parla spesso del peccato originale: « Tutti muoiono in Adamo e così tutto l'universo è decaduto ed ha bisogno di essere risollevato affinchè tutti siano nuovamente vivificati nel Cristo » (In Ier. hom. 8, 1, Migne 13, 337). Egli nota l'uso di battezzare i bambini e insiste sul carattere di colpa del peccato originale, chè altrimenti la grazia del battesimo sarebbe inutile agli infanti (In Lev. hom. 8, 3, Migne 12, 496). Cercando di approfondire la causa della trasmissione ereditaria del peccato d'origine, esprime più volte l'idea che noi eravamo tutti compresi in Adamo nostro capo (In ep. ad Rom. 5, 1, Migne 14, 1003 ss.).

Tertulliano ha creato, anche qui, la terminologia, parlando di « peccato d'origine » (vitium originis), di « peccato di natura » (vitium naturae). « Il male dell'anima, indipendentemente dal suo accrescimento ad opera della seduzione dello spirito maligno, deriva dalla prevaricazione iniziale ed è in qualche modo naturale » (De anima 41). Egli distingue tra peccato originale e peccato personale. - *S. Cipriano* doveva giustificare il battesimo dei bambini. Se vengono ammessi al battesimo i grandi peccatori, « tanto meno si deve escludere l'infante che non ha ancora peccato, se non che, nato nella carne secondo Adamo, ha contratto in questa prima nascita il contagio dell'antica morte; egli può ricevere tanto più facilmente la remissione dei peccati in quanto non gli vengono perdonati peccati personali, ma estranei » (Ep. 64, 5, Migne 3, 1054). - *S. Atanasio* riferendosi, come molti altri Padri, al Salmo 50, 7, scrive: « Tutti coloro che nascono da Adamo sono concepiti nell'iniquità, perchè sono decaduti a motivo della condanna del loro progenitore » (Exp in Ps. 50, 7). - *S. Ambrogio* rappresenta l'agostinismo prima di S. Agostino. Per lui noi tutti siamo legati da un « legame ereditario di peccato (hereditarium vinculum). Riprendendo il pensiero di Origene scrive: « Fuit Adam et in illo fuimus omnes: periit Adam et in illo omnes perierunt » (Exp in Luc. 7, 234). - Ancora più preciso è l'*Ambrosiaster:* « evidentemente tutti hanno peccato in Adamo quasi in massa. Infatti come

egli ha rovinato se stesso col peccato, così tutti coloro che ha generato sono nati nel peccato. Perciò noi tutti siamo peccatori per lui, poichè discendiamo da lui » (Migne 17, 92).

I *Cappadoci,* come in genere i *Greci,* più che del peccato o della colpa originale, parlano delle conseguenze del peccato di Adamo, cioè della sofferenza e della morte, dell'errore e della concupiscenza, e della privazione della grazia. *S. Cirillo di Gerusalemme* arriva persino a dire « che l'anima prima di venire nel mondo non ha peccato, ma che dopo essere venuti al mondo senza peccato, noi pecchiamo con la nostra libera volontà » (Cat. 4, 19). - *S. Giovanni Crisostomo* si esprime più volte in questo medesimo senso (cfr. In ep. ad Rom. hom. 10, 1 e 3). Se i Greci accentuano così energicamente il peccato come peccato personale, lo fanno per opporsi al pericolo del *Manicheismo:* il peccato è un atto libero dell'individuo, non emanazione di una potenza tenebrosa. Occorre tenere presente questa preoccupazione apologetica per interpretare rettamente S. Cirillo e S. Giovanni Crisostomo, i quali devono, d'altra parte, combattere l'errore della preesistenza delle anime. Infine il peccato originale non si adeguava molto alla nozione corrente di peccato in quanto atto della volontà libera. Così dunque *S. Agostino* non è stato l'inventore della dottrina del peccato originale. Egli cita come suoi predecessori, tra gli altri, Ireneo, Cipriano, Ilario, Ambrogio, Gregorio Nazianzeno, Innocenzo, Crisostomo, Basilio, Girolamo (C. Jul. 2, 10, 33).

Il peccato originale secondo S. Agostino. - Egli afferma nettamente che il peccato originale non è solo una *pena* — aspetto sul quale prima di lui si era particolarmente insistito — ma anche una *colpa,* colpa che egli trova innanzitutto nella trasgressione di *Adamo.* L'azione libera del primo uomo era nello stesso tempo quella di tutto il genere umano che, come già diceva S. Ambrogio, era incluso in Adamo come un'unità. « Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus » (Civ. 13, 14). « Et illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc *non utantur arbitrio voluntatis,* non absurde vocatur etiam *voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate contractum,* factum est quodammodo hereditarium » (Retract. 1, 13, 5). Senza volontà non c'è peccato: « Nullo modo est peccatum si non est voluntarium » (De vera relig. 14, 27). Effetto permanente di questa cattiva volontà è la *concupiscenza,* nella quale S. Agostino vede la prova, per così dire, tangibile del peccato originale. Gli pare assurdo che il dominio che essa esercita ora sulla natura umana sia stato possibile all'inizio. In questo senso la cattiva volontà si trova in tutta la natura umana (vitium naturae humanae). S. Agostino preferisce usare il termine di peccato originale, e non quello di peccato di natura, sia perchè l'eresia gnostico-manichea cercava la radice di ogni peccato nella natura sensibile, sia perchè i Pelagiani lo ritenevano sospetto di Manicheismo.

Egli tiene dunque il giusto mezzo tra i due errori antropologici allora dominanti. Da una parte il *Pelagianesimo* afferma che la natura umana non ha subìto alcun deterioramento, che è di per sè indifferente, atta al bene e al male, e costruisce tutta la moralità unicamente sulla libera volontà individuale. Dall'altra il *Manicheismo* pretende che la natura come tale, nella sua costituzione fisica e creata, sia cattiva e sia l'unica sorgente di peccato, da essa necessariamente e naturalmente emanante. S. Agostino ritiene la natura decaduta

cattiva e dominata da tendenze cattive, ma respinge energicamente la necessità fisica e naturale del peccato e difende la libertà e la moralità anche nel peccato originale, perchè, senza alcuna libertà, non ci può essere nè peccato nè colpa. Si difende così dal rimprovero di Manicheismo mossogli dai Pelagiani.

Una seconda e più forte obiezione, ch'essi gli facevano, era così formulata: I battezzati non sono liberi dalla concupiscenza; bisogna quindi affermare che il battesimo non opera alcun rinnovamento intimo e che il peccato originale non viene tolto, ma solo coperto. Anche i Riformatori interpretano così il pensiero agostiniano, onde il Concilio Tridentino ha dovuto colpire di scomunica questo modo di vedere (non tolli peccatum sed tantum radi, s. 5, can. 5). S. Agostino risponde che la concupiscenza rimane senza dubbio nel battezzato ed è sempre un male come è detto in Rom. 7, 7-25, ma essa perde nel battezzato il carattere di colpa. « Nell'uomo rigenerato la concupiscenza non è più un peccato, quando non se ne segua la tendenza verso le opere illecite..., tuttavia seguendo un certo modo di dire, si chiama ancora peccato, perchè procede dal peccato, e, quando è vittoriosa, commette il peccato » (De nupt. 1, 23, 25). La concupiscenza rimane dunque nell'uomo rigenerato, ma il suo dominio è spezzato e sostituito dal dominio dello Spirito. Essa ci mette alla prova (conflictus eius ad agonem relictus est) e ci fa sperimentare con i suoi movimenti che il dominio dello Spirito in noi non è ancora perfetto.

La ragione. - S. Tommaso pensa « quod peccati originalis in humano genere *probabiliter quaedam signa* apparent » (C. Gent. 4, 52). Questi segni avevano già impressionato gli antichi pagani: « Nitimur in vetitum » (Cicerone); « Video meliora proboque, deteriora sequor » (Ovidio); « Vitiis nemo sine nascitur » (Orazio). Simili espressioni, che sono un'eco viva delle parole di S. Paolo (Rom. 7), constatano l'esistenza del peccato nell'uomo; non ci dicono però in qual modo esso sia penetrato in noi, pur recandone un certo presentimento. Del resto quando si espone la prova di ragione circa il peccato originale non bisogna dimenticare che la Chiesa ha condannato la seguente proposizione: « Deus non potuisset ab initio talem creare hominem *qualis nunc nascitur* » (Denz. 1055).

La dottrina neo-protestante e razionalista del peccato originale. - I primi Protestanti identificavano il peccato originale con la concupiscenza; la tesi fu condannata dal Concilio Tridentino (s. 5, can. 5). Il Neo-protestantesimo si ricollega al suo ispiratore Schleiermacher: « L'incapacità di fare il bene si trovava già nell'uomo avanti il primo peccato e la peccabilità, ora innata, era già nel primo uomo alcunchè di originale ». Si tratta dunque di un « atavismo biologico », di Pelagianesimo. Oggi insomma si respinge il concetto di peccato originale dei primi Protestanti.

* Per Schleiermacher l'universalità della trasgressione della legge morale è un fatto che non si spiega se non con la presenza in noi di una radicale inclinazione al male. È, in fondo, il male radicale di cui parla Kant. Vi sono in noi due uomini, l'uno buono l'altro cattivo. Siffatto dualismo costituisce la nostra psicologia profonda e si manifesta con alterna vicenda in tutta la trama della nostra esistenza. La caduta di Adamo sarebbe un mito che sim-

boleggia la peccabilità universale. È questo il concetto di peccato originale che dominò il pensiero neo-protestantico del XIX secolo. Lo troviamo nella filosofia religiosa di Sabatier e nella pedagogia di Förster. Anche il pensiero filosofico contemporaneo si interessa assai del peccato in noi, specialmente quando, ispirandosi a Pascal e a Kierkegaard parla del tragico nella nostra esistenza. L'esistenzialismo di Heidegger descrive il nostro essere-nel-mondo, come *temporalità,* in termini agostiniani, ma è ben lontano dal concetto cattolico di peccato originale, poichè per Heidegger, come già per Schelling e per l'antico Manicheismo, la stessa esistenza è di per sè una caduta, un peccato. Analogo è il pensiero di Jaspers, e particolarmente di Paul Sartre, e di tutti gli esistenzialisti da loro ispirati, la cui filosofia ha per tema essenziale l'angoscia e la disperata condizione dell'uomo. La deficienza di questi pensatori sta nel fermarsi sul piano puramente psicologico e soprattutto nel misconoscere non solo il soprannaturale, ma la stessa trascendenza nel senso di Dio personale. È, insomma, la conoscenza della miseria dell'uomo senza la conoscenza di Cristo che ci libera da essa; quindi una disperazione che aspira a rientrare nel nulla * (2).

§ 78. - L'essenza del peccato originale.

1. Il peccato originale è un vero peccato inerente a ciascuna persona umana. - Circa l'essenza del peccato originale la Chiesa si è limitata a precisare che esso ha « il carattere di un vero e proprio peccato » (veram et propriam peccati rationem habet, Trid. s. 5, can. 5). Il II Concilio di Orange lo chiama « morte dell'anima » (can. 2; cfr. Trid. s. 5, can. 2). Perciò a buon diritto il Concilio di Trento ha detto che « si trova in ognuno come proprio » (*inest* unicuique proprium, s. 5,

(2) *Il peccato originale nella teologia ortodossa.* - « Il primo peccato distrusse lo stato di unione del primo uomo con Dio. Secondo la teologia orientale più che nella disubbidienza e nella superbia, l'essenza del peccato originale consisterebbe nell'abbassamento dell'uomo dal divino e dall'eterno all'umano e al temporaneo. È facile vedere qui un'eco lontana di idee platoniche. Secondo Metrofane il piano divino era questo: l'uomo doveva arrivare a conoscere le cose terrene solo dopo aver conosciute le cose celesti e divine; fissato prima nell'eterno non si sarebbe smarrito nella considerazione delle cose temporanee. Ma l'uomo cedette alla tentazione degli angeli decaduti, preferì la conoscenza delle cose terrene e vi si diede con slancio. Il primo peccato consistette nell'aver osato mangiare dell'albero della scienza del bene e del male.

Il peccato di Adamo fu trasmesso a tutti gli uomini: in questo la dottrina ortodossa è chiara. Non ugualmente chiara invece è la questione se si tratti della trasmissione di una colpa originale, cioè di una colpa ereditaria, oppure di una rovina ereditaria. In genere si può dire che la Chiesa orientale non si è occupata molto delle controversie antropologiche. Essa non ha subìto molto l'influsso di S. Agostino, e non conobbe lo sviluppo dogmatico che avvenne in occidente nel Medio Evo e nel tempo che seguì la riforma. Per molti teologi ortodossi, forse per la maggior parte, il peccato che da Adamo è passato ai suoi discendenti consiste essenzialmente in una corruzione della natura che vien trasmessa per generazione e che consiste in fondo nella concupiscenza, nella mortalità e nella debolezza della carne ». *Algermissen,* La Chiesa e le Chiese, Ed. Morcelliana, Brescia 1944, pp. 485-486. Cfr. *Jugie,* Theol. dogm. christ. orient. t. II, 1933, pp. 613-644.

can. 3). Sono possibili *concezioni errate* in due sensi: per *eccesso* e per *difetto*. La prima è manichea, la seconda pelagiana.

a) L'eccesso può a sua volta assumere due forme, secondo che si considera il peccato originale come la perdita dei doni naturali o come introduzione di qualità cattive. Questi due modi di vedere dipendono dall'idea che si ha dello stato originale. Se si ritiene che i doni dell'integrità siano naturali (Protestanti, Giansenisti) si considererà il peccato originale come la perdita di qualità naturali essenziali. A sì eccellenti doni si sono sostituiti attributi cattivi, tanto essenziali quanto i primi: perdita della libertà, concupiscenza, inclinazione al peccato, anzi necessità di commetterlo. Una esagerazione di siffatto modo di vedere si trova nei « sostanziari », che considerano il peccato originale come una sostanza nuova e cattiva introdotta nell'anima (così il luterano Flach-Francowitz detto Flacius Illyricus), per mezzo della quale l'anima diventa l'immagine di Satana e compie le sue opere. È il genuino manicheismo. Cfr. *Schweizer,* Ambrosius Catharinus, 1910, p. 130.

Una tinta di manicheismo si trova pure in alcuni teologi cattolici antichi (P. Lombardo, Enrico di Gand, Gregorio da Rimini) e moderni (Bossuet, Lacordaire, Bougaud, Laforêt), i quali parlano del peccato originale come di una qualità morbosa (qualitas morbida), che si attacca all'anima e la tiene continuamente in uno stato di peccato e di infermità. Il peccato originale secondo costoro è come un veleno che intacca fisicamente la natura umana e ne fa un focolaio di peccati (*Le Barchelet,* Le péché original, Paris 1909, vol. I, pp. 30 ss.).

La concezione *protestante* è stata condannata dal Concilio di Trento, che salvaguardò le parti essenziali della natura umana, ragione e libertà, anche dopo la caduta, e dichiarò che la concupiscenza del battezzato non è colpevole in se stessa (s. 6, can. 5 e 6; s. 5, can. 5). Circa le concezioni dei « sostanziari » e dei sostenitori della qualità morbosa, si può dire che esse sono inconciliabili non solo col Concilio di Trento, ma anche con la sana filosofia. Un ente positivo deve necessariamente essere creato da Dio. Ora è impossibile considerare Dio come l'autore di una sostanza o di una qualità cattiva. Il peccato non ha privato la natura umana dei suoi elementi positivi buoni, nè ha imposto qualità positive cattive. Un celebre assioma della Scolastica dice: « Naturalia post peccatum manserunt integra ». È vero che c'è pure il famoso assioma di S. Beda il Venerabile: « Spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus », ma vedremo in seguito come bisogna intendere questa « ferita della natura ».

b) Per *difetto* pecca invece la spiegazione pelagiana che non riconosce in tutta la sua serietà l'essenza del peccato originale e non lo riallaccia sufficientemente all'uomo individuale. Da una parte c'è chi, come *Abelardo, Rolando,* ecc. vede nel peccato originale solo le conseguenze funeste e penali dell'atto di Adamo delle quali noi attualmente soffriamo; dall'altra c'è chi, come *Ambrogio Catarino, Alberto Pighi, Salmerone, Toleto, Lugo,* considera il peccato originale in noi solo come *imputato,* un peccato cioè che ci è attribuito esteriormente, senza che ci macchi e intacchi interiormente. La caratteristica di questa opinione consiste nel considerare la privazione della grazia santificante, che per la maggior parte dei teologi entra a formare l'essenza del peccato originale, solo come una conseguenza penale, e la malizia del peccato,

nella sua permanenza morale, solo come una colpa che ci è imputata (peccatum habituale).

Questa teoria dell'imputazione è difficilmente conciliabile col Concilio Tridentino, per cui il peccato originale è la « morte dell'anima » e « si trova in ciascuno di noi ». Ora secondo tal opinione come può la colpevolezza di Adamo perseverare moralmente e trovarsi in ciascuno di noi? Manca il contatto di ogni singola persona col peccato: l'uomo nello stato di peccato originale non sarebbe un vero peccatore, ma un peccatore presunto. Come nella concezione protestante della giustificazione il peccatore è giusto solo estrinsecamente per la grazia che lo ricopre, così in questa teoria l'uomo in istato di peccato originale è peccatore solo estrinsecamente. Le teorie dell'imputazione sono doppiamente insufficienti: non tengono debitamente conto della serietà del peccato e non ne spiegano in modo soddisfacente le conseguenze; si servono di concetti speciosi e mettono in pericolo l'importanza dei sacramenti.

2. I due elementi del peccato originale. - La teoria cattolica del peccato originale distingue con S. Tommaso, che si riallaccia in questo punto ad Alessandro di Hales, un duplice elemento: uno *materiale* e l'altro *formale*. L'elemento materiale è la *concupiscenza*, l'elemento formale è la *privazione della grazia santificante*. Questi due elementi hanno avuto ciascuno la propria evoluzione e secondo le epoche e le tendenze hanno avuto alternativamente la preponderanza, finchè Alessandro di Hales non li compose in una unità che più tardi si spezzò. Cfr. *Schwane,* Histoire des dogmes, Paris 1903, vol. v, § 89.

La privazione della grazia santificante e il dominio di Satana vengono accentuati dai Padri *greci* e, talvolta, solo come conseguenza del peccato e non come un peccato propriamente detto. Ad essi, più tardi, si riallaccerà *S. Anselmo.* Invece i Padri *latini,* dopo Tertulliano insistono sulla concupiscenza, particolarmente *S. Agostino,* che vede in essa l'elemento principale del peccato originale. Egli sarà seguito dagli occidentali fino a S. Anselmo. I Latini però hanno difeso contro il manicheismo, con la stessa energia dei Greci, la libertà della volontà di fronte alle passioni naturali colpevoli. Tuttavia quanto a S. Agostino possiamo ammettere con Schwane « che egli ha ecceduto nel presentare il peccato originale come una ferita fatta alla natura dell'uomo e non ha fatto spiccare a sufficienza la privazione della somiglianza soprannaturale dell'uomo con Dio » (op. cit. vol. III, § 69, p. 168). Di qui si spiega come i protestanti e i giansenisti abbiano potuto interpretare erroneamente il suo pensiero.

S. Anselmo, per il quale il male è privazione di bene, la rompe con la teoria agostiniana e considera come essenziale al peccato originale *soltanto* la mancanza di giustizia. Per « giustizia » egli però non intende tanto la grazia santificante, cioè la giustizia in senso stretto, quanto piuttosto la bontà completa della volontà (rectitudo voluntatis) e la sua sottomissione ai comandamenti divini. La concupiscenza gli sembra troppo materiale perchè sia il soggetto dell'ingiustizia: per lui l'ingiustizia, come la giustizia, si trova solo nella volontà. La concupiscenza non è entrata nell'uomo che dopo la ribellione a Dio, come castigo del peccato (De concept. virg. et pecc. orig.).

La *Scolastica* su questo punto è discorde. Ugo di S. Vittore, S. Bernardo,

Roberto Pullus, P. Lombardo, Pietro di Poitiers, ed anche S. Bonaventura si riallacciano alla teoria di S. Agostino; altri maestri della Scolastica invece con Alessandro di Hales e S. Tommaso, ammettono, nel peccato originale, l'esistenza di un elemento formale, la perdita della grazia santificante, ed un elemento materiale, la concupiscenza. Si uniscono così la teoria anselmiana e la teoria agostiniana, ma d'ora in avanti si accentua soprattutto l'elemento *formale* e non più, come in S. Agostino, l'elemento *materiale*. Anche su questo problema *Scoto* ha una dottrina sua propria e si attiene, conformemente al suo principio generale del primato della volontà, alla spiegazione di S. Anselmo. *S. Tommaso* parlando del peccato mortale scrive: « Omnia peccata *conveniunt* in aversione a Deo, licet ab invicem differant secundum conversionem ad diversa commutabilia bona » (S. th. III, 8, 7). Egli tratta a fondo del peccato originale nel De malo, 4, 2: « In peccato primi parentis fuit aliquid formale, sc. aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, sc. conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis *iustitiae amisit;* ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires, quae erigi debebant ad rationem, *depressae* sunt ad inferiora. Sequitur quod peccatum originale... nihil est aliud quam *concupiscentia cum carentia originalis iustitiae;* ita tamen quod carentia originalis iustitiae est quasi formale peccato originali, concupiscentia autem quasi materiale ».

Domenico Soto ha dato un nuovo indirizzo alla questione dell'essenza del peccato originale. Questo teologo nel suo rapporto al Concilio di Trento sul peccato di origine, abbandonando interamente, come S. Anselmo, l'elemento concupiscenza, dichiarò che la sola perdita della grazia santificante costituisce l'essenza del peccato originale. Se non si ammette questo modo di vedere, affermava, non si può dire che il battesimo cancelli il peccato originale, dal momento che la concupiscenza rimane nel battezzato. La teoria di Soto fu seguita dapprima da Bellarmino e da Suarez ed in seguito dalla maggior parte dei teologi moderni, i tomisti rigidi eccettuati. Mentre secondo la teoria agostiniana la concupiscenza doveva la sua origine al peccato, le spiegazioni moderne ne vedono il fondamento nella creazione stessa e pensano che solo i suoi movimenti disordinati venissero repressi dalla giustizia originale. La concupiscenza in sè è una cosa buona (bonum naturae). Bisogna però guardarsi dal cadere in un circolo vizioso, e spiegare il primo peccato con la concupiscenza e la concupiscenza col primo peccato.

Riassunto. - Da questo prospetto storico si possono trarre con sicurezza le seguenti verità teologiche circa l'essenza del peccato originale. Esso consiste in una vera e propria *colpa* e non solo in una *pena,* conseguenza del peccato di Adamo. Questo peccato non è stato commesso dall'uomo con un'azione personale, perciò non ha nulla di volontario, ma è ereditato in quanto stato peccaminoso. È un peccato *abituale* e non un peccato *attuale,* come lo fu per Adamo. La caratteristica essenziale di questo stato è, come in ogni peccato grave, la privazione della grazia santificante. Circa la concupiscenza si possono avere diverse opinioni, ma è conveniente concepirla nel senso della teologia post-tridentina, secondo cui essa non è nata col peccato d'origine, ma fa parte della natura e per una grazia preternaturale di Dio fu ordinata e sottomessa alla ragione. Con la caduta di Adamo andò perduta questa integrità

corporale e spirituale, la concupiscenza si destò e divenne un elemento importante del peccato in genere, tanto che S. Paolo e S. Agostino vedono in *essa* il peccato originale. Con lo scatenarsi della concupiscenza anche l'intelligenza e la volontà furono scosse. Tuttavia la concupiscenza, con l'indebolimento delle forze spirituali, dev'essere considerata solo come un elemento materiale, come una disposizione cattiva, un fondo cattivo nell'uomo, non come un atto; infatti in questo ultimo caso essa è un peccato personale e deve essere personalmente espiato. Anche per questo solo motivo conviene insistere sulla perdita della grazia e non sulla concupiscenza.

Il carattere *misterioso* del peccato originale sta dunque non tanto nella sua essenza, che in qualche modo possiamo comprendere, e neppure nelle sue funeste conseguenze, quanto piuttosto nella propagazione dello stato di peccato che è innato alla nostra *natura* ed è tuttavia giudicato e condannato da Dio come inammissibile. * Per un approfondimento teologico del carattere misterioso del peccato originale si veda *M. I. Scheeben,* I misteri del cristianesimo, particolarmente il § 49. *

§ 79. - La propagazione del peccato originale.

1. Il dogma. - Anche su questo punto del peccato originale la *Chiesa* non si è espressa che in modo generico, insegnando contro i Pelagiani, i quali unilateralmente e superficialmente non vedevano nel peccato di Adamo che un cattivo esempio dato all'umanità, la dottrina di una reale trasmissione a ciascuno individuo per mezzo della *generazione naturale:* « Propagatione, non imitatione transfusum... inest » (Trid. s. 5, can. 3; cfr. Denz. 102). Circa il *modo* onde avviene questa trasmissione la Chiesa non si è pronunciata a motivo del suo *mistero impenetrabile,* che già fece dire a S. Agostino: « Antiquum peccatum, quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum *secretius* » (De mor. eccl. I, 22, 40).

2. **I tentativi di spiegazione** sono i seguenti: a) I *Padri,* entro i limiti in cui trattano la questione, pensano ad una *inclusione* reale di tutta l'umanità in Adamo. Sono già state riportate le affermazioni di Origene, di S. Ambrogio, di S. Agostino. I *Pelagiani* furono i primi a sollevare *obiezioni* contro questo modo di vedere. Come è possibile, dicevano, che noi siamo stati in Adamo, se le nostre anime che sono il soggetto del peccato, vengono create da *Dio* che non può produrre nulla di impuro? Mentre la maggior parte dei Padri nella dottrina dell'anima optava per il creazionismo, S. Agostino fu appunto spinto da questa obiezione a non condividere la loro concezione. Il generazionismo permetteva di rispondere assai più facilmente a questa obiezione, ma presentava delle conseguenze inaccettabili. Il problema sul come noi abbiamo partecipato al peccato di Adamo non ha trovato soluzione nel periodo patristico posteriore. Non pochi Padri scorgono, con S. Agostino, la causa della trasmissione del peccato nella concupiscenza. « Peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido », scrive il discepolo di S. Agostino, Fulgenzio di Ruspe (cfr. Dict. de théol. cath. t. VI, col. 970). Questo « modo quasi brutale » è stato ripreso dagli Scolastici primitivi con *P. Lom-*

bardo: « Pollutio quaedam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro, dum concipitur, *causa est* originalis peccati » (Sent. 2, d. 31, c. 6; Dict. de théol. cath. t. I, col. 2397). Ma indipendentemente dal fatto che « in *semine* non sit immunditia peccati aut peccatum sive iniquitas » (S. Anselmo, De concept. virg. et pecc. orig. 7) e che quindi il peccato originale sarebbe trasportato dall'ordine morale a quello fisico, da tale concezione seguirebbe che i fattori della generazione sarebbero pure la causa del peccato originale. Ora lo stesso S. Agostino ha scritto *verso la fine* della sua vita: « Quia induti sunt illo (Adam), qui *voluntate* peccavit, *trahunt* ab illo peccati reatum... sicut parvuli qui Christo induuntur... sumunt ab illo participationem iustitiae » (Opus imp. 6, 22, Migne 45, 1554).

b) La *Scolastica* riprende la questione ex novo. Si conserva naturalmente l'idea dell'unità tra il genere umano ed Adamo e si cerca in questa unità la ragione della trasmissione ereditaria. I realisti esagerati, come *S. Anselmo* (De fide Trin. 2) e Oddone di Cambrai († 1113) affermano che l'umanità costituisce una sola realtà specifica (Migne 160, 1079) e però quando Adamo cadde, cadde pure l'unica umanità. Alessandro di Hales pensa con S. Tommaso tanto ad un'unità *fisica* quanto ad un'unità *morale*. Per S. Anselmo, Adamo ha ricevuto e perduto per sè e per i suoi discendenti i doni dello stato originale. Secondo Scoto ciò avviene per una positiva *disposizione* di Dio. S. Tommaso paragona l'umanità ad una comunità in cui, l'uno risponde dell'altro, od anche ad un organismo le cui membra non agiscono di propria volontà, ma per volere del capo. Accanto a questa unità morale della volontà egli ricorda pure, come discepolo di S. Agostino, la generazione quale fondamento dell'unità fisica, da cui risulta quasi un'*infezione* della natura: « Per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem et simul cum natura naturae infectio » (S. th. I-II, 81, 1 ad 2; cfr. pure De malo 4, 1).

c) I *teologi post-tridentini* si sono occupati a lungo di codesto problema, anche solo per ragioni di polemica contro i Protestanti. *S. R. Bellarmino* insiste dapprima sull'unità *fisica* con Adamo: Tutti gli uomini erano in Adamo « potenzialmente », ragion per cui hanno contratto il peccato non in realtà, ma in potenza (non actu sed potentia... non in se sed in parente, De amiss. grat. 4, 16). Di poi egli cerca di fondare anche l'unità *morale* e ricorre per questo all'ipotesi di un decreto (decretum alligativum), in virtù del quale tutti gli uomini sarebbero stati « vincolati » da Dio all'obbedienza volontaria di Adamo e avrebbero avuto in lui il loro capo morale e giuridico di cui dovevano condividere la buona o la cattiva sorte. *Ambrogio Catarino* pensa ad un vero e proprio *contratto* tra Dio ed Adamo con le stesse condizioni e gli stessi effetti. *Suarez* si basa unicamente sull'unità morale con Adamo; di conseguenza ignora la concupiscenza nella trasmissione del peccato. Egli vede il fondamento di questa unità non nella disposizione divina di fatto per cui Adamo è nostro progenitore, ma in un *contratto* formale tra Dio ed Adamo, in virtù del quale la volontà di tutti gli uomini era legata alla volontà del primo uomo. Il testo su cui si basa è Gen. 2, 16-17.

d) La *teologia recente* abbandona queste artificiose ipotesi perchè superflue ed insufficienti e si accontenta del *fatto* che Adamo come primo uomo, è stato costituito capo del genere umano e che, per conseguenza, ha portato da solo la responsabilità per tutta la sua discendenza, con cui egli formava

un'unità *fisica* e *morale*. Si ammette pure che Adamo abbia avuto conoscenza dell'importanza della propria posizione, benchè il suo consenso non sia stato necessario, perchè Dio disponeva di lui con un diritto assoluto. E si può spiegare così la teoria oggi dominante: la propagazione del peccato avviene per mezzo della generazione, non in quanto è lo scatenarsi delle più forti impressioni sensuali, per cui il generato sarebbe per così dire macchiato e infetto (S. Agostino), ma in quanto costituisce il legame ontologico per cui l'uomo è collegato al suo progenitore, nel quale tutti abbiamo peccato. Come noi abbiamo peccato in lui, rimane un mistero impenetrabile. Nè la generazione, nè l'unione dell'anima col corpo, nè Dio, com'è evidente, e d'altronde neppure la nostra volontà sono la causa di questo fatto. La nostra volontà può certo renderci peccatori personali, ma non renderci colpevoli del peccato originale: essa non poteva peccare in Adamo perchè la sua esistenza è cominciata con noi. La colpa del peccato originale è stata dunque unicamente contratta da Adamo. Con la nostra nascita noi formiamo con lui anzitutto un'unità fisica, poi un'unità morale. Di conseguenza siamo responsabili con Adamo della sua colpa. La sua caduta tocca anche noi.

E perchè Adamo non è il solo responsabile, ma bensì lo siamo anche noi? Non possiamo rispondere, in ultima analisi, che ricorrendo al mistero (II Tess. 2, 7). S. Agostino dice: « Libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio » (C. Jul. 5, 4, 17). Questo mistero è illuminato in parte dal mistero della Redenzione operata dal Figlio di Dio, il secondo capo del genere umano. Non si deve infatti trattare del peccato isolatamente, ma considerarlo alla luce del complesso della dottrina rivelata, ossia come parte del mistero cristiano totale. Il peccato di Adamo, con le sue conseguenze non è un punto terminale, nello sviluppo dell'umanità, ma un perturbamento episodico di cui l'umanità dovrà trionfare. Dio ha visto da tutta l'eternità la caduta del primo uomo e l'ha permessa perchè da tutta l'eternità aveva stabilito di ripararla col secondo Adamo. Cfr. § 81, n. 3. * « La teologia contemporanea tende sempre più a risolvere i problemi posti dalla dottrina del peccato originale in una forma sintetica, considerando questo peccato nell'unità del piano divino, quale fu rivelato da S. Paolo, col contrasto della duplice solidarietà morale della famiglia umana in Adamo e Cristo ». *A. Gaudel,* Péché original, Dict. de théol. cath. t. XII, coll. 581-582. « Bisogna parlare del mistero del peccato partendo dal mistero di Cristo e sotto la sua luce. Altrimenti non solo si urta lo spirito dei fedeli (e dei miscredenti), ma si falsa il piano divino. Dio non ha mai visto l'umanità fuori del Cristo, nè il primo Adamo senza il secondo, nè la caduta senza la sua mirabile riparazione. Cfr. Rom. 11, 32; Gal. 3, 22 ». *Glorieux,* Introduzione allo studio del domma, Alba 1951, p. 135. Si veda in questo senso *É. Mersch,* La théologie du Corps mystique, vol. I, pp. 178-201; *A. Verriele,* Il soprannaturale in noi ed il peccato originale Milano 1936, pp. 139-182. *

§ 80. - Le conseguenze del peccato originale.

Per il peccato originale l'uomo è stato deteriorato nel corpo e nell'anima. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il Concilio di Trento ha definito che « totum Adam... secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse » (s. 5, can. 1). Il deterioramento dell'*anima* viene presentato, nella definizione, come la perdita della « santità e giustizia ». E vi si afferma pure che Adamo « non solo ha trasmesso a tutto il genere umano la morte e le pene del corpo », ma anche « il peccato che è la morte dell'anima » (ivi can. 2; cfr. § 77). E però le conseguenze del peccato di origine sono essenzialmente le stesse per Adamo e per i suoi discendenti, in relazione ai quali le dobbiamo ora esaminare, perchè precisamente sotto questo aspetto hanno un'importanza sempre attuale e han dato luogo alle più vivaci controversie che si prolungano fin nel *trattato della grazia.* C'è tuttavia una certa differenza, benchè non essenziale, tra Adamo e noi. Nel peccato di Adamo abbiamo la malizia dell'apostasia, invece nel peccato originale non si può parlare di un'azione personale della volontà, ragion per cui l'effetto penale deve essere giudicato più favorevolmente che nel peccato di Adamo. Circa gli effetti del peccato originale la Scolastica ispirandosi a S. Agostino ha creato la formula, che si rifà alla parabola evangelica, Lc. 10, 30: « Homo per peccatum Adae *spoliatus* gratuitis, *vulneratus* in naturalibus ».

Prova. - 1. *La perdita della giustizia originale.* La perdita della santità e della giustizia, l'ira e lo sdegno di Dio colpirono innanzitutto il capo della stirpe, ma in lui anche i suoi discendenti, appunto perchè il peccato del capo fu loro trasmesso. Tale peccato fu per Adamo un'azione cattiva, da cui risultò la perdita della santità e della giustizia. Per i suoi discendenti non è un'azione cattiva, ma uno stato cattivo (peccatum habituale), che consiste precisamente nella perdita della santità e della giustizia. Questa perdita ha dunque per i discendenti di Adamo un duplice aspetto: è insieme colpa e pena (reatus culpae et r. poenae). È colpa, in quanto è l'aversione abituale dell'uomo da Dio, essenza del peccato originale; ed è pena, in quanto è l'aversione abituale di Dio dall'uomo: « La sottrazione della giustizia originale ha il carattere di pena » (S. th. I-II, 85, 5). Così pure ha solo carattere di pena la privazione, connessa colla sottrazione della giustizia, delle virtù teologali, dei doni dello Spirito Santo e dell'abitazione di Dio nell'anima del giusto. La Scrittura parla della perdita della santità e della giustizia nei testi citati al § 76 per provare le conseguenze del peccato di Adamo e, inoltre, nei passi in cui afferma, in modo generale, che tutti gli uomini sono peccatori (Rom. 3, 23; Gal. 3, 22; I Giov. 1, 8; 2, 16; 5, 19), sono soggetti all'ira di Dio (Giov. 3, 36), son figli dell'ira divina (Ef. 2, 3).

2. *Perdita della visione beatifica.* La Chiesa ha definito al Concilio di Firenze che gli uomini che muoiono col solo peccato originale vanno all'*inferno,* ma sono puniti *diversamente* (poenis disparibus) da quelli

che muoiono in peccato attuale grave (Denz. 693; cfr. 712). Questa condanna dell'uomo macchiato dal peccato originale è una conseguenza immediata della natura del peccato d'origine, che il Concilio di Trento chiama « morte dell'anima ». Alla morte quaggiù corrisponde la morte nell'al di là.

La *disparità* delle pene dell'inferno è spiegata dai teologi, con S. Tommaso (De malo q. 5: De poena originalis peccati, a. 2), nel senso che solo la pena negativa della visione beatifica (poena damni), non quella positiva del castigo (poena sensus) corrisponde all'essenza del peccato originale. Se la natura del peccato originale è l'aversione dell'uomo da Dio, la pena non è altro che l'aversione di Dio dall'uomo. Invece l'uomo che ha peccato personalmente deve subire con la pena negativa un castigo positivo (§ 213).

La *sorte dei bambini morti senza battesimo* è stata giudicata nella Chiesa con sempre maggior mitezza. *S. Agostino* è ancora quanto mai severo. Nega, contro i *Pelagiani,* il « luogo intermedio » (vita aeterna) cui essi sostenevano si potesse giungere senza il battesimo. Egli dice semplicemente: « Colui che non è con Cristo è col demonio » (De peccat. merit. 1, 21; Serm. 294, 2; Schwane, op. cit. vol. III, pp. 170-171). Nelle linee essenziali la Chiesa si attiene ancor oggi a questo punto di vista, come lo dimostra la summenzionata definizione del Concilio di Firenze. Già S. Agostino stesso però, che stabilisce per i bambini morti col peccato originale il castigo *completo* dell'inferno, addolcisce questo castigo considerandolo come il più piccolo di tutti (mitissima poena, Enchir. 93). *S. Anselmo,* che pone l'essenza del peccato d'origine nella privazione di giustizia, si riallaccia tuttavia, non senza incoerenza, al pensiero di S. Agostino e ammette una pena positiva. *S. Tommaso, S. Bonaventura,* come pure *Scoto,* optano per la pena puramente negativa. Questa opinione è insegnata attualmente dalla maggioranza dei teologi dal momento che è stata accettata da *Suarez* e *Bellarmino,* i quali hanno influenzato tutta la teologia post-tridentina. Suarez aggiunge anzi che questi bambini non provano alcun dolore o tormento per la privazione della beatitudine, in quanto resteranno sempre, anche il giorno del giudizio finale, in una ignoranza personale di tale privazione. Si può dunque considerare quello stato come uno stato di *felicità naturale* nei limiti entro i quali una felicità sarà realizzata con le forze naturali di cui dispongono. Simile spiegazione basata sulla Scrittura, sui Padri e sulla ragione, è più solida e più consolante dei tentativi più recenti che attribuirebbero a questi bambini una giustificazione e una beatitudine soprannaturale ottenuta dalla preghiera dei genitori (Gaetano, Klee) o con la morte (Schell). La Scolastica primitiva pensava pure alla fede dei genitori (Rolando) o all'intervento di Maria SS.ma, ottenuto dalle preghiere dei genitori. * Il problema dei « bambini morti senza battesimo » è oggi nuovamente discusso negli ambienti teologici. Si veda *E. Boudes,* Réflexions sur la solidarieté des hommes avec le Christ, Nouv. revue théol. 1949, pp. 589-605, ove è pure citata la recente bibliografia in proposito. *

Il limbo. - Si è introdotto l'uso di ammettere per i bambini morti senza peccato un luogo particolare di pena (limbus puerorum). Pio VI, contro i Giansenisti che lo consideravano un errore pelagiano, ne prese la difesa perchè esso non è identico al cielo intermedio (vita aeterna) combattuto da

S. Agostino e dal II Concilio di Milevi (Denz. 1526; 102 e nota 3). Cfr. *Capéran,* Le problème du salut des infidèles, Toulouse 1934, indice, alla voce Limbes.

3. *La perdita dei doni di integrità.* È una conseguenza teologica che i doni dell'integrità, spiegati al § 75, furono perduti, insieme alla santità e alla giustizia cui erano ordinati. Ciò si spiega facilmente se si ammette la teoria tomista, per cui questi doni derivano dalla giustizia primitiva. Ma anche con la teoria scotista si può dare una spiegazione, in quanto che il fine cui questi doni unicamente tendevano era perduto.

4. *La ferita della natura.* a) I *Protestanti* consideravano il decadimento della natura umana, operato dal peccato originale, più come una spoliazione di parti essenziali che come una ferita. In modo particolare affermavano la *perdita della libertà:* all'uomo non sarebbe più rimasta che una certa libertà civile (libertas in civilibus, non in spiritualibus). La concupiscenza avrebbe preso il posto della libertà. Il Concilio di Trento condannò questa teoria (s. 6, can. 5; s. 5, can. 5: libertas a coactione). I *Giansenisti* ammettevano una libertà *esteriore,* ma negavano la libertà interiore (libertas a necessitate) e affermavano, come i Protestanti, il predominio completo della *concupiscenza,* contro cui la natura da sola sarebbe impotente. Anche questa concezione non è conforme al pensiero della Chiesa (Prop. damn. Baii 25-51, Denz. 1025-1051; Jansenii 3, Denz. 1094; Quesneli, Denz. 1388-1390).

b) *La concezione cattolica.* Occorre fare una distinzione. Noi usiamo i termini natura e naturale in un senso *filosofico,* in opposizione a soprannatura e soprannaturale, come abbiamo spiegato al § 74. I Padri ed i Concili invece, quando parlano di natura e di forze naturali del primo uomo, intendono questi termini in un senso complesso, nel *senso storico della rivelazione,* pensano cioè ad Adamo uscito perfetto dalle mani di Dio Creatore. Noi, partendo da un punto di vista più progredito, distinguiamo nello stato primitivo due aspetti essenziali: l'aspetto naturale e l'aspetto soprannaturale. Per i *Padri* queste due nozioni erano ancora fuse in un'unità concreta, su cui essi formulavano un unico giudizio complessivo. Consideravano cioè i doni dello stato originale non come aggiunte ulteriori fatte alla natura, ma piuttosto come perfezioni proprie dell'uomo dal momento della sua creazione, e, perciò, insistevano più sul *possesso* di questi doni che non sulla loro *gratuità.* E ciò si applica soprattutto ai doni designati più tardi come preternaturali. I Padri chiamano questi doni in un senso largo, storico e pratico, doni naturali, non in opposizione alla *soprannatura,* come faranno in seguito i Giansenisti, ma piuttosto in opposizione allo stato *innaturale* che seguì al peccato.

Tenendo presenti queste importanti osservazioni preliminari, si comprenderà facilmente l'evoluzione del pensiero teologico circa la ferita della natura. *S. Agostino* è senza dubbio assai severo sulle debolezze morali introdotte dal peccato. Egli si basa su Rom. 7, 14-24, che intende dapprima dell'uomo decaduto, e in seguito, ma a torto, dell'uomo redento. Lo stato di infelicità descritto in quel testo è conseguenza del peccato. La concupiscenza domina tutto l'uomo, il quale pertanto di fronte ad essa rimane senza forza ed

impotente se non ha la grazia di Dio. È incapace di fare il bene perchè ha perduto l'attitudine naturale che aveva per esso. Ecco il testo così spesso citato e sfruttato dai Protestanti e dai Giansenisti: « Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum (liberum arbitrium) » (Enchir. 30). « Infatti come il suicida si uccide da vivo, ma, sopraggiunta la morte, non può più ridestarsi alla vita, così quando la libertà ha commesso il peccato è stata distrutta dal peccato vittorioso ». Le parole che seguono ci mettono però in guardia da una interpretazione errata: « Perciò è veramente *libero* di fare il bene solo colui che liberato dal peccato, comincia a diventare servo della giustizia, la quale è insieme vera libertà in quanto facilità di fare, e pia servitù in quanto obbedienza alla legge (divina) » (Enchir. 9, 30). S. Agostino dimostra poi come soltanto la Redenzione ci dà la libertà (Giov. 8, 36). Si veda § 126, Lettura.

Citiamo ancora un passo che i cattolici oppongono agli pseudo-agostiniani: « Chi di noi vorrà affermare che, per il peccato del primo uomo, la libera volontà sia andata perduta? Senza dubbio la libertà è stata perduta col peccato, ma la libertà quale esisteva nel *paradiso terrestre*, la libertà di possedere la giustizia completa con l'immortalità; per questo ora la natura umana ha bisogno della grazia » (C. duas ep. Pelag. 1, 2, 5; cfr. *Schwane*, op. cit. III, pp. 171 ss.). S. Agostino distingue dunque tra libertà e libertà. La libertà del bene, quella libertà di un'utilità e di un valore unico, la libertà del paradiso terrestre fu perduta; non fu perduta invece la libertà naturale; ma di questa libertà egli non parla che secondariamente ove si tratti del compimento delle opere di giustizia. Circa i Giansenisti cfr. *Tournely*, De gratia Christi, p. 1, q. 3.

Nello stesso senso di S. Agostino, Papa *Celestino* scrive: « Con il peccato di Adamo tutti gli uomini hanno perduto la capacità naturale (naturalem possibilitatem) e l'innocenza » (Denz. 130; cfr. 132). Anche qui bisogna intendere la possibilità per il bene nel senso della libertà del paradiso terrestre. Proprio in questo senso il *II Concilio di Orange* parla della libertà nel suo decreto conclusivo: « Praedicare debemus et credere quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia divinae misericordiae praevenerit » (Denz. 199; cfr. 195, 174, 188). Si tratta sempre della capacità di fare il vero bene, gradito a Dio, e non delle forze puramente naturali. Perciò il Concilio di Trento non contraddice il II Concilio di Orange quando difende contro i Riformatori la libertà umana (s. 6, can. 5). Qui si tratta della libertà naturale negata da Lutero e non della libertà soprannaturale cui pensavano S. Agostino e il II Concilio di Orange e di cui lo stesso Concilio di Trento parla in un altro punto (s. 6, c. 1 e can. 1). S. Agostino e i suoi discepoli parlano *teologicamente* dell'Adamo *storico*, non di Adamo considerato semplicemente come uomo e in senso *filosofico*.

Il *decadimento della natura* è dunque *relativo* e non *assoluto:* in rapporto allo stato anteriore soprannaturale Adamo è stato « cambiato in peggio », ma non in se stesso, nel suo stato naturale. E l'elemento positivo di questo decadimento, a fianco dell'elemento negativo costituito dalla perdita della libertà (soprannaturale), è la concupi-

scenza che si trova dovunque, ma domina là dove non agisce l'amore di Dio, conseguentemente in tutti coloro che non sono stati rigenerati dalla penitenza e dal sacramento del battesimo.

È vero che S. Agostino traccia un quadro assai oscuro descrivendo le devastazioni della concupiscenza, che egli rappresenta come forza malvagia, la quale non può essere stata voluta da Dio fin dall'inizio. Certo, per lui essa non è certamente naturale nel senso che sia un bene della creazione come pensavano i pelagiani; tuttavia egli stesso distingue già tra concupiscenza e concupiscenza. Essa è peccato in quelli che non sono giustificati, perchè è una causa sempre attiva di peccato; invece nei giustificati non è affatto un peccato, pur conservando il suo *carattere* di pena e pur essendo lasciata permanere per la lotta (conflictus ad agonem relictus est).

S. Tommaso (S. th. I-II, 85, 3), parlando della vulnerazione della natura, ammise, conformemente alle quattro potenze principali dell'anima, una quadruplice ferita: dell'*intelligenza* (ignorantia), della *volontà* (malitia), dell'*appetito irascibile* (infirmitas) e dell'*appetito concupiscibile* (concupiscentia); cfr. *Salmant.*, De grat. d. 2, dub. 1, § 2, secondo i quali la « ferita della volontà » è più grave che la « ferita dell'intelligenza ». Nonostante qualsiasi « vulneratio », S. Tommaso sostiene la seguente tesi: « Ea quae sunt *naturalia*, homini neque subtrahuntur neque dantur per peccatum » (S. th. I, 98, 2).

La *teologia post-tridentina,* dovendo combattere l'esagerazione protestante e giansenista della concupiscenza, fu portata insensibilmente a giudicarla con più mitezza. La concupiscenza fu considerata e viene ancora considerata più come una manifestazione naturale che non come una conseguenza del peccato. Quindi essa è sempre esistita, è un prodotto della creazione, un bene di natura. Nello stato di giustizia originale i suoi movimenti cattivi erano tenuti a freno dal dono dell'integrità che non le permetteva di arrivare alla colpa; dopo la perdita di questo dono, invece, essa compie le sue devastazioni. Anche qui, dunque, si considera la vulnerazione non tanto come una ferita propriamente detta ed assoluta, quanto come una ferita relativa: la natura non è ferita in se stessa, ma in rapporto allo stato ideale del paradiso terrestre (naturalia manserunt post peccatum integra). Secondo un celebre paragone di *S. R. Bellarmino,* tra lo stato di natura decaduta e quello di natura pura non intercorre altra differenza di quella che passa tra un uomo spogliato dei suoi vestiti ed un uomo semplicemente nudo, tra un ricco caduto in povertà ed un povero che non ha perduto nulla.

Non si può negare che, in codesta spiegazione post-tridentina dell'antico assioma della Scolastica (vulneratus in naturalibus), ci si sia scostati alquanto dall'antica concezione. Ma bisogna ricordare che S. Agostino e la Chiesa antica si ponevano da un punto di vista fortemente polemico, e che l'abuso che gli pseudo-agostiniani fecero delle dichiarazioni agostiniane ed ecclesiastiche emesse durante la polemica pelagiana, rese necessaria una correzione. Anche i teologi post-tridentini dichiarano che la concupiscenza *viene* dal peccato, ma spiegano che essa, in quanto forza naturale ordinata, procede dalla creazione. I suoi movimenti cattivi erano tenuti a freno, nel paradiso terrestre, dal « donum integritatis ». Con la caduta l'uomo perse questo dono ed allora le forze naturali, capaci di per se stesse dei peggiori eccessi, ruppero la diga

dell'ordine, come un torrente straripato. In questo senso soltanto si dice che la concupiscenza procede dal peccato.

Per quanto tutti i *teologi cattolici* insegnino oggi, conformemente al Concilio di Trento, che l'uomo non ha perduto, col peccato originale, nè la sua libertà nè alcuna altra parte essenziale della sua natura, tuttavia non tutti presentano alla stessa stregua il decadimento della natura. Alcuni affermano un indebolimento intrinseco alle stesse forze *spirituali,* altri un indebolimento *estrinseco* a motivo del rallentamento delle forze vitali; altri ancora, come Suarez, non ammettono nè l'uno nè l'altro indebolimento. Secondo le prime due opinioni, l'uomo dopo il peccato si distingue dall'uomo prima del peccato come un malato da un uomo sano, mentre, secondo l'ultima opinione, se ne distingue come un uomo denudato da un uomo semplicemente nudo. La differenza dipende dai princìpi delle due scuole dei Tomisti e dei Molinisti.

Conclusione: la condizione umana

Il peccato originale rientra nel problema del *male nel mondo* e solleva le stesse difficoltà. Volendo tentarne una giustificazione basterà ricordare qui alcuni suoi aspetti.

1. Benchè il peccato originale sia un mistero impenetrabile, tuttavia questo dogma corrisponde alla nostra esperienza personale ed all'esperienza umana generale. Con *Pascal* e *Newmann* noi sentiamo che la nostra natura non è più in armonia con i disegni primitivi di Dio, benchè ci sia impossibile dimostrare che la causa di tale rottura d'armonia sia il peccato di un primo uomo commesso migliaia di anni fa. Trasciniamo la nostra vita nel peccato, nella miseria e nel tormento, ma possediamo la disposizione ed il desiderio indistruttibile di una condizione ideale e migliore di quella che ci è toccata. Su questa terra non possiamo « nè sopprimere questo desiderio nè realizzarlo. Ne risulta che noi eravamo fatti per la verità e la felicità, ma che questo fine ci è stato tolto. Ci è rimasto soltanto il desiderio, come castigo e come un segno che ci fa vedere da quale altezza siamo caduti » (*Laros,* Glaubensproblem bei Pascal, 1918, pp. 166 ss.). Ogni uomo porta in se stesso qualche cosa che, riflettendo bene, non può essere concepita corrispondente alla natura ideale, come « umana » nel senso pieno della parola. Dovunque l'uomo si trova in condizioni di civiltà si affanna per ridurre ed eliminare questi difetti innati mediante l'istruzione, l'educazione, la cultura e le leggi.

2. Il *pudore* dice, anche ai meno civili e ai più innocenti, che c'è qualcosa nell'uomo che non dovrebbe esserci. Il fanatismo moderno per « l'incorruttibilità della razza », per la « purezza della natura » e la necessità di « vivere la propria vita », per il « ritorno al paradiso terrestre », da realizzarsi anche solo con il cambiamento di certe strutture economiche, era sconosciuto persino all'antico mondo pagano. A meno che tale infatuazione non sia una miserabile ipocrisia, essa misconosce in modo incomprensibile la vera natura umana, che, nel suo stato primitivo ma inalterato, si ribella contro un tale giudizio. In ogni caso, questo misconoscimento del peccato originale è l'errore più grave del nostro tempo; * nell'educazione e nella stessa organizzazione

della vita civile porta alle più dannose illusioni e alle più amare delusioni. L'uomo reale è un uomo decaduto, un uomo peccatore in cui la colpa ha introdotto uno squilibrio profondo ed universale. Perciò saranno vani gli sforzi di coloro che vogliono spiegare l'uomo a se stesso od imporgli regole di vita senza tener conto di questo dato primordiale. Impossibile parlare dell'amore o della famiglia, della vita sociale, del lavoro o della proprietà, della pace o della guerra senza far intervenire il peccato e le sue conseguenze. *

3. Il peccato originale non può essere conosciuto adeguatamente se non mediante la fede, la quale nello stesso tempo ci dà i mezzi più efficaci per trionfare su di esso: la preghiera, i sacramenti, la vigilanza.

4. Dio deve all'uomo solo la natura, non la soprannatura. Se l'uomo viene al mondo senza di essa è certo una grande privazione che non è voluta da Dio, ma che egli d'altra parte non è tenuto ad impedire.

5. La propagazione del peccato originale è avvolta dall'oscurità più profonda. Si può tuttavia rispondere che se l'uomo, senza sua colpa, è diventato peccatore in Adamo, altrettanto facilmente, con un aiuto gratuito, diviene giusto in Cristo.

6. Gli ultimi enigmi del peccato originale, come del peccato in genere, saranno risolti soltanto dal giusto giudizio di Dio.

7. Nella potenza del peccato che ci è innata si trova anche per noi l'arena del combattimento, l'occasione della vittoria, la scuola dei santi. Senza lotta non c'è vittoria. « Infelice che io sono! Chi mi libererà da questo corpo di morte? La grazia di Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore » (Rom. 7, 24-25).

8. In questo modo si completa il pensiero di Pascal, di una aspirazione verso una felicità più elevata, in quanto questa aspirazione diviene la *guida* sulla strada che ci riconduce a Dio. La fede cattolica si tiene ad uguale distanza da due estremi: la totale bontà dell'uomo e la sua totale corruzione, e dirige i nostri sforzi verso il fine ultimo che non abbiamo perso, nonostante il peccato originale. In questo senso S. Agostino ha potuto scrivere: « Mi sento preso dal brivido e dall'ardore: *abbrividisco* in quanto sono dissimile da Dio, *ardo* in quanto ne sono simile », e perciò « *inquietum est cor nostrum* donec requiescat in te », fino a quando questo dissidio nella nostra natura non sia placato nella grazia e nell'unione con Dio (Conf. 11, 9 e 1, 1). Allora soltanto conosceremo la vera soluzione del problema, non qui sulla terra.

ENCICLICA "HUMANI GENERIS"

Data l'importanza di questa enciclica per la teologia, credo cosa utile riportarla qui, alla fine del primo volume, poichè concerne soprattutto la materia ivi trattata. Vi ho aggiunto alcuni sottotitoli per renderne più agevole la lettura.

B. N.

LETTERA ENCICLICA

“HUMANI GENERIS”

***Introduzione.* - Errori dottrinali fuori della Chiesa e loro ripercussione negli ambienti cattolici**

1. *Perchè vi furono sempre errori fuori della Chiesa.*

I dissensi e gli errori degli uomini, in materia religiosa e morale, per tutti gli onesti, soprattutto per i sinceri e fedeli figli della Chiesa, sono sempre stati origine e causa di fortissimo dolore, ma specialmente oggi, quando vediamo come da ogni parte vengano offesi gli stessi principii della cultura cristiana.

Veramente non c'è da meravigliarsi, se fuori dell'ovile di Cristo sempre vi sono stati questi dissensi ed errori. Infatti, benchè la ragione umana, assolutamente parlando, con le sue forze e con la sua luce naturale possa effettivamente arrivare alla conoscenza, vera e certa, di Dio unico e personale, che con la sua Provvidenza sostiene e governa il mondo, ed anche alla conoscenza della legge naturale, impressa dal Creatore nelle nostre anime, tuttavia non pochi sono gli ostacoli che impediscono alla nostra ragione di servirsi con efficacia e con frutto di questo suo naturale potere. Poichè le verità che riguardano Dio e le relazioni tra gli uomini e Dio trascendono del tutto l'ordine delle cose sensibili; quando poi si fanno entrare nella pratica della vita e la informano, allora richiedono sacrificio ed abnegazione.

Nel raggiungere tali verità, l'intelletto umano incontra degli ostacoli sia a causa dei sensi e della fantasia, sia per le cattive passioni provenienti dal peccato originale. Per cui avviene che gli uomini in queste cose volentieri si persuadono che sia falso, o almeno dubbio, ciò che essi *non vogliono* che sia vero! Per questi motivi si deve dire che la Rivelazione divina è moralmente necessaria affinchè quelle verità, che in materia religiosa e morale non sono per sè irraggiungibili, nelle presenti condizioni dell'uman genere si possano da tutti conoscere con facilità, con ferma certezza e senza alcun errore (1).

Che anzi la mente umana qualche volta può trovare difficoltà anche nel formarsi un giudizio certo di *credibilità* circa la fede cattolica, benchè da Dio siano stati disposti tanti e mirabili segni esterni, per cui anche con la sola luce naturale della ragione si può provare con certezza l'origine divina

(1) Conc. Vat. D. B. 1876, Cost. *De fide cath.* cap. 2, *De revelatione.*

della religione cristiana. L'uomo infatti, sia perchè guidato da pregiudizi, sia perchè istigato da passioni e da cattiva volontà, non solo può negare l'evidenza palese dei segni esterni, ma anche resistere alle ispirazioni che Dio infonde nelle nostre anime.

2. *Errori dottrinali contemporanei.*

Chiunque osservi nel mondo odierno coloro che sono fuori dell'ovile di Cristo, facilmente potrà vedere le principali vie per le quali i dotti si sono incamminati. Alcuni infatti, senza prudenza e discernimento, ammettono e fanno valere per origine di tutte le cose, il *sistema evoluzionistico,* pur non essendo esso indiscutibilmente provato nel campo stesso delle scienze naturali, e con temerarietà segnano l'ipotesi *monistica* e *panteistica* dell'universo soggetto a continua evoluzione. Di questa ipotesi volentieri si servono i fautori del comunismo per farsi difensori e propagandisti del loro materialismo dialettico e togliere dalle menti ogni nozione di Dio.

Le false affermazioni di siffatto evoluzionismo, per cui viene ripudiato quanto vi è di assoluto, fermo ed immutabile, hanno preparato la strada alle aberrazioni di una nuova filosofia che, facendo concorrenza all'*idealismo,* all'*immanentismo* e al *pragmatismo,* ha preso il nome di « *esistenzialismo* », perchè, ripudiate le essenze immutabili delle cose, si preoccupa solo della « esistenza » dei singoli individui.

Si aggiunge a ciò un falso « *storicismo* » che si attiene solo agli eventi della vita umana e rovina le fondamenta di qualsiasi verità e legge assoluta sia nel campo della filosofia, sia in quello dei dogmi cristiani.

In tanta confusione di opinioni, Ci reca un po' di consolazione il vedere coloro, che una volta erano stati educati nei principi del razionalismo, ritornare oggi, non di rado, alle sorgenti della verità rivelata, e riconoscere e professare la Parola di Dio, conservata nella S. Scrittura, come fondamento della Teologia. Nello stesso tempo però reca dispiacere il fatto che non pochi di essi, quanto più fermamente aderiscono alla parola di Dio, tanto più diminuiscono il valore della ragione umana, e quanto più volentieri innalzano l'autorità di Dio Rivelatore, tanto più aspramente disprezzano il Magistero della Chiesa, istituito da Cristo Signore per custodire ed interpretare le verità rivelate da Dio. Questo disprezzo non solo è in aperta contraddizione con la S. Scrittura, ma si manifesta falso anche con la stessa esperienza. Poichè frequentemente gli stessi « dissidenti » si lamentano in pubblico della discordia che regna fra di loro nel campo dogmatico, cosicchè, pur senza volerlo, riconoscono la necessità di un vivo Magistero.

3. *Ripercussione di tali errori negli ambienti cattolici.*

Ora queste tendenze, che più o meno deviano dalla retta strada, non possono essere ignorate o trascurate dai filosofi e dai teologi cattolici, che hanno il grave compito di difendere le verità divine ed umane e di farle penetrare nelle menti degli uomini.

Anzi, essi devono conoscere bene queste opinioni, sia perchè le malattie non si possono curare se prima non sono bene conosciute, sia perchè qualche

volta nelle stesse false affermazioni si nasconde un po' di verità, sia infine, perchè gli stessi errori spingono la mente nostra a investigare e a scrutare con più diligenza alcune verità sia filosofiche sia teologiche.

Che se i nostri cultori di filosofia e di teologia da queste dottrine, esaminate con cautela, cercassero solo di cogliere i detti frutti, non vi sarebbe motivo perchè il Magistero della Chiesa avesse a interloquire. Ma, benchè Noi sappiamo bene che gli insegnanti e dotti cattolici in genere si guardano da tali errori, è noto però che non mancano nemmeno oggi, come ai tempi apostolici, coloro che, amanti più del conveniente delle novità e timorosi di essere ritenuti ignoranti delle scoperte fatte dalla scienza in quest'epoca di progresso, cercano di sottrarsi alla direzione del sacro Magistero e perciò sono nel pericolo di allontanarsi insensibilmente dalle verità rivelate e di trarre in errore anche gli altri.

Si nota poi un altro pericolo, e tanto più grave, perchè si copre maggiormente con l'apparenza della virtù. Molti, deplorando la discordia e la confusione che regna nelle menti umane, sono mossi da uno zelo imprudente e spinti da uno slancio e da un grande desiderio di rompere i confini con cui sono fra loro divisi i buoni e gli onesti; essi perciò, abbracciano un genere di « irenismo », che, omesse le questioni che dividono gli uomini, non cerca solamente di ricacciare, con unità di forze, l'irrompente ateismo, ma anche di conciliare le opposte posizioni nel campo stesso dogmatico. E come un tempo vi furono coloro che si domandavano se l'apologetica tradizionale della Chiesa costituisse più un ostacolo che un aiuto per guadagnare le anime a Cristo, così oggi non mancano coloro che osano arrivare fino al punto di proporre seriamente la questione, se la teologia e il suo metodo, come sono in uso nelle scuole con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica, non solo debbano essere perfezionate, ma anche completamente riformate, affinchè si possa propagare con più efficacia il regno di Cristo in tutto il mondo, fra gli uomini di qualsiasi cultura o di qualsiasi opinione religiosa.

Che se essi non avessero altro intento che quello di rendere, con qualche innovazione, la scienza ecclesiastica e il suo metodo più adatti alle odierne condizioni e necessità, non ci sarebbe quasi motivo di temere; ma, invece, alcuni infuocati da un imprudente « irenismo », sembrano ritenere un ostacolo al ristabilimento dell'unità fraterna, quanto si fonda sulle leggi e sui principi stessi dati da Cristo e sulle istituzioni da Lui fondate, o quanto costituisce la difesa e il sostegno dell'integrità della fede, crollate le quali, tutto viene sì unificato, ma soltanto nella comune rovina.

Queste opinioni, provenienti da deplorevole desiderio di novità o anche da lodevoli motivi, non sempre vengono proposte con la medesima gradazione, con la medesima chiarezza o con i medesimi termini, nè sempre i sostenitori di esse sono pienamente d'accordo fra di loro; infatti ciò che viene oggi insegnato da qualcuno più copertamente con alcune cautele e distinzioni, domani da altri, più audaci, viene proposto pubblicamente e senza limitazioni, con danno di molti, specialmente del giovane clero, e con detrimento dell'autorità ecclesiastica. Che se di solito si usa più cautela nelle pubblicazioni stampate, di questi argomenti si tratta con maggiore libertà negli opuscoli distribuiti in privato, nelle lezioni dattilografate e nelle adunanze. Queste opinioni non vengono divulgate solo fra i membri del

clero secolare e regolare, nei seminari e negli istituti religiosi, ma anche fra i laici, specialmente fra quelli che si dedicano all'educazione e all'istruzione della gioventù.

Parte I. - **Le nuove tendenze in Teologia**

1. *Il pericolo del relativismo dogmatico.*

Per quanto riguarda la Teologia, certuni intendono ridurre al massimo il significato dei dogmi; liberare lo stesso dogma dal modo di esprimersi, già da tempo usato nella Chiesa, e dai concetti filosofici in vigore presso i dottori cattolici, per ritornare nell'esporre la dottrina cattolica, alle espressioni usate dalla S. Scrittura e dai Ss. Padri. Essi così sperano che il dogma, spogliato degli elementi estrinseci, come essi dicono, alla divina rivelazione, possa venire con frutto paragonato alle opinioni dogmatiche di coloro che sono separati dalla Chiesa, e in questo modo si possa pian piano arrivare all'assimilazione del dogma cattolico con le opinioni dei dissidenti. Inoltre, ridotta in tali condizioni la dottrina cattolica, essi pensano di aprire così la via attraverso la quale arrivare, dando soddisfazione alle odierne necessità, a poter esprimere i dogmi con le categorie della filosofia odierna, sia dell'immanentismo, sia dell'idealismo, sia dell'esistenzialismo o di qualsiasi altro sistema. E perciò taluni, più audaci, sostengono che ciò possa, anzi debba farsi, perchè i misteri della fede, essi affermano, non possono mai esprimersi con concetti adeguatamente veri, ma solo con concetti approssimativi e sempre mutevoli, coi quali la verità viene in un certo qual modo manifestata, ma necessariamente anche deformata. Perciò essi ritengono non assurdo, ma del tutto necessario, che la teologia, in conformità ai vari sistemi filosofici, di cui essa nel corso dei tempi si serve come strumenti, sostituisca nuovi concetti agli antichi; cosicchè in modi diversi, e sotto certi aspetti anche opposti, ma — come essi dicono — equivalenti, esponga al modo umano le medesime verità divine. Aggiungono poi, che la storia dei dogmi consiste nell'esporre le varie forme di cui si è rivestita successivamente la verità rivelata, secondo le diverse dottrine e le diverse opinioni che sono sorte nel corso dei secoli.

Da quanto abbiamo detto è chiaro che queste tendenze non solo conducono al *relativismo dogmatico,* ma di fatto già lo contengono; questo relativismo poi è fin troppo favorito dal disprezzo verso la dottrina tradizionale e verso i termini con cui essa si esprime. Tutti sanno che le espressioni di tali concetti, usate sia nelle scuole sia nel Magistero della Chiesa, possono venir migliorate e perfezionate; è inoltre noto che la Chiesa non è stata sempre costante nell'uso di quelle medesime parole. È chiaro pure che la Chiesa non può essere legata ad un qualunque effimero sistema filosofico; ma quelle nozioni e quei termini, che con generale consenso furono composti attraverso parecchi secoli dai dottori per arrivare a qualche conoscenza e comprensione del dogma, senza dubbio non poggiano su di un fondamento così caduco. Si appoggiano invece a principii e nozioni dedotte da una vera conoscenza del creato; e nel dedurre queste conoscenze, la verità rivelata, come una stella, ha illuminato, per mezzo della Chiesa,

la mente umana. Perciò non c'è da meravigliarsi se qualcuna di queste nozioni non solo sia stata adoperata in Concilii Ecumenici, ma vi abbia ricevuto tale sanzione per cui non ci è lecito allontanarcene.

Per tali ragioni, è massima imprudenza il trascurare o respingere o privare del loro valore i concetti e le espressioni che da persone di non comune ingegno e santità, sotto la vigilanza del sacro Magistero e non senza illuminazione e guida dello Spirito Santo, sono state più volte con lavoro secolare trovate e perfezionate per esprimere sempre più accuratamente le verità della fede, e sostituirvi delle nozioni ipotetiche e delle espressioni fluttuanti e vaghe della nuova filosofia, le quali, a somiglianza dell'erba dei campi, oggi vi sono e domani seccano; a questo modo si rende lo stesso dogma simile ad una canna agitata dal vento. Il disprezzo delle parole e delle nozioni usate dai teologi scolastici, di per sè, conduce all'indebolimento della teologia speculativa, che essi ritengono priva di una reale certezza perchè si fonda sulle ragioni teologiche.

2. *Misconoscenza del compito del magistero della Chiesa.*

Pur troppo questi amatori delle novità facilmente passano dal disprezzo della teologia scolastica alla noncuranza e allo spregio verso lo stesso Magistero della Chiesa che ha dato, con la sua autorità, una così notevole approvazione a quella teologia. Questo Magistero viene da costoro fatto apparire come un impedimento al progresso e un ostacolo per la scienza; da alcuni acattolici poi, esso viene considerato come un freno, ormai ingiusto, con cui alcuni teologi più colti verrebbero trattenuti dal rinnovare la loro scienza. E benchè questo sacro Magistero debba essere per qualsiasi teologo, in materia di fede e di costumi, la norma prossima e universale di verità (in quanto ad esso Cristo Signore ha affidato il deposito della fede — cioè la S. Scrittura e la Tradizione divina — per essere custodito, difeso ed interpretato), tuttavia viene alle volte ignorato, come se non esistesse, il dovere che hanno i fedeli di rifuggire pure da quegli errori che in maggiore o minore misura s'avvicinano all'eresia, e quindi «di osservare anche le costituzioni e i decreti, con cui queste false opinioni vengono dalla Santa Sede proscritte e proibite» (2). Quanto viene esposto nelle Encicliche dei Sommi Pontefici circa il carattere e la costituzione della Chiesa, viene da certuni, di proposito ed abitualmente, trascurato con lo scopo di far prevalere un concetto vago che essi dicono preso dagli antichi Padri, specialmente Greci. I Pontefici infatti — essi vanno dicendo — non intendono dare un giudizio sulle questioni che sono oggetto di disputa tra i teologi: è quindi necessario ritornare alle fonti primitive, e con gli scritti degli antichi si devono spiegare le costituzioni e i decreti del Magistero.

Queste affermazioni vengono fatte forse con eleganza di stile; però esse non mancano di falsità. Infatti è vero che generalmente i Pontefici lasciano liberi i teologi in quelle questioni che, in vario senso, sono soggette a discussioni fra i dotti di miglior fama; però la storia insegna che parecchie

(2) C. J. C. can. 1324; cfr. Conc. Vat. D. B. 1820, Cost. *De fide cath.* cap. 4, *De fide et ratione, post canones.*

questioni che prima erano oggetto di libera disputa, in seguito non possono più essere discusse.

Nè si deve ritenere che gli insegnamenti delle Encicliche non richiedano, per sè, il nostro assenso, col pretesto che i Pontefici non vi esercitano il potere del loro Magistero Supremo.

Infatti questi insegnamenti sono del Magistero ordinario, di cui valgono pure le parole: « Chi ascolta voi, ascolta me » (3); e per lo più, quanto viene proposto e inculcato nelle Encicliche, è già, per altre ragioni, patrimonio della dottrina cattolica. Che se, poi, i Sommi Pontefici nei loro atti emanano di proposito una sentenza in materia finora controversa, è evidente per tutti che tale questione, secondo l'intenzione e la volontà degli stessi Pontefici, non può più costituire oggetto di libera discussione fra i teologi.

È vero pure che i teologi devono sempre ritornare alle fonti della Rivelazione divina: è infatti loro compito indicare come gli insegnamenti del vivo Magistero « si trovino sia esplicitamente sia implicitamente » (4) nella S. Scrittura e nella divina Tradizione. Inoltre si aggiunga che ambedue le fonti della Rivelazione contengono tali e tanti tesori di verità da non potersi mai, di fatto, esaurire. Per cui le scienze sacre con lo studio delle sacre fonti ringiovaniscono sempre; mentre, al contrario, diventa sterile, come sappiamo dall'esperienza, la speculazione che trascura la ricerca del sacro deposito. Ma per questo motivo, la teologia, anche quella positiva, non può essere equiparata ad una scienza solamente storica. Poichè Dio insieme a queste sacre fonti ha dato alla sua Chiesa il vivo Magistero, anche per illustrare e svolgere quelle verità che sono contenute nel deposito della fede soltanto oscuramente e come implicitamente. E il Divin Redentore non ha affidato questo deposito, per l'autentica interpretazione, nè ai singoli fedeli, nè agli stessi teologi, ma solo al Magistero della Chiesa. Se poi la Chiesa esercita questo suo officio (come nel corso dei secoli è spesso avvenuto) con l'esercizio sia ordinario che straordinario di esso, è evidente che è del tutto falso il metodo con cui si vorrebbero spiegare le cose chiare con quelle oscure; che anzi è necessario che tutti seguano l'ordine inverso. Perciò il Nostro Predecessore, di imp. mem., Pio IX, mentre insegnava che è compito nobilissimo della teologia quello di mostrare come una dottrina definita dalla Chiesa è contenuta nelle fonti, non senza grave motivo aggiungeva le seguenti parole: « in quello stesso senso, con cui è stata definita dalla Chiesa ».

3. *Errori circa l'interpretazione della Sacra Scrittura.*

Ritorniamo ora alle teorie nuove, di cui abbiamo parlato prima: da alcuni vengono proposte o istillate nella mente diverse opinioni che sminuiscono l'autorità divina della S. Scrittura. Con audacia alcuni pervertono il senso delle parole del Concilio Vaticano, con cui si definisce che Dio è l'autore della S. Scrittura; e rinnovano la sentenza, già più volte condannata, secondo cui l'inerranza della S. Scrittura si estenderebbe soltanto a ciò che riguarda Dio stesso o la religione e la morale. Anzi falsamente parlano di un senso u-

(3) Luc. 10, 16.
(4) Pius IX, *Inter gravissimas*, 28 ottobre 1870, *Acta*, vol. I, p. 260.

mano della Bibbia, sotto il quale sarebbe nascosto il senso divino, che è, come essi dichiarano, il solo infallibile. Nell'interpretazione della S. Scrittura essi non vogliono tener conto dell'analogia della fede e della tradizione della Chiesa; di modo che la dottrina dei Santi Padri e del S. Magistero dovrebbe essere misurata con quella della S. Scrittura, spiegata, però, dagli esegeti in modo puramente umano; e non piuttosto la S. Scrittura esposta secondo la mente della Chiesa, che da Cristo Signore è stata costituita custode e interprete di tutto il deposito delle verità rivelate.

Inoltre il senso letterale della S. Scrittura e la sua spiegazione elaborata sotto la vigilanza della Chiesa, da tali e tanti esegeti, dovrebbe, secondo le loro false opinioni, cedere il posto ad una nuova esegesi, chiamata simbolica e spirituale; e secondo questa esegesi i libri del Vecchio Testamento, che oggi nella Chiesa sono una fonte chiusa e nascosta, verrebbero finalmente aperti a tutti. In questo modo — essi affermano — svaniscono tutte le difficoltà cui vanno incontro soltanto coloro che si attengono al senso letterale delle Scritture.

Tutti vedono quanto tutte queste opinioni si allontanano dai principi e dalle norme ermeneutiche giustamente stabilite dai Nostri Predecessori di fel. mem. Leone XIII nell'Enciclica *Providentissimus* e da Benedetto XV nell'Enciclica *Spiritus Paraclitus,* come pure da Noi stessi nell'Enciclica *Divino afflante Spiritu.*

4. *Errori teologici particolari.*

Non deve poi recare meraviglia che tali novità in quasi tutte le parti della teologia abbiano prodotto i loro velenosi frutti. Si mette in dubbio che la ragione umana, senza l'aiuto della divina Rivelazione e della grazia, possa dimostrare con argomenti dedotti dalle cose create, l'esistenza di un Dio personale; si afferma che il mondo non ha avuto inizio e che la creazione del mondo è necessaria, perchè procede dalla necessaria liberalità del divino amore; così pure si afferma che Dio non ha prescienza eterna ed infallibile delle libere azioni dell'uomo: tutte opinioni contrarie alle dichiarazioni del Concilio Vaticano (5).

Da alcuni poi si mette in discussione se gli angeli siano persone; e se vi sia una differenza essenziale fra la materia e lo spirito. Altri poi snaturano il concetto della gratuità dell'ordine soprannaturale, quando sostengono che Dio non può creare esseri intelligenti senza ordinarli e chiamarli alla visione beatifica. Nè basta; poichè, messe da parte le definizioni del Concilio di Trento, viene distrutto il vero concetto di peccato originale e insieme quello di peccato in genere, in quanto offesa di Dio, come pure quello di soddisfazione data per noi da Cristo. Nè mancano coloro che sostengono che la dottrina della transustanziazione, in quanto fondata su di un concetto antiquato di sostanza, deve essere corretta in modo da ridurre la presenza reale di Cristo nell'Eucarestia ad un simbolismo per cui le specie consacrate non sarebbero altro che segni efficaci della presenza di Cristo e della sua intima unione nel Corpo mistico con i membri fedeli.

Certuni non si ritengono legati alla dottrina che Noi abbiamo esposta

(5) Cfr. Conc. Vat. Cost. *De Fide cath.* cap. I, *De Deo rerum omnium creatore.*

in una Nostra Enciclica e che è fondata sulle fonti della Rivelazione, secondo cui il Corpo mistico di Cristo e la Chiesa cattolica romana sono una sola identica cosa (6). Alcuni riducono ad una vana formula la necessità di appartenere alla vera Chiesa per ottenere l'eterna salute. Altri infine non ammettono il carattere razionale dei segni di credibilità della fede cristiana.

È noto che questi errori, ed altri del genere, serpeggiano in mezzo ad alcuni Nostri figli, tratti in inganno da uno zelo imprudente o da una scienza di falso conio; e a questi figli siamo costretti a ripetere, con animo addolorato, verità notissime ed errori manifesti, indicando loro con ansietà i pericoli dell'errore.

Parte II. - Le nuove tendenze in campo filosofico

1. *Ragione naturale e principii essenziali della filosofia.*

Tutti sanno quanto la Chiesa apprezzi il valore della ragione umana, alla quale spetta il compito di dimostrare con certezza la esistenza di un solo Dio personale, di dimostrare invincibilmente per mezzo dei segni divini i fondamenti della stessa fede cristiana; di porre inoltre rettamente in luce la legge che il Creatore ha impressa nelle anime degli uomini; ed infine il compito di raggiungere una conoscenza limitata, ma utilissima dei misteri (7).

Ma questo compito potrà essere assolto convenientemente e con sicurezza, se la ragione sarà debitamente coltivata; se cioè essa verrà nutrita di quella sana filosofia, che è come un patrimonio ereditato dalle precedenti età cristiane e che possiede una più alta autorità, perchè lo stesso Magistero della Chiesa ha messo al confronto con la stessa verità rivelata i suoi principi e le sue principali asserzioni, messe in luce e fissate lentamente attraverso i tempi da uomini di grande ingegno. Questa stessa filosofia, confermata e comunemente ammessa dalla Chiesa, difende il genuino valore della cognizione umana, gli incrollabili principi della metafisica — cioè di ragion sufficiente, di causalità e di finalità — ed infine sostiene che si può raggiungere la verità certa ed immutabile.

In questa filosofia vi sono certamente parecchie cose che non riguardano la fede e i costumi, nè direttamente nè indirettamente e che, perciò la Chiesa lascia alla libera discussione dei competenti in materia; ma non vi è la medesima libertà riguardo a parecchi altri, specialmente riguardo ai principii ed alle principali asserzioni, di cui già parlammo. Anche in tali questioni essenziali, si può dare alla filosofia una veste più conveniente e più ricca; si può rafforzare la stessa filosofia con espressioni più efficaci, spogliarla di certi mezzi scolastici meno adatti, arricchirla anche — però con prudenza — di certi elementi che sono frutto del progressivo lavoro della mente umana; però non si deve mai sovvertirla o contaminarla con falsi principii, nè stimarla solo come un grande monumento sì, ma archeologico. Infatti la verità ed ogni sua manifestazione filosofica non possono essere soggette a quotidiani mutamenti, specialmente trattan-

(6) Cfr. Lett. Enc. *Mystici Corporis Christi*, A. A. S. vol. XXXV, 1943, p. 193 sg.
(7) Cfr. Conc. Vat. D. B. 1796.

dosi dei principii per sè noti della ragione umana o di quelle asserzioni che poggiano tanto sulla sapienza dei secoli quanto sul consenso e sul fondamento anche della Rivelazione divina. Qualsiasi verità la mente umana con sincera ricerca ha potuto scoprire, non può essere in contrasto con la verità già acquisita; perchè Dio, somma Verità, ha creato e regge l'intelletto umano non affinchè alle verità rettamente acquisite ogni giorno esso ne contrapponga delle nuove; ma affinchè, rimossi gli errori che eventualmente vi si fossero insinuati, aggiunga verità a verità nel medesimo ordine e con la medesima organicità con cui vediamo costituita la natura stessa delle cose, da cui la verità si attinge. Per tale ragione il cristiano, sia egli filosofo o sia teologo, non abbraccia con precipitazione e leggerezza tutte le novità che ogni giorno vengono escogitate, ma le deve esaminare con la massima diligenza e le deve porre su di una giusta bilancia per non perdere la verità già conquistata o corromperla, certamente con pericolo e danno della fede stessa.

2. *Rispetto della filosofia scolastica.*

Se si considera bene quanto sopra è stato esposto, facilmente apparirà chiaro il motivo per cui la Chiesa esige che i futuri Sacerdoti siano istruiti nelle scienze filosofiche « secondo il metodo, la dottrina e i principi del Dottor Angelico » (8), giacchè, come ben sappiamo dall'esperienza di parecchi secoli, il metodo dell'Aquinate si distingue per singolare superiorità tanto nell'ammaestrare gli alunni quanto nella ricerca della verità; la sua dottrina poi è in armonia con la Rivelazione divina ed è molto efficace per mettere al sicuro i fondamenti della fede come pure per cogliere con utilità e sicurezza i frutti di un sano progresso (9).

Perciò è quanto mai da deplorarsi che oggi la filosofia, confermata ed ammessa dalla Chiesa, sia oggetto di disprezzo da parte di certuni talchè essi, con imprudenza, la dichiarano antiquata per la forma e razionalistica per il processo di pensiero. Vanno dicendo che questa nostra filosofia difende erroneamente l'opinione che si possa dare una metafisica vera in modo assoluto; mentre al contrario, essi sostengono che le verità, specialmente quelle trascendenti, non possono venire espresse più convenientemente che per mezzo di dottrine disparate che si completano tra loro, benchè siano in certo modo l'una all'altra opposte. Perciò la filosofia scolastica con la sua lucida esposizione e soluzione delle questioni, con la sua accurata determinazione dei concetti e le sue chiare distinzioni, può essere utile — essi concedono — come preparazione allo studio della teologia scolastica, molto bene adattata alla mentalità degli uomini medioevali; ma non può darci — aggiungono — un metodo ed un indirizzo filosofico che risponda alle necessità della nostra cultura moderna. Oppongono, inoltre, che la filosofia perenne non è che la filosofia delle essenze immutabili, ma la mentalità moderna deve interessarsi della « esistenza » dei singoli individui e della vita sempre in divenire. Però, mentre disprezzano questa filosofia, esaltano le altre, sia antiche sia recenti, di popoli sia orientali sia occidentali, in modo che sembrano voler insinuare che tutte le filosofie o opinioni, con l'aggiunta — se necessario — di qualche cor-

(8) C. J. C. can. 1366, 2.
(9) A. A. S. vol. XXXVIII, 1946, p. 387.

rezione o di qualche complemento, si possono conciliare con il dogma cattolico. Ma nessun cattolico può mettere in dubbio quanto tutto ciò sia falso, specialmente quando si tratti di sistemi come l'*immanentismo*, l'*idealismo*, il *materialismo*, sia *storico* sia *dialettico* o anche come l'*esistenzialismo*, quando esso professa l'ateismo o quando nega il valore del ragionamento nel campo della metafisica.

Infine alla filosofia delle nostre scuole essi fanno questo rimprovero: che essa nel processo del pensiero bada solo all'intelletto e trascura la funzione della volontà e del sentimento. Ciò che non corrisponde a verità. Infatti la filosofia cristiana non ha mai negato l'utilità e l'efficacia che hanno le buone disposizioni di tutta l'anima per conoscere ed abbracciare le verità religiose e morali; anzi, essa ha sempre insegnato che la mancanza di tali disposizioni può essere la causa per cui l'intelletto, sotto l'influsso delle passioni e della cattiva volontà, venga così oscurato da non poter rettamente vedere. Di più, il Dottor Comune ritiene che l'intelletto possa in qualche modo percepire i beni di grado superiore dell'ordine morale sia naturale sia soprannaturale, in quanto esso esperimenta nell'intimo una certa « connaturalità », sia essa naturale, sia frutto della grazia, con i medesimi beni (10); si comprende come anche questa conoscenza, benchè meno chiara, possa essere di aiuto alla ragione nelle sue ricerche. Ma altro è riconoscere il potere che hanno la volontà e le disposizioni dell'animo di aiutare la ragione a raggiungere una conoscenza più certa e più salda delle verità morali, ed altro è quanto vanno sostenendo quei tali novatori: cioè che la volontà e il sentimento hanno un certo potere intuitivo e che l'uomo, non potendo col ragionamento discernere con certezza ciò che dovrebbe abbracciare come vero, si volge alla volontà, con la quale egli possa compiere una libera risoluzione ed elezione fra opposte opinioni, mescolando malamente così la conoscenza e l'atto di volontà.

3. *Teodicea ed etica in pericolo.*

Non c'è da meravigliarsi che con queste nuove opinioni siano messe in pericolo le due scienze filosofiche che, per natura loro, sono strettamente collegate con gli insegnamenti della fede, cioè la teodicea e l'etica; essi ritengono che la funzione di queste non sia quella di dimostrare con certezza qualche verità riguardante Dio o altro ente trascendente, ma piuttosto quella di mostrare come siano perfettamente coerenti con le necessità della vita le verità che la fede insegna riguardo a Dio, Essere personale, e ai Suoi precetti e che perciò devono essere accettate da tutti per evitare la disperazione e per ottenere l'eterna salvezza. Tutte queste affermazioni e opinioni sono apertamente contrarie ai documenti dei Nostri Predecessori Leone XIII e Pio X, e sono inconciliabili con i decreti del Concilio Vaticano.

Sarebbe veramente inutile deplorare queste aberrazioni, se tutti, anche nel campo filosofico, fossero ossequienti con la debita venerazione, verso il Magistero della Chiesa, che, per istituzione divina, ha la missione non solo di custodire e interpretare il deposito della Rivelazione, ma anche di vigilare sulle stesse scienze filosofiche perchè i dogmi cattolici non abbiano a ricevere alcun danno da opinioni non rette.

(10) Cfr. S. Thom. *Summa Theol.* II-II, quaest. 1, art. 4 ad 3; et quaest. 45 art. 2, in c.

Parte III. - **La fede e le scienze positive**

1. *La biologia e l'antropologia: evoluzionismo e poligenismo.*

Rimane ora da parlare di quelle questioni, che pur appartenendo alle scienze positive sono più o meno connesse con le verità della fede cristiana. Non pochi, infatti, chiedono instantemente che la religione cattolica tenga massimo conto di quelle scienze. Il che è senza dubbio cosa lodevole, quando si tratta di fatti realmente dimostrati; ma bisogna andare cauti quando si tratta piuttosto di ipotesi, benchè in qualche modo fondate scientificamente, nelle quali si tocca la dottrina contenuta nella S. Scrittura o anche nella Tradizione. Che se tali ipotesi vanno direttamente o indirettamente contro la dottrina rivelata, allora esse non possono ammettersi in alcun modo.

Per queste ragioni il Magistero della Chiesa non proibisce che, in conformità dell'attuale stato delle scienze e della teologia, sia oggetto di ricerche e di discussioni, da parte dei competenti in tutti e due i campi, la dottrina dell'*evoluzionismo,* in quanto cioè essa fa ricerche sull'origine del corpo umano, che proverrebbe da materia organica preesistente (la fede cattolica ci obbliga a ritenere che le anime sono state create immediatamente da Dio). Però questo deve essere fatto in tale modo che le ragioni delle due opinioni, cioè di quella favorevole e di quella contraria all'evoluzionismo, siano ponderate e giudicate con la necessaria serietà, moderazione e misura e purchè tutti siano pronti a sottostare al giudizio della Chiesa, alla quale Cristo ha affidato l'ufficio di interpretare autenticamente la S. Scrittura e di difendere i dogmi della fede (11). Però alcuni oltrepassano questa libertà di discussione, agendo in modo come fosse dimostrata già, con totale certezza, la stessa origine del corpo umano dalla materia organica preesistente, valendosi di dati indiziali finora raccolti e di ragionamenti basati sui medesimi indizi; e ciò come se nelle fonti della divina Rivelazione non vi fosse nulla che esiga in questa materia la più grande moderazione e cautela.

Però quando si tratta dell'altra ipotesi, cioè del *poligenismo,* allora i figli della Chiesa non godono affatto della medesima libertà. Poichè i fedeli non possono abbracciare quella opinione la quale sostiene che dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra dei veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori; ora non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio (12).

(11) Cfr. Allocuzione Pont. ai membri dell'Accademia delle Scienze, 30 novem. 1941; A. A. S. vol. XXXIII, 1941, p. 506.

(12) Cfr. Rom. 5, 12-19; *Conc. Trident.,* sess, V, can. 1-4,

2. *Le scienze storiche: i primi undici capitoli del Genesi.*

Come nelle scienze biologiche ed antropologiche, così pure in quelle storiche vi sono coloro che audacemente oltrepassano i limiti e le cautele stabilite dalla Chiesa. In modo particolare si deve deplorare un certo sistema di interpretazione troppo libera dei libri storici del Vecchio Testamento; e i fautori di questo sistema, per difendere le loro idee, a torto si riferiscono alla Lettera che non molto tempo fa è stata inviata all'Arcivescovo di Parigi dalla Pontificia Commissione per gli Studi Biblici (13). Questa Lettera infatti fa notare che gli undici primi capitoli del Genesi, benchè propriamente parlando non concordino con il metodo storico usato dai migliori autori greci e latini o dai competenti del nostro tempo, tuttavia essi appartengono al genere storico in un vero senso, ma che però deve essere maggiormente studiato e determinato dagli esegeti; i medesimi capitoli — fa ancora notare la Lettera — con parlare semplice e metaforico, adatto alla mentalità di un popolo poco progredito, riferiscono sia le principali verità che sono fondamentali per la nostra salvezza, sia anche una narrazione popolare dell'origine del genere umano e del popolo eletto.

Se qualche cosa gli antichi agiografi hanno preso da narrazioni popolari (ciò che può essere concesso), non bisogna mai dimenticare che essi hanno fatto questo con l'aiuto dell'ispirazione divina, che nella scelta e nella valutazione di quei documenti li ha premuniti da ogni errore. Quindi le narrazioni popolari inserite nelle Sacre Scritture non possono affatto essere poste sullo stesso piano delle mitologie o simili, le quali sono frutto più di un'accesa fantasia che di quell'amore alla verità e alla semplicità che risalta talmente nei Libri Sacri, anche del Vecchio Testamento, da dover affermare che i nostri agiografi sono palesemente superiori agli antichi scrittori profani.

Conclusione. - **Compito dei superiori ecclesiastici e dei maestri delle scienze religiose**

Veramente Noi sappiamo che la maggioranza dei dottori cattolici, dei cui studi raccolgono i frutti gli Atenei, i Seminari e i Collegi dei religiosi, sono lontani da quegli errori che apertamente o di nascosto oggi vengono divulgati, sia per smania di novità, sia anche per una non moderata intenzione di apostolato. Ma sappiamo anche che queste nuove opinioni possono far presa tra le persone imprudenti; quindi preferiamo porvi rimedio sugli inizi, piuttosto che somministrare la medicina quando la malattia è ormai invecchiata.

Per questo motivo, dopo matura riflessione e considerazione fatta davanti a Dio, per non venir meno al Nostro sacro dovere, ordiniamo ai Vescovi e ai Superiori Generali degli Ordini e Congregazioni religiose, onerata in maniera gravissima la loro coscienza, di curare con ogni diligenza che opinioni di tale genere non siano sostenute nelle scuole o nelle adunanze e conferenze, nè con scritti di qualsiasi genere e nemmeno siano insegnate, in qualsivoglia maniera, ai chierici o ai fedeli.

(13) 16 gennaio 1948; cfr. A. A. S., vol. XL, 1948, pp. 45-48.

Gli insegnanti degli istituti ecclesiastici sappiano che essi non possono esercitare, con tranquilla coscienza, l'ufficio di insegnare che è stato loro affidato, se non accettano religiosamente le norme che abbiamo stabilite e non le osservano esattamente nell'insegnamento delle loro materie. Questa doverosa venerazione ed obbedienza che nel loro assiduo lavoro devono professare verso il Magistero della Chiesa le infondano anche nella mente e nell'anima dei loro scolari.

Cerchino con ogni sforzo e con passione di concorrere al progresso delle scienze che insegnano; ma si guardino anche dall'oltreppassare i confini da Noi stabiliti per la difesa della fede e della dottrina cattolica. Alle nuove questioni, che la cultura moderna e il progresso hanno fatto diventare di attualità, diano l'apporto delle loro accuratissime ricerche, ma con la conveniente prudenza e cautela; infine, non abbiamo a credere, per un falso « irenismo », che si possa ottenere un felice ritorno nel seno della Chiesa dei dissidenti e degli erranti, se non si insegna a tutti, sinceramente, tutta la verità in vigore nella Chiesa, senza alcuna corruzione e senza alcuna diminuzione.

Fondati su questa speranza, che è aumentata dalla vostra pastorale solerzia, come auspicio dei celesti doni e segno della Nostra paterna benevolenza, impartiamo di gran cuore a voi tutti singolarmente, come al clero e al popolo vostro, l'Apostolica Benedizione.

Dato a Roma, presso S. Pietro, il giorno 12 del mese di Agosto dell'anno 1950, XII del Nostro Pontificato.

Pius PP. XII

NOTE BIBLIOGRAFICHE

RIVELAZIONE E FEDE

§ 1. Sulla introduzione alla teologia

C. KRIEG, *Enciclopedia scientifica e metodologia delle scienze teologiche,* trad. dal tedesco, Coletti, Roma 1913. È fondamentale. - M. D'HERBIGNY, *La théologie du révélé,* Beauchesne, Paris 1921. - G. RABEAU, *Introduction à l'étude de la théologie,* Bloud et Gay, Paris 1926. - J. BILZ, *Einführung in die Theologie,* Herder, Friburgo in Br. 1935. - CH. JOURNET, *Introduction à la théologie,* Desclée de Brouwer, Paris 1947. - G. CAVIGIOLI, *Avviamento allo studio delle scienze teologiche,* S.E.I., Torino 1920. - G. CERIANI, *Itinerario alla teologia,* La Scuola, Brescia 1949. - A. STOLZ, *Introductio in theologiam,* Herder, Friburgo in Br. 1941. - G. M. ROSCHINI, *Introductio in sacram theologiam,* Offic. Libri catholici, Roma 1947. - M. J. CONGAR, *Théologie,* nel Dict. de théol. cath. t. XV, coll. 341-502. Ricca, acuta indagine storica (coll. 346-447) e speculativa (coll. 447-502) sulla natura della teologia. - B. M. XIBERTA, *Introductio in sacram theologiam.* Consejo Superior de Investigationes Cientificas. Madrid 1949.

§ 2. Sul dogma

E. DUBLANCHY, *Dogme,* nel Dict. de théol. cath. t. IV, coll. 1574-1650. Al concetto di dogma son dedicate le colonne 1574-1576, ove se ne difende il valore oggettivo contro il modernismo e le varie tendenze soggettivistiche. - H. PINARD, *Dogme,* nel Dict. Apol. de la Foi cath. t. II, coll. 1121-1183. Si veda particolarmente: sguardo sulle teorie moderne, coll. 1124-1130; valore di verità e valore di vita, coll. 1132-1143. - M. SCHULTES, *Introductio in historiam dogmatum,* Lethielleux, Paris 1922. Il capitolo primo tratta del concetto di dogma. - L. DE GRANDMAISON, *Le dogme chrétien.* Sa nature. Ses formules. Son développement, ed. 3, Beauchesne, Paris 1928. Sul concetto di dogma presso la Chiesa separata di Oriente: TH. SPACIL, *De revelatione, fide, dogmate,* in Orientalia christiana, n. 88, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1933. Sulle formule dogmatiche: GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun.* La philosophie de l'être et les formules dogmatiques, ed. 3, Desclée, Paris 1922. Particolarmente la parte terza, pp. 263-377.

§ 3. Sulle verità cattoliche

Sulle conclusioni teologiche: A. MICHEL, *Explicite et Implicite,* nel Dict. de théol. cath. t. V, coll. 1868-1871. - F. MARIN SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique,* 2 voll. Gabalda, Paris 1924. Particolarmente il capo secondo. - H. D. SIMONIN, *« Implicite et explicite » dans le développement du dogme,* in Angelicum 1937, pp. 136 ss.

Sulle verità filosofiche: J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne,* Desclée, Paris 1933. - É. GILSON, *Christianisme et philosophie,* J. Vrin, Paris 1936. - A. D. SERTILLANGES, *Il Cristianesimo e le filosofie,* vol. I, Morcelliana, Brescia. Particolarmente pp. 21-32.

Sui fatti dogmatici: AD. GITS, *La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne,* Bibliotèque de la Revue d'histoire éccl., Louvain 1940.

§ 4. Sulla rivelazione

N. Jung, *Révélation,* nel Dict. de théol. cath. t. xiii, coll. 2580-2618. - Garrigou-Lagrange, *De revelatione,* 2 voll. ed. 4, Ferrari, Roma 1946. Sul concetto di rivelazione, vol. i, pp. 130-159. - A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie,* ed. 2, Ed. du Cerf, Paris 1932, pp. 41-76. - M. Cordovani, *Il Rivelatore,* ed. 3, Studium, Roma 1945. Tutta la parte prima, pp. 53-174. - F. Fabbi, *Il Cristianesimo rivelazione divina,* ed. 2, Pro Civitate Christiana, Assisi 1945, cc. iv-v. - E. Rolland, *La révélation,* nel vol. *Apologétique* (pp. 194-230), Bloud et Gay, Paris 1937. Sul concetto di rivelazione puntualizzata in Cristo: M. Dewailly, *Jésus-Christ, Parole de Dieu,* Ed. du Cerf, Paris 1945.

Sul concetto di rivelazione nel protestantesimo odierno: E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft,* Zwingli-Verlag, Zürich 1941. - Idem, *Die christhliche Lehre von Gott,* ivi 1946, pp. 16-40. - K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* t. ii, 2, Die Lehre von Wort Gottes, Zollikon-Zürich 1938. - Idem, *Révélation, Église, Théologie,* Ed. Je sers, Paris 1936. - Esposizione e critica di Barth da un punto di vista cattolico: J. Hamer, *Karl Barth,* Desclée, Paris 1949. Il volume, che studia il metodo teologico di Barth, esamina il suo concetto di rivelazione nelle pp. 17-68.

§ 5. Sulla Sacra Scrittura

G. M. Perella, *Introduzione generale alla Sacra Bibbia,* Marietti, Torino 1948. Contiene con una ricca bibliografia i principali documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. - A. Vaccari, *Bibbia,* nella Enc. it. Treccani, vol. vi, pp. 879-918. Ricchissima bibliografia. - J. Levie, *L'encyclique sur les études bibliques,* Castermann, Tournai 1947. Testo e commento della *Divino afflante Spiritu* di Pio xii. Dal punto di vista dogmatico: J. B. Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura,* ed. 3, Tipografia Poliglotta, Roma 1882. Sul canone: E. Mangenot, *Canon,* nel Dict. de théol. cath. t. ii, coll. 1550-1605; M. J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du N. Testament,* Gabalda, Paris 1933; J. M. Zarb, *Historia canonis utriusque Testamenti,* Angelicum, Roma 1929. Sull'ispirazione: Ch. Pesch, *De inspiratione S. Scripturae,* ed. 2, Herder, Friburgo in Br. 1926; E. Mangenot, *Inspiration de l'Écriture,* nel Dict. de théol. cath. t. vii, coll. 2068-2226; G. Courtade, *Inspiration et inerrance,* nel Dict. de la Bible, Supplément, t. iv, coll. 482-559. Tiene conto dell'enciclica di Pio xii sugli studi biblici; G. Castellino, *L'inerranza della Sacra Scrittura,* S.E.I., Torino 1949; E. Florit, *Ispirazione e inerranza biblica,* ed. 2, Roma 1951. Sull'uso: Bonsirven, Bardy, Jugie, Spicq, Robert, Vaganay, *Interprétation,* nel Dict. de la Bible, Supplément, t. iv, coll. 561-646. Storia dell'esegesi ebraica (Bonsirven), patristica (Bardy), medioevale orientale (Jugie) e occidentale (Spicq), moderna: V. Testamento (Robert), N. Testamento (Vaganay). - J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments.* Essai sur les divers sens des S. Écritures et sur l'unité de la révélation, Castermann, Tournai 1949. È una aggiornata trattazione dei più vivi problemi dell'esegesi contemporanea con esauriente bibliografia. J. Levie, *Les limites de la preuve d'Écriture Sainte en théologie,* nella Nouv. revue théologique 1949, pp. 1009-1029.

§ 6. Sulla Tradizione

A. Michel, *Tradition,* nel Dict. de théol. cath. t. xv, coll. 1252-1350. Importante per l'aggiornamento. - S. Roberto Bellarmino, *Controversiae, De Verbo Dei,* l. iv: De Verbo Dei non scripto. Ingolstadt 1599. - A. Möhler, *La Simbolica,* pp. 329-358. Barbié, Carmagnola, 1852. - J. B. Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura,* citato al § 5. - J. V. Bainvel, *De magisterio vivo et Traditione,* Beauchesne, Paris 1905. - L. Billot, *De immutabilitate Traditionis,* ed 3, Pontif. Università Gregoriana, Roma 1922. Vivace polemica contro il modernismo. - A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff,* Aschendorff, Münster in W. 1931. - J. Ranft, *Der Ursprung des Katholischen Traditionsprincips,* K. Triltsch, Würzbourg 1931. Studia il principio di

Tradizione anche nelle religioni non cristiane: cinese, islamitica, ebraica, ellenistica. - D. Van Den Eynde, *Les Normes de l'einseignement chrétien dans la litterature patristique des trois premiers siècles,* Duculot, Gembloux 1933. - B. Reynders, *Paradosis.* Le progrès de l'idée de Tradition jusqu'à saint Irénée, in Rech. de théol. anc. et méd. v (1933), pp. 155-191. - J. Madoz, *El concepto de la tradición es S. Vincente de Lerins,* Università gregoriana, Roma 1933. - R. Forni, *Problema della Tradizione: Ireneo di Lione,* Milano 1939.

§ 7. Sul magistero ecclesiastico

Oltre i trattati sulla Chiesa citati nel vol. ii, pp. 499-500, si veda: Scheeben, *Dogmatik,* t. i, §§ 7-15, trad. franc. t. i, pp. 59-166. Trattazione organica e profonda, di particolare importanza il § 13: Unione organica del corpo insegnante con la comunità dei fedeli. - Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné,* vol. i, pp. 397-458, Desclée, Paris 1941. Circa l'infallibilità del magistero nella canonizzazione dei santi: Fr. Spedalieri, *De Ecclesiae infallibilitate in canonizatione Sanctorum,* Offic. Libri catholici, Roma 1949. Studia la questione storicamente e teologicamente. - Salvatore Di Bartolo, *Nuova esposizione dei criteri teologici,* Pustet, Roma 1904.

§ 8. Sui gradi di certezza teologica e le censure

G. Cartechini, *De valore notarum theologicarum et de criteriis ad eas dignoscendas.* Pont. Università Gregoriana, Roma 1951. Studia la nota teologica delle tesi centrali dei vari trattati ed espone: a) il metodo della teologia positiva e della teologia speculativa; b) il concetto di tradizione e dei suoi vari elementi; c) l'immutabilità del dogma e il nostro progresso nella conoscenza di esso, alla luce della Enciclica « Humani generis » e della bolla « Munificentissimus ».

C. L. De Montagne, *De censuris, seu notis theologicis et de sensu propositionum,* in Migne, *Theol. cursus completus,* t. i, coll. 1122-1222, Paris 1837. - Scheeben, *La dogmatique,* t. i, pp. 301-310. - H. Quillet, *Censures doctrinales,* nel Dict. de théol. cath. t. ii, coll. 2101-2113. - S. Di Bartolo, *Nuova esposizione dei criteri teologici,* pp. 164-219. Sull'Index: J. Forget, *Index,* nel Dict. Apolog. de la Foi cath. t. ii, coll. 702-716. - Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher,* Herder, Friburgo in Br. 1909. - G. Casati, *L'indice dei libri proibiti.* Saggi e commenti, 3 vol., Pro Familia, Milano 1936-39.

§§ 9-10. Sulla fede

Scheeben, *La dogmatique,* t. i, pp. 418-552. Pagine profonde in cui l'elemento soprannaturale e mistico della fede ha forte rilievo. Studia la fede in sè, nei suoi motivi, la sua razionalità, la sua soprannaturalità. « La fede, nell'accezione più eminente e più letterale, è una generazione, una trasfusione nell'anima della conoscenza divina, e il fedele appare come un figlio di Dio, animato dalla vita del suo Padre celeste » (ivi, p. 516). - A. Gardeil, *La credibilité et l'apologetique,* ed. 3, Gabalda, Paris 1928. - Idem, *Credibilité,* nel Dict. de théol. cath. t. iii, coll. 2201-2310. La maggior parte di questo studio mira a provare con la Scrittura, i Padri ed i teologi la possibilità e l'utilità di una dimostrazione razionale della credibilità, richiamandosi particolarmente al miracolo. - Idem, *Croyance,* ivi t. iii, coll. 2364-2396. - S. Harent, *Foi,* nel Dict. de théol. cath. t. vi, coll. 53-514. Vasto repertorio di tutte le questioni concernenti la fede. - R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi,* Warny, Louvain 1945. Opera fondamentale. La prima parte (pp. 2-222) studia la fede nella Scrittura, nella Patristica, in S. Agostino, nel ii Concilio di Orange, in S. Tommaso e nelle decisioni del Magistero dal Tridentino al Vaticano. La seconda (pp. 223-643) espone la storia delle controversie, l'urto dei sistemi e il progresso del pensiero dal Conc. Vaticano ai nostri giorni: i teologi Scolastici verso il 1900, le

controversie circa il metodo di immanenza (Blondel, Laberthonière, Le Roy), il pensiero di A. Gardeil, la scuola di Rousselot, l'influenza di Max Scheler sulla teologia tedesca, sguardo sul pensiero contemporaneo. La terza parte (pp. 644-786) abbozza l'elaborazione speculativa di un moderno trattato della fede. L'opera di R. Aubert, a cui non è sfuggito alcuno studio di importanza circa la fede scritto in questi ultimi cinquant'anni, ci dispensa dal citare altra bibliografia. Ci limitiamo a qualche libro più utile dal punto di vista dell'apostolato: G. BRUNHES, *La foi et sa justification rationnelle,* Bloud et Gay, Paris 1928. - J. LEVIE, *Sous les yeux de l'incroyant,* ed. 2, Desclée, Paris 1946. - J. MOUROUX, *Je crois en toi,* Ed. de la Revue des Jeunes, Paris 1949. Trad. ital. presso Morcelliana, Brescia. - R. LOMBARDI, *La salvezza di chi non ha fede,* ed. 4, Ed. Civiltà Cattolica, Roma 1949. « Ricerca, dice l'Autore, rigorosamente scientifica, ma a servizio di chi lavora nell'apostolato ». - A. DECOUT, *L'acte de foi.* Ses elements logiques. Ses elements psycologiques, Beauchesne, Paris 1947. - HUBY, *La connaissance de foi dans S. Jean,* nel vol. Le discours de Jésus après la cène (pp. 145-191), Beauchesne, Paris 1932. - G. CORTI, *Fede e vita.* Ed. La Favilla, Milano 1941. - G. RINALDI, *Il problema della fede.* Vita e Pensiero, Milano 1951

§ 11. SULLA RAGIONE NELLA FEDE

SCHEEBEN, *La dogmatique,* t. I, pp. 552-648. Trattazione che mette in viva luce il nesso organico tra fede e ragione. - J. LEVIE, *o.c.* al § 10, pp. 107-155: Croire pour bien penser, e pp. 219-265: Vérités divines et etroitesses humaines. Considerazioni attuali di valore per l'educazione della mentalità cattolica nel pensare la propria fede. - C. FABRO, *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard,* in Rev. des scienc. philos. et théol. 1948, pp. 169-206. Valutazione positiva di K. sulla possibilità dell'apologetica (ratio ante fidem, ad fidem), della teologia (ratio post fidem, pro fide) e in generale di un rapporto positivo fra natura e grazia. - J. RIVIÈRE, *Fideisme,* in Dict. prat. des conn. relig. t. III, coll. 249-251. - S. HARENT, *Foi,* art. cit. coll. 174-191. Sul razionalismo: J. RIVIÈRE, *Rationalisme,* nel Dict. de conn. relig. t. V, coll. 1016-1018. - C. COSTANTIN, *Rationalisme,* nel Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1688-1778. Ampia esposizione storica dal Rinascimento ad oggi.

§ 12. SUL PROGRESSO DOGMATICO

A. PALMIERI, *Il progresso dogmatico nel concetto cattolico,* Fiorentina, Firenze 1910. - M. TUYAERTS, *L'évolution du dogme,* Imprimerie « Nova et vetera », Louvain 1919. Cinque capitoli: i sistemi, la nozione cattolica di evoluzione del dogma, sua estensione, sua natura, sue analogie. - R. SCHULTES, *Introductio in historiam dogmatum,* Lethielleux, Paris 1922. - MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique,* 2 vol., Gabalda, Paris 1924. - L. DE GRANDMAISON, *Le dogme chrétien,* ed. 3, Beauchesne, Paris 1928. - R. DRAGUET, *L'évolution du dogme,* nel vol. Apologetique (pp. 1166-1192), Bloud et Gay, Paris 1937. Più recenti punti di vista in tema di evoluzione dei dogmi: H. DE LUBAC, *Le problème du développement du dogme,* in Rech. de science relig. 1948, pp. 130-160; FR. TAYMANS, *Le progrès du dogme,* in Nouv rev. théol. 1949, pp. 687-700; I. DUHR, *L'evolution du dogme de l'Immaculée Conception,* ivi 1951, pp. 1013-1032; G. CARTECHINI, op. cit. pp. 156-224. GIUSEPPE MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo.* Ed. Scientifiche italiane, Napoli 1951. Ispirandosi allo storicismo crociano espone il problema dello sviluppo dogmatico da Möhler alla « nuova teologia ». La celebre opera di E. NEWMAN, *Lo sviluppo della Dottrina cristiana,* sta per apparire in nuova trad. it. presso la Fiorentina di Firenze.

La rivista « Gregorianum », 1952, pp. 1-216, riporta le relazioni della Settimana Teologica 1951 dedicata allo sviluppo del dogma secondo la dottrina cattolica: M. FLICK, *Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea;* R. SPIAZZI, *Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli;* G. RAMBALDI, *Immutabilità del dogma e delle formule dogmatiche;* A. BEA, *Il progresso nell'interpretazione della Scrittura;* C. BALIC, *Il senso cristiano e il progresso del dogma;* G. FILOGRASSI,

Traduzione divino-apostolica e Magistero della Chiesa; C. Boyer, *Relazioni tra il progresso filosofico, teologico, dogmatico.*

§§ 13-14. Sulla teologia

Oltre le introduzioni generali alla teologia citate al § 1, si veda: A. Maccaferri-M. Giraudo, *Bibliografia sul problema della teologia,* Studio S. Domenico, Bologna 1942. - A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie,* ed. 2, Ed. du Cerf, Paris 1932. - M. J. Congar, *Théologie,* nel Dict. de théol. cath. t. xv, particolarmente coll. 447-483. - M. D. Chenu, *Position de la théologie,* in Rev. des scienc. philos. et théol. 1935, pp. 232-257. - M. Cordovani, *Mentalità teologica,* Studio S. Domenico, Bologna 1942. - Idem, *Per la vitalità della teologia cattolica,* in Angelicum 1940, pp. 133-146. - W. Goossens, *Obiections générales contre la théologie dogmatique,* nel vol. Apologetique (pp. 1138-1165), Bloud et Gay, Paris 1937. - I libri di L. Charlier, *Essai sur le problème théologique,* Thullies 1938, e di Chenu, *Une école de théologie,* Le saulchoir 1937, che furono messi all'Indice, suscitarono vivaci polemiche sulla natura della teologia speculativa; si veda: R. Gagnabet, *La nature de la théologie spéculative,* in Revue thomiste 1938 e T. Zapelena, *Problema theologicum,* in Gregorianum 1943-1944. - F. Cavallera, *La teologia positiva,* in La Scuola Cattolica 1952, pp. 48-68; C. Colombo, *L'elemento storico nell'insegnamento teologico,* ivi pp. 3-25. .

Sul problema oggi molto vivo di una teologia che sia di più immediata utilità per l'apostolato della predicazione si può vedere: J. A. Jungmann, *Die Frohboschaft und unsere Glanbensverkündigung,* Pustet, Regensburg 1936. L'autore propone una teologia della predicazione, detta kerigmatica. Per una teologia siffatta non sarebbe sufficiente divulgare la teologia scientifica in forma facile ed abbreviata, ma occorrerebbe ricostruire interiormente la teologia in funzione della predicazione. In questo rimaneggiamento si dovrebbe usare più l'immagine ed il simbolo che il concetto astratto, più la sintesi che l'analisi. Una caratteristica essenziale della nuova teologia consiste nel raggruppare tutta la dottrina attorno a Cristo, come fa la rivelazione, la quale ha raggiunto le anime passando in Cristo. - A. Rétif, *Qu'est-ce que le kérygme?* in Nouv. rev. théol. 1949, pp. 910-922. - L. De Coninck, *La théologie kerigmatique,* in Lumen Vitae 1948, pp. 103-115. - Due libri di teologia della predicazione: Ugo Rahner, *Eine theologie der Verkündigung,* Herder, Frib. in Br. 1939 (trad. it.: Una teologia della predicazione, presso Morcelliana, Brescia); G. Priero, *Il mistero cristiano.* Saggio di una teologia della predicazione, Ed. Paoline, Alba 1950. Su la teologia per la vita si veda anche: G. Ceriani, *La teologia vivente,* in La Scuola Cattolica, 1939, pp. 720-727. - L. Bopp, *Theologie als lebens - und Volksdienst,* Butzon und Berker, Kevalaer 1935. - M. Schmaus, *Katholische Dogmatik,* Hueber, München 1948, vol. I, pp. 49-57. - N. Bussi, *Orientamenti pastorali,* pp. 9-30, Morcelliana, Brescia 1950. - La rivista *La Scuola Cattolica* ha dedicato tutto un fascicolo (luglio-ottobre 1950) alla teologia della predicazione. Particolarmente notevoli gli articoli di G. Guzzetti, *La controversia sulla teologia della predicazione;* di C. Colombo, *Teologia ed evangelizzazione;* di G. Corti, *Alla radice della controversia Kerigmatica.*

§§ 15-16-17. Sulla storia della teologia

Il *Dict. de théol. cath.* sotto le rispettive voci dei Padri, dei teologi e delle scuole teologiche contiene un ricco materiale per la storia della teologia. - M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai nostri tempi,* Ed. Vita e Pensiero, Milano 1937. È poco più che una lista di nomi, ma contiene una ricchissima bibliografia. - L. Allevi, *Disegno storico di storia della teologia,* S.E.I., Torino 1939. Anche l'Allevi incomincia dal Medio Evo. - Profondo sguardo d'insieme dalle origini del cristianesimo alla metà del secolo scorso in Scheeben, *La dogmatique,* t. I, pp. 648-723. - F. Cayré, *Patrologia e storia della teologia,* 2 vol., Desclée, Roma 1936. Arriva fino al Concilio di Trento. Per il periodo seguente il

Cayré ha già pubblicato un volume sui *Maîtres modernes de la vie chrétienne* (Desclée, Paris 1944), a cui seguirà un secondo sui teologi.

Per l'epoca patristica. - Oltre il Cayré, J. SCHWANE, *Histoire des dogmes*, trad. dal tedesco, Beauchesne, Paris 1903, voll. I-II-III. - J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, 3 vol., Gabalda, Paris 1905-1912 e molte ed. posteriori. - B. ALTANER, *Patrologia*, Marietti, Torino 1940. Specialmente utile per la bibliografia.

Sull'epoca medioevale. - J. SCHWANE, *Histoire des dogmes*, voll. IV-V. - J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle*, ed. 2, Ed. « De Tempel », Bruges 1948. Traccia la storia della teologia da Carlomagno alle soglie del secolo XIII. - M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Herder, Frib. in Br.1909-1911. - M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIII siècle*, in Arch. d'histoire doctr. et litter. du M. A. 1927, pp. 31-71. - VARI AUTORI, *Thomas d'Aquin*, nel Dict. de théol. cath. t. XV, coll. 618-761. - M. GRABMANN, *S. Tommaso d'Aquino*, trad. dal tedesco, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1929. - S. TOMMASO D'AQ., *La Somma teologica*, vol I: *Introduzione*, Salani, Firenze 1949. - E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, trad. dal franc. Morcelliana, Brescia 1947.

Sull'epoca moderna. - J. SCHWANE, *Histoire des dogmes*, vol. VI. - A. HUMBERT, *Les origines de la théologie moderne* (1450-1521), Gabalda, Paris 1911. - X. BACHELET, *La théologie dogmatique dans la compagnie de Jésus*, nel Dict. de théol. cath. t. VIII, coll. 1043-1069. - J. BELLAMY, *La théologie catholique au XIX siècle*, Beauchesne, Paris 1904. - E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, 3 vol., Ed. Universelle, Bruxelles 1947-1950.

Sulla storia della teologia delle Chiese separate d'Oriente: M. JUGIE, *Theol. dogm. christ. orientalium*, vol. I, pp. 392-640, Letouzey et Ané, Paris 1926. - M. GORDILLO, *La pensée religieuse et la théologie en Russie depuis l'etablissement du Saint Synode*, nel Dict. de théol. cath. t. XIV, coll. 333-371. - G. FLOROVSKY, *Les vois de la théologie russe*, in Dieu vivant, n. 13, pp. 41-62. « Integration dans l'Église par la prière, fidélité apocalyptique, retour aux Pères, rencontre libre avec l'Occident: ceux-ci et d'autres facteurs analogues compose le *postulat createur* de la théologie russe dans le cadre contemporaine » (ivi, p. 61).

DIO NELL'UNITÀ DELLA NATURA

Trattazioni classiche e scolastiche. - S. TOMMASO, *La Somma teologica*, testo, trad. e commento, voll. II-III, Salani, Firenze 1949-1951. - D. PETAVII, *Opus de theologicis dogmatibus*, t. I: *De Deo Deique attributis*, G. Gallet, Anversa 1700. - F. SUAREZ, *De Deo uno et trino*, Lisbona 1606. - J. B. FRANZELIN, *Tractatus de Deo Uno*, ed. 3, Tipografia Poliglotta Roma 1883. - I. M. SCHEEBEN, *La dogmatique*, t. II, pp. 1-464. - L. BILLOT, *De Deo Uno et Trino*, ed. Università Gregoriana, Roma 1935. - GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno*, Desclée, Paris 1938. - J. POHLE-A. PREUSS, *God, his knowability, essence, and attributes*, Herder, St. Louis (U.S.A.) 1946.

Per l'apologetica e la predicazione. - G. BALLERINI, *L'esistenza di Dio di fronte alla scienza e al pensiero contemporaneo*, ed. 4, Artigianelli, Pavia 1924. - A. ZACCHI, *Dio*, 2 vol., Ferrari, Roma 1925. - F. GAETANI, *Dio*, Università Gregoriana, Roma 1944. - E. GUANO, *Ricerca di Dio*, Studium, Roma 1938. - SERTILLANGES, *Dio o niente?* S.E.I., Torino 1940. - P. C. LANDUCCI, *Esiste Dio?* Saggio critico scientifico sul massimo problema del cosmo e dell'uomo, Pro Civitate Christiana, Assisi 1948.

Una sorta di enciclopedia su Dio si ha nel volume: *Dio nella ricerca umana*, a cura di Giuseppe Ricciotti, Coletti Editore, Roma 1950. Contiene i seguenti studi: *L'uomo e il problema di Dio* (pp. 1-115), di C. Fabro; *Dio esiste* (pp. 117-154) di A. Grammatico; *Il mistero di Dio* (pp. 155-205), di P. Parente; *Dio nella storia religiosa dei popoli* (pp. 207-256), di N. Turchi; *Dio nella Bibbia (Vecchio Testamento)* (pp. 257-415), di A. Romeo; *L'interpretazione di Dio nella manifestazione delle arti* (pp. 417-436), di G. Fallani; *Dio ispiratore della poesia* (pp. 437-457), di B. Matteucci; *La scienza di fronte al problema di Dio* (pp. 459-539), di G. Perez; *L'idea di Dio nella storia della filosofia* (pp. 541-568), di C. Fabro; *L'ateismo* (pp. 569-617), di F. Sciacca; *La grande svolta dell'ora: Con Dio o contro Dio* (pp. 619-658), di C. Carbone.

§§ 18-19. Sulla conoscenza naturale di Dio

M. Chossat, *Connaissance naturelle de Dieu,* nel Dict. de théol. cath. t. iv, coll. 756-874. Vasta ed erudita trattazione. - H. Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis,* Herder, Friburgo in Br. 1926. Raccolta di notizie, documenti, decisioni ecclesiastiche sul problema della conoscenza naturale di Dio. - Ch. Journet, *Conoscenza ed inconoscenza di Dio,* Ed. Comunità, Milano 1947. Limpido ed ispirato al più puro tomismo. - H. De Lubac, *De la connaissance de Dieu,* Themoignage chrétien, Paris 1941. Non è un trattato ma una serie di riflessioni, talora sconcertanti ma sempre profonde, sui seguenti temi: l'origine dell'idea di Dio, l'affermazione di Dio, la prova di Dio, la conoscenza di Dio, la ricerca di Dio. - E. Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana,* C. E. D. A. M., Padova 1950.

Sulle prove di Dio secondo S. Tommaso: M. Daffara, *Dio,* esposizione e valutazione delle prove, S.E.I., Torino 1938. - S. Vanni-Rovighi, *Elementi di filosofia,* vol. ii: Metafisica (pp. 141-186), Marzorati, Milano 1948. - A. Masnovo, *La filosofia verso la religione,* Ed. Vita e Pensiero, Milano 1942. - E. Bettoni, *Argomenti a priori e argomenti a posteriori nella dimostrazione dell'esistenza di Dio,* in Humanitas 1950, pp. 40-51.

Sull'ateismo: C. Fabro, *Ateismo,* in Enc. cath. vol. ii, coll. 265-280. - H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo,* Morcelliana, Brescia 1949. - J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain,* Desclée, Paris 1949. Trad. ital., Morcelliana, Brescia 1950. - Vari autori, *Essai d'une somme catholique contre les sans-Dieu,* Spes, Paris 1936. - G. H. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico,* Einaudi, Torino 1948.

Sull'agnosticismo: G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain,* ed. 4, Gabalda, Paris 1920. Circa la prova di Dio fondata sull'esperienza mistica: G. Rabau, *Dieu, son esistence et sa providence,* cc. iii-iv, Bloud et Gay, Paris 1933.

Sul tradizionalismo: A. Cristofoli, *Il pensiero religioso del P. Gioachino Ventura,* Ed. Vita e Pensiero, Milano 1927. - T. Zigliara, *Saggio sui princìpi del tradizionalismo,* Viterbo 1865. - M. Cordovani, *Il Rivelatore,* pp. 113-137, Studium, Roma 1945.

Sull'ontologismo: T. M. Zigliara, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo,* 2 vol., Chiapperini, Roma 1874. - A. Fonk, *Ontologisme,* nel Dict. de théol. cath. t. xi, coll. 100-1061. - Z. Van De Woestque, *Notio ontologismi,* in Antonianum 1928, pp. 33-64. - U. Padovani, *Gioberti e il cattolicesimo,* Ed. Vita e Pensiero, Milano 1927.

Sulla natura analogica della nostra conoscenza di Dio: M. T. L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique,* J. Vrin, Paris 1931. Nella prima parte studia il carattere analogico della conoscenza teologica (pp. 11-255), nella seconda applica la dottrina dell'analogia alla Trinità, alla creazione, all'unione ipostatica, alla transustanziazione e presenza reale (pp. 257-449). - V. Brusotti, *L'analogia di attribuzione e la conoscenza della natura di Dio,* in Riv. di fil. neoscolastica 1935, pp. 31 ss.

§§ 20-21. Sulla conoscenza soprannaturale di Dio

M. Grabmann, *De quaestione « Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum » inter scholasticos medii aevi agitata,* in Acta Hebd. August. - Thomisticae (Roma 1930), Marietti, Torino 1931. - Roland-Gosselin, *Beatitude et desire naturel d'après S. Thomas d'Aquin,* in Rev. des scienc. phil. et théol. 1929, pp. 195-222. - Enrico di Santa Teresa, *Il desiderio naturale della visione di Dio e il suo valore apologetico secondo S. Tommaso,* Fiorentina, Firenze 1947. - A. Sartori, *La visione beatifica,* Marietti, Torino 1927. - A. Michel, *Vision intuitive,* nel Dict. de théol. cath. t. vii, coll. 2351-2394.

§§ 22-23. Su Dio nella rivelazione

E. Mangenot, *Dieu d'après la Bible,* in Dict. de théol. cath. t. iv, coll. 948-1023. Ricca esposizione analitica. - F. Ceuppens, *Theologia biblica,* i, De Deo Uno, ed. 2, Marietti, Torino 1949. - P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento,* pp. 31-109, Marietti, Torino 1950. Tanto il Ceuppens quanto lo Heinisch seguono un ordine sistematico, non genetico storico. - G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* vol. iii, pp. 65-122, Kohlhammer, Stuggart 1938. Ricchissimo con esauriente bibliografia. - P. Glorieux, *Introduzione allo studio del domma,* Ed. Paoline, Alba, pp. 58-71. Per la predicazione.

§§ 24-25. Su Dio nella teologia

Per l'idea di Dio nelle altre religioni: Tacchi Venturi, *Storia delle religioni,* 2 vol., ed. 2, U.T.E.T., Torino. 1944. Dio nella Patristica: X. Bachelet, *Dieu d'après les Pères,* in Dict. de théol. cath. t. iv, coll. 1023-1152. Esposizione analitica. - G. L. Prestige, *God in patristic Tought,* Heinemann, London 1936. Elaborazione scolastica del concetto di Dio: M. Chossat, *Dieu selon les Scholastiques,* nel Dict. de théol. cath. ivi coll. 1152-1243. - Scheeben, *La dogmatique,* t. i, pp. 60-92. - R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son esistence et sa nature,* ed. 5, Beauchesne, Paris 1928. Opera fondamentale che tratta con profondità il concetto di Dio secondo la ragione illuminata dalla fede.

§§ 26-27. Sugli attributi di Dio

P. Parente, *Attributi divini,* in Enc. catt. vol. ii, coll. 367-372. - Toussaint, *Attributs divins,* in Dict. de théol. cath. t. i, coll. 2223-2235. - R. Garrigou-Lagrange, *Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso,* Ferrari, Roma 1923. - J. Klein, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus,* Paderborn 1913. - G. Girotti, *Il «Dio nascosto»*, nel vol. *Il libro di Isaia* (pp. 504-517), Lice e Marietti, Torino 1942. - P. Pourrat, *Méditation des attributs divins,* in Dict. de spir. chrét., t. i, coll. 1078-1098.

§ 28. Sull'unità di Dio

P. Heinisch, *Teologia del V. Testamento,* pp. 51-59. - Kittel, *Theol. Wörterbuch z. N. Testament,* vol. iii, pp. 95-105. - Ceuppens, *Theologia biblica,* i, pp. 81-102. - F. X. Kortleitner, *De polyteismi origine quae sit doctrina sacrarum litterarum Patrumque Ecclesiae,* F. Rauch, Innsbruck 1911. - R. Petazzoni, *Politeismo,* in Enc. it. Trecc. vol. xxvii, pp. 668-669. - Idem, *Dualismo,* ivi, vol. xiii, p. 231. - P. Palazzini, *Il monoteismo nei Padri Apostolici e negli Apologisti del* ii *secolo.* Agenzia del libro cattolico, Roma 1945. - W. F. Albright, *De l'âge de la pierre à la chrétienté. Le monotheisme et son evolution historique.* Payot, Paris 1951.

§ 29. Sulla spiritualità di Dio

P. Heinisch, *o.c.* pp. 60-64. - Ceuppens, *o.c.* pp. 30-37. - V. Holzmeister, *Deus autem Spiritus est,* F. Rauch, Innsbruck 1908. - M. Schmaus, *Katholische Dogmatik.* ed. 4, vol. i, pp. 459-472.

§§ 30-31. Sulla immutabilità ed eternità di Dio

P. Heinisch, *o.c.* pp. 67-72. - Ceuppens, *o.c.* pp. 62-81. - Kittel, *o.c.* vol. i, pp. 197-209. - Scheeben, *La dogmatique,* §§ 75 e 78. - Sertillanges, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin,* vol. i, pp. 184-190, Aubier, Paris 1940. - M. Philippon, *Le sens de l'Eternel,* Desclée, Paris 1949; trad. ital. presso Ed. Paoline, Alba 1951.

§ 32. Sull'onnipresenza di Dio

P. Heinisch, *o.c.* pp. 83-87. - Ceuppens, *o.c.* pp. 52-62. - Scheeben, *La dogmatique,* t. i, pp. 241-258. - Sertillanges, *o.c.* vol. i, pp. 179-184. - E. Cayré, *Les sources de l'amour divin.* La divine présence d'après S. Augustin, Desclée, Paris 1933. - J. Danielou, *Le signe du Temple ou de la présence de Dieu,* Gallinard, Paris 1942. - A. Grégoire, *Immanence et transcendance,* Desclée, Paris 1939.

§§ 33-35. Sulla vita divina di conoscenza

Vita di Dio: Ceuppens, *o.c.* pp. 164-167. - Kittel, *o.c.* vol. ii, pp. 833-874. - J. B. Frey, *Le concept de Vie dans l'Evangile de S. Jean,* in Rev. Biblique 1920, pp. 37-58 e 211-239. - Scheeben, *La dogmatique,* t. i, pp. 259-275. Vita di conoscenza: Heinisch, *o.c.* pp. 87-92. - Ceuppens, *o.c.* pp. 142-164. - Scheeben, *La dogmatique,* t. i, pp. 276-351. - A. Michel, *Science de Dieu,* nel Dict. de théol. cath. t. xiv, coll. 1598-1620. - M. Schmaus, *Katholische Dogmatik,* ed. 4, vol. i, pp. 520-565.

§§ 36-43. Sulla volontà divina

Sulla volontà: Ceuppens, *o.c.* pp. 162-211. - Scheeben, *La dogmatique,* t. i, pp. 352-408. - Garrigou-Lagrange, *Le divine perfezioni,* pp. 148-181. - Schmaus, *o.c.* pp. 565-614. Sulla santità di Dio: Heinisch, *o.c.* pp. 72-81. - Ceuppens, *o.c.* pp. 42-49. - F. X. Kortleitner, *Quid sanctitas in V. T. valeat,* Rauch, Innsbruck 1939. - G. Girotti, *Il « Dio nascosto »*, cit. al § 27. Sulla giustizia di Dio: Heinisch, *o.c.* pp. 92-98. - Ceuppens, *o.c.* pp. 211-219. Sull'amore e la misericordia: Heinisch, *o.c.* pp. 99-109. - Andr. Ab Alpe, *Dei amor erga homines in V. T.,* in Verbum Domini 1942, pp. 233-239. - G. Behler, *Divini amori suprema revelatio in antiquo foedere data,* in Angelicum 1943, pp. 102-116. - L. Ciappi, *De divina misericordia ut prima causa operum Dei,* Angelicum, Roma 1935. - A. Nygren, *Erôs et Agapè.* La notion chrétien de l'amour et ses transformations, Aubier, Paris 1944. Di tendenza luterana. Card. Suhard, *Il senso di Dio,* Ed. Il Giorno, Milano 1950.

DIO NELLA TRINITÀ DELLE PERSONE

Bibliografia generale. - 1. Trattazioni storico-positive: D. Petavii, *Opus de theologicis dogmatibus,* t. ii, *De Deo Trino,* G. Gallet, Anversa 1700. - Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité,* 4 vol., Reteaux, Paris 1892-1898. - J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité,* vol. i: Les origines, ed. 8, Beauchesne, Paris 1928; vol. ii: De S. Clement à S. Jrénée, ed. 3, ivi 1928. - M. Schmaus, *Die psycologische Trinitätslehre des hl. Augustinus,* Aschendorff, Münster 1927. - Bardy-Michel, *Trinité* nel Dict. de théol. cath. t. xv, coll. 1545-1830. - M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus.* 2 Teil: *Die trinitarischen Lehrdifferenzen.* Aschendorf, Münster 1930. - R. Perino, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo,* Orbis Catholicus, Roma 1952.

2. Teologia speculativa: S. TOMMASO, *La Somma teologica*, vol. IV, testo, trad. e commento, Salani, Firenze 1950. - J. M. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, pp. 21-152 Morcelliana, Brescia 1949. - L. BILLOT, *De Deo Uno et Trino*, ed. 7, Università Gregoriana, Roma 1925.

3. Trattazioni che uniscono la positiva e la speculativa: J. M. SCHEEBEN, *La dogmatique*, t. II, pp. 465-731. - J. B. FRANZELIN, *Tractatus de Deo Trino*, ed. 3, Tipografia Poliglotta, Roma 1881. - P. GALTIER, *De Trinitate in se et in nobis*, Beauchesne, Paris 1933. - A. STOLZ, *De SS. Trinitate*, Herder, Friburgo in Br. 1939. - M. DAFFARA, *De Deo Uno et Trino*, Marietti, Torino 1945, - P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*, ed. 2, Marietti, Torino 1946. - M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, vol. I, Gott der Dreieinige, ed. 4, Hüber, München, 1948. - POHLE-PREUSS, *The divine Trinity*, Herder, St. Louis (U.S.A.) 1946. - E. HUGON, *Le mystère de la très Sainte Trinité*, ed. 7, Tequi, Paris 1930.

4. Trattazioni di indirizzo spirituale ed utili per l'apostolato della predicazione: J. LEBRETON, *Le Dieu vivant*, Beauchesne, Paris 1924. - P. LABORDE, *Dévotion à la Sainte Trinité*, 2 vol., Castermann, Paris-Tournai 1922-1925. - F. TAYMANS D'EYPERNON, *Le mystère Primordial.* La Trinité dans son vivante image, Desclée, Paris 1946. Si propone di « mettere nella nostra vita il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo » (ivi p. 15). - G. M. DUPONT, *The blessed Trinity*, Foundations for a Devotion, The Oriental Institute, Calcutta 1947. - V. M. BRETON, *La Trinité.* Histoire, doctrine, piété, Bloud et Gay, Paris 1933. Particolarmente la terza parte: il mistero della Trinità nella pratica della vita cristiana (pp. 167-233). - F. OLGIATI, *La pietà cristiana* (145-157: L'unione con la Santissima Trinità), ed. 3, Milano, Vita e Pensiero 1939. - F. KLEIN, *Le Dieu des chrétiens.* Notre foi en la Trinité. Spes Paris 1938.

§§ 44-47. SULLA TERMINOLOGIA E SULLE ERESIE TRINITARIE

PRESTIGE, *God in patristic Tought*, Heinnemann, London 1936. Importante per l'evoluzione della terminologia patristica. Concetto di persona: GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore* (pp. 93-99), Lice, Torino 1945. Sulle eresie trinitarie e gli interventi del magistero ecclesiastico, oltre i libri citati nella bibl. generale: J. TIXERONT, *Histoire des dogmes.* - CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*, citati al § 15. - Le voci: *Arianisme, Monarchianisme; Jean Philopon, Joachim de Flore*, nel Dict. de théol. cath. - FLICHE et MARTIN, *Storia della Chiesa*, voll. II-III, Lice, Torino 1938-1940. - D'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, Beauchesne, Paris 1926.

§§ 48-49. SULLA TRINITÀ NELLA RIVELAZIONE

F. CEUPPENS, *Theologia biblica*, vol. II: *De Deo Trino*, ed. 2, Marietti, Torino 1950. La Trinità nelle profesioni di fede e nella preghiera della Chiesa primitiva: LEBRETON, *Histoire*, ecc. II, pp. 133-247 e pp. 618-630. La Trinità nei Padri apostolici, ivi pp. 249-394; nei Padri apologisti, ivi pp. 395 ss. - A. STOLZ, *De SS. Trinitate*, pp. 21-48. Per le « deficienze » dei Padri anteniceni, GALTIER, *De Trinitate*, ecc. pp. 63-86. Un eccellente studio sul simbolo di Nicea: ORTIZ DE URBINA, *El Simbolo Niceno*, Ed. Consejo superior de investigaciones cientificas, Madrid 1947.

§§ 50-52. - SULLE TRE PERSONE IN PARTICOLARE

Su Dio Padre: CEUPPENS, *o.c.* passim. - M. J. LAGRANGE, *La Paternité de Dieu dans l'A.T.*, in Revue Biblique 1908, pp. 481-499. - LEBRETON, *o.c.* vol. I, pp. 635-647. Per l'aspetto spirituale: PLUS, *Devozione all'Eterno Padre*, Marietti, Torino 1937. - MICHELE TESTI, *Il Padre celeste*, Firenze 1931.

Su Dio Figlio: CEUPPENS, *o.c.* passim. - KITTEL, *Theol. Wörterbuch z. N. Testament*, vol. IV, pp. 69-140; particolarmente pp. 126-140 su Gesù Cristo « Verbum Dei ».

Su Dio Spirito Santo: CEUPPENS, *o.c.* passim. - P. VAN INSCHOOT, *L'action de*

l'ésprit de Jahwé dans l'A. Test., in Rev. de scienc. philos. et théol. 1934, pp. 553-587. - A. Lemonnyer, *L'Ésprit-Saint Paraclet*, ivi 1927, pp. 293-307. - A. Palmieri, *Ésprit Saint*, nel Dict. de théol. cath. t. v, coll. 676-829. - P. Caccia, *La divina personalità dello Spirito Santo*, Artigianelli, Monza 1911. Per l'aspetto spirituale: Gaume, *Trattato dello Spirito Santo*, trad. dal franc., 2 vol., Tipografia Ciardi, Firenze 1887. - V. Scala, *Lo Spirito Santo*, Artale, Torino 1894. - P. Chiminelli, *Lo Spirito Santo cuore della Chiesa*, Ave, Roma 1939. - P. Durante, *Il grande sconosciuto, ossia lo Spirito Santo*, S.E.I., Torino 1934. - P. Mezza, *Lo Spirito Santo vita dell'anima*, Macioce, Isola del Liri 1932. - D. Ruotolo, *Vieni, o Spirito Santo*, La Floridiana, Napoli 1950.

§§ 53-54. Sulle divine processioni

Oltre i libri citati nella bibl. generale: S. Agostino, *Il «De Trinitate»*, trad. ital. di P. Montanari, 3 vol., Fiorentina, Firenze 1935. - M. T. L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, pp. 258-345. - A. Michel, *Processions divines*, nel Dict. de théol. cath. t. xiii. coll. 645-662. H. Paissac, *Théologie du Verbe. S. Augustin et S. Thomas*. Ed. du Cerf, Paris 1951. - Scheëben, *I misteri del cristianesimo*, §§ 10-13. - Monsabré, *Esposizione del dogma*, conf. x, Marietti, Torino 1950.

§§ 55-57. Sulle relazioni e missioni

Relazioni: A. Michel, *Relations divines*, nel Dict. de théol. cath. t. xiii, coll. 2135-2156. - Taymans, *Le mystère primordial*, pp. 93-107. Missioni: Scheeben, *I misteri*, §§ 27-31. - A. Michel, *Missions et habitation des Personnes de la Trinité*, nel Dict. de théol. cath. t. xv, coll. 1830-1855. - É. Mersch, *La théologie du Corps mystique*, vol. ii, pp. 9-160.

§§ 58-59. Sull'unità nella Trinità

G. L. Prestige, *God in Patristic Tought*, il cap. dedicato alla dottrina Patristica della pericòresi. - Scheeben, *La dogmatique*, t. ii, pp. 691-708. - Taymans, *Le mystère primordial*, pp. 51-62: La société divine.

§§ 60-61. Sulla Trinità e la ragione

Sull'originalità del mistero cristiano della Trinità: Lebreton, *Histoire*, ecc. vol. i, pp. 1-99 e 178-231. - A. Stolz, *De Sanctissima Trinitate*, pp. 7-12. Sulla trascendenza del mistero contro le tendenze semirazionalistiche: Scheeben, *I misteri del cristianesimo*, §§ 5-8. Sul mistero trinitario come luce per risolvere l'enigma filosofico di Dio: M. Blondel, *La filosofia e lo spirito cristiano*, vol. i, pp. 1-23, La Scuola, Brescia 1950; cfr. A. Minon, *M. Blondel et le mystère de la Sainte Trinité*, in Ephem. Theol. Lovanienses 1947, pp. 472-498.

LA CREAZIONE

Testi scolastici. - B. Beraza, *Tractatus de Deo creante*, Elexpuru Ermanos, Bilbao 1931. - C. Boyer, *Tractatus de Deo creante et elevante*, ed. 4, Università Gregoriana, Roma 1948. - A. Van Hove, *De Deo creante et elevante*, Dessein, Malines 1944. - P. Parente, *De creatione universali*, ed. 2, Marietti, Torino 1946. - Schmaus, *Katholische Dogmatik*, vol. ii, Max Hueber, München 1949. - Pohle, *God the author of nature and the supernatural*, Herder, St. Louis (U.S.A.) 1946.

§§ 62-65. Sulla creazione

H. Pinard, *Création,* nel Dict. de théol. cath. t. iii, coll. 2034-2201. Tratta con ricchezza di erudizione i seguenti punti: Nozioni preliminari, sguardo storico, esposizione dogmatica, dottrina cattolica del Concilio Vaticano, la creazione nella teologia, filosofia e apologetica. - P. Heinisch, *Teologia del V. T.* pp. 156-168. - F. X. Kortleitner, *Sacrae Litterae doceantne creationem universi ex nihilo,* Rauch, Innsbruck 1939. - B. Bartmann, *Die Schöpfung,* Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1928. - A. D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie,* Aubier, Paris 1945. Originale, ardito, profondo. Sul racconto biblico della creazione: F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primeva,* ed. 2, Marietti, Torino 1948. - E. Galbiati, *Arte e « storia » nei racconti biblici della creazione,* in La Scuola Cattolica 1948, pp. 279-299. Sul panteismo che deforma il dogma della creazione: A. Valensin, *Panthéisme,* nel Dict. apol. de la foi cath. t. iii, coll. 1303-1333. - P. Siveck, *Spinoza et le panthéisme religieux,* Desclée, Paris 1937. - U. Padovani, *La filosofia della religione e il problema della vita,* Ed. Vita e Pensiero, Milano 1937. Il pensiero antico è dualista, quello cristiano creazionista, il moderno monista. Una profonda visione metafisica del creazionismo cristiano in: C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino,* Ed. Vita e Pensiero, Milano 1939. - L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin,* Vrin, Paris 1942. - M. Blondel, *La filosofia e lo spirito cristiano,* vol. i, pp. 24-44: l'enigma filosofico delle esistenze contingenti e il senso misterioso della creazione, ed. citata. - Dubarle, *Optimisme devant ce monde,* Ed. Revue de Jeunes, Paris 1949. - É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale,* pp. 80-92: l'ottimismo cristiano.

§§ 66-68. Sulla Provvidenza

H. Pinard, *Conservation,* nel Dict. de théol. cath. t. ii, coll. 1187-1197. - Sertillanges, *L'idée de création,* pp. 65-81. Acuta analisi dell'idea di conservazione. Sulla Provvidenza: *Providence,* nel Dict. de théol. cath. coll. 935-1023. Contiene: la P. nella Scrittura (Lemonnyer), nei Padri (H. D. Somonin), in S. Agostino (A. Rascol), nella teologia (Garrigou-Lagrange). - É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale,* pp. 106-118: la Provvidenza cristiana. Alcune opere più utili per l'apostolato: B. Bartmann, *La nostra fede nella Provvidenza,* Gatti, Brescia 1932; R. Garrigou-Lagrange, *La Provvidenza e la confidenza in Dio,* S.E.I., Torino 1933; F. M. Gaetani, *La divina Provvidenza,* Università Gregoriana, Roma 1944. - A. Zacchi, *Il prolema del dolore dinanzi all'intelligenza e al cuore,* ed. 9, Ferrari, Roma 1948. - B. Matteucci, *Teologia del dolore,* Ed. Vita e Pensiero, Milano 1949. - J. Leclercq, *De la Providance, de la souffrance e du sens de la vie,* Ed. de la Cité chrétienne, Bruxelles 1941. - P. Lippert, *Giobbe parla con Dio,* Ed. Studium, Roma 1945. - A. D. Sertillanges, *Il problema del male,* Morcelliana, Brescia 1951. - F. Valente, *Il dolore nella Bibbia,* Marchetti, Verona 1948.

§§ 69-71. Sugli angeli buoni e cattivi

Angeli: A. Vacant, G. Bereille, *Ange,* nel Dict. de théol. cath. coll. 1189-1248, - De Ambroggi, Romeo, Vagaggini, Tinello, Josi, Gugliemi, *Angelo,* in Enc. catt. vol. i, coll. 1243-1256. - P. Heinisch, *Teologia del V. T.* pp. 139-147. - U. Fracassini, *Angelo,* in Enc. it. Trecc. pp. 297-302. Tratta dell'angelologia nelle varie religioni. - I. Duhr, *Anges,* nel Dict. de spirit. chrétienne, vol. ii, coll. 580-625. Studia l'ufficio degli angeli e la devozione verso di loro. Ricca bibliografia. - P. Benoist D'Azy, *Le Christ et ses anges dans l'oeuvre de S. Thomas,* Imprimerie du Centro, Toulouse 1943. - E. Peterson, *Il libro degli angeli,* Ed. Liturgiche, Roma 1946. Studia la posizione ed il significato degli angeli nella liturgia. - A. Arrighini, *Gli angeli buoni e cattivi,* Lice, Torino 1937. - A. Vonier, *Les Anges,* Spes, Paris 1938. Uno dei migliori studi

dal punto di vista dogmatico-spirituale. - J. Danielou, *Les anges et leur mission*. Prieuré Bénédectin d'Amay, Chevetogne 1951.

Demoni: E. Mangenot-T. Ortolan, *Démon*, nel Dict. de théol. cath. t. iv, coll. 321-409. Vasta e documentata trattazione. - P. Heinisch, *o.c.* pp. 148-155. - Vari Autori, *Satan*, Desclée, Paris 1948. Ampia enciclopedia che studia l'argomento da tutti i punti di vista e termina con un'esauriente « bibliografia demoniaca » (pp. 647-664). - De Libero, *Satana*, S.E.I., Torino 1934. - P. Arcari, *Satana nella letteratura*, in Enc. it. Trecc. vol. xxx, p. 900. - G. Manacorda, *Satana*, Ed. Colonnello, Milano 1950. La terza parte studia Satana nelle grandi letterature moderne.

§§ 72-73. Sulla creazione e natura dell'uomo

P. Heinisch, *o.c.* pp. 175-185. - J. M. Scheeben, *La dogmatique*, t. iii, pp. 202-405. Profonda trattazione teologica sull'origine e la natura dell'uomo che viene studiato mediante la nozione di « immagine di Dio ». « Questa nozione, dice l'autore, scolpisce l'eccellenza e la dignità dell'uomo in modo più espressivo, più vivo e profondo della semplice nozione di animale ragionevole; inoltre costituisce un punto di partenza per raggiungere una intelligenza più elevata della natura umana, per cogliere il suo lato religioso, morale, soprannaturale, la sua posizione in rapporto al cielo e alla terra. È, insomma, la nozione integrale dell'uomo in ciò che concerne il suo destino *storico*, la nozione dell'uomo ideale quale fu realizzata nel primo uomo uscito dalle mani di Dio » (ivi pp. 202-203). Per una impostazione più concreta dei problemi teologici circa l'uomo si veda P. Glorieux, *Introduction à l'étude du dogme* (pp. 111-145: L'Homme et l'univers), Ed. Vitrail, Paris 1949. Trad. ital. presso Ed. Paoline, Alba.

Oggi la teologia e la filosofia cristiana, non senza qualche preoccupazione apologetica contro i moderni tentativi sia culturali sia pratici di restaurazione dell'antico paganesimo, amano presentare la natura dell'uomo più integralmente e più dinamicamente, parlando di « persona umana ». Si veda: J. Mouroux, *Senso cristiano dell'uomo* (c. vi: La persona umana), Morcelliana, Brescia 1948. - É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale* (c. x: Il personalismo cristiano), Morcelliana, Brescia 1947. - L. Stefanini, *Metafisica della persona*, Ed. Liviana, Padova 1950.

Da un punto di vista non propriamente teologico, ma della scienza ispirata alla fede: A. Anile, *Questo è l'uomo*, Vallecchi, Firenze 1943. Sulla psicologia concreta dell'uomo: E. Mounier, *Trattato del carattere*, 2 vol., Ed. Paoline, Alba 1949-50.

Sull'origine dell'uomo e il trasformismo: E. Amann, *Trasformisme*, nel Dict. de théol. cath. t. xv, coll. 1365-1396. Aggiornata esposizione critica dal punto di vista scientifico, filosofico, teologico. - Card. E. Ruffini, *La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede*, Orbis Catholicus, Roma 1948. - G. Bosio, *Evoluzionisti e fissisti*, in Civiltà Cattolica, 1949, vol. iv, pp. 584-596. - V. Marcozzi, *Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell'uomo;* M. Flick, *L'origine del corpo del primo uomo alla luce della filosofia e della teologia;* H. Lennerz, *Quid theologo censendum de polygenismo.* I tre studi sono raccolti nel fascicolo 3-4 della rivista « Gregorianum », Roma 1948. - C. Colombo, *Trasformismo antropologico e teologia*, in La Scuola Cattolica 1949, pp. 17-43. - P. M. Schulien, *L'unità del genere umano alla luce delle ultime risultanze antropologiche, linguistiche ed etnologiche*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1946.

Sull'anima umana: C. Fabro, A. Bea, S. Lyonnet, *Anima*, in Enc. catt. vol. i, coll. 1290-1338. Si studia la dottrina dell'anima, l'anima nella S. Scrittura, nella storia della filosofia. - G. Fell, *L'immortalità dell'anima umana*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1921. - G. Maritain, *L'immortalità del sè*, nel vol. *Da Bergson a S. Tommaso d'Aquino* (pp. 137-167), Mondadori, Milano 1947. Sulla libertà: Gilson, *o.c.* pp. 208-220: Libero arbitrio e libertà cristiana; J. Mouroux, *o.c.* pp. 175-193: La libertà spirituale; G. Maritain, *o.c.* pp. 171-196: L'idea tomista della libertà. - N. Camilleri, *De ineffabili essentia metaphysica libertatis*, S.E.I., Torino 1949.

Sul corpo umano e sul mondo materiale di cui il corpo umano è la sintesi, oltre lo Scheeben citato, si veda: P. Charles, *Createur des choses visibles*, in Nouv. revue théol. 1940, pp. 261-279; G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, Desclée, Paris 1946. Trad. ital. presso Ed. Paoline, Alba. - Mouroux, *o.c.* pp. 31-135. Circa i problemi relativi alla sessualità, oggi molto trattati, non esiste ancora uno studio

teologico d'insieme. Per intanto si può vedere: R. BIOT, *Il corpo e l'anima,* Morcelliana, Brescia 1938; VARI AUTORI, *Problèmes de la sexualité,* Plon, Paris 1937.

§§ 74-75. SUL SOPRANNATURALE E LA GIUSTIZIA PRIMITIVA

J. M. SCHEEBEN, *La dogmatique,* t. III, pp. 406-749. Ricco e profondo studio sul soprannaturale. - GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione,* ed. 4, t. I, pp. 180-204, Ferrari, Roma 1945. - A. MICHEL, *Surnaturel,* nel Dict. de théol. cath. t. XIV, coll. 2849-2859. - J. V. BAINVEL, *Nature et surnaturel.* Elevation, décheance, état presént de l'humanité, ed. 5, Beauchesne, Paris 1920. - A. VERRIELE, *Il soprannaturale in noi e il peccato originale,* Ed. Vita e Pensiero, Milano 1936. - H. DE LUBAC, *Surnaturel,* Études historiques, Aubier, Paris 1946. - G. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae.* Tractatus theologicus. Pars I, positiva, Beauchesne, Paris 1948. - J. B. KORS, *La justice primitive et le péché original d'après S. Thomas,* Le Saulchoir, Kain 1922. - A. MICHEL, *Justice originale,* in Dict. de théol. cath. t. VIII, coll. 2020-2042. Problema apologetico, dogmatico, teologico. - J. M. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo* (pp. 153-182), Morcelliana, Brescia 1949. - A. SLOMKOWSKI, *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant S. Augustin,* Gabalda, Paris 1928. - L. BERARDINI, *La nozione del soprannaturale nell'antica scuola francescana,* Antonianum, Roma 1943. - M. I. LE GUILLOU, *Surnaturel,* in Rev. des Sc. Ph. et Théol., 1950, pp. 226-243.

Circa l'attuale dottrina antropologica del protestantesimo: E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch,* ed. 3, Zwingli-Verlag, Zürich 1941. Trad. inglese: *Man in Revol,* Lutterworth Press, London 1939. - LO STESSO, *Natur und Gnade,* Mohr, Tübingen 1934. Su B. si veda L. MALAVEZ, *La pensée d'Émil Brunner sur l'homme et le péché.* Son conflit avec la pénsée de K. Barth, in Rech. de science relig. 1947, pp. 407-453. Emilio Brunner, nato nel 1889, è con Karl Barth, nato nel 1886, il restauratore della teologia protestante contro il liberalismo dogmatico. La sua teologia come quella di Barth è di ispirazione esistenzialistica. Egli però si è separato da Barth su un punto essenziale che ha ripercussione su tutti gli altri, quello dell'*analogia entis.* Perciò sulle questioni concernenti la natura e la grazia, la ragione e la fede, la natura dello Stato e l'azione cristiana (Br. aderisce ai Gruppi di Oxford) ha scelto una posizione mediana, onde gli anglosassoni, poco estremisti per temperamento, lo preferiscono a Barth. Quest'ultimo ha ampiamente esposto la sua antropologia in *Die Kirchlice Dogmatik,* vol. III: *Die Lehre von der Schöpfung,* 2, 800 pp., Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1948. - P. BRAIDO, *Motivi umanistici nella teologia di Brunner,* in Humanitas, 1950, pp. 948-954.

§§ 76-79. SUL PECCATO ORIGINALE

Oltre i manuali di dogmatica citati nella bibliografia generale e i libri di Bainvel e di Verriele già ricordati: A. GAUDEL, *Péché original,* nel Dict. de théol. cath. t. XII, coll. 275-605. Trattazione vasta ed esauriente. Per il parallelismo tra Adamo e Cristo: P. GALTIER, *Les deux Adam,* Beauchesne, Paris 1947. Per uno studio dogmatico speculativo profondo: SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo,* pp. 182-234. Per l'apologetica: SERTILLANGES, *Catechismo degli increduli,* pp. 123-134 e particolarmente H. RONDET, *Problèmes pour la réflexion chrétienne* (pp. 9-39), Spes, Paris 1945. Per l'aspetto cosmico della grazia del primo uomo e del peccato di origine: C. FALCONI, *L'umanità e il Cristo,* Ed. Comunità, Milano 1949: cap. IV: Adamo uomo cosmico; cap. VIII: Il peccato di Adamo come degradazione del cosmo e sua separazione dall'uomo. Sulla condizione umana: M. BLONDEL, *o.c.* pp. 96-102: L'enigma dell'umanità deficiente e il mistero del suo stato transnaturale.

DIOCESI SAN MARINO MONTEFELTRO
BIBLIOTECA MONS G. F. SORMANI

I N D I C E

INTRODUZIONE

RIVELAZIONE E FEDE PRINCÌPI DELLA DOGMATICA

Sommario pag. 7

CAPITOLO PRIMO

Dogmatica e dogma

§ 1. Dogmatica e teologia » 7
LETTURA: *Panorama delle scienze teologiche* » 12
§ 2. Nozione e divisione del dogma » 16
LETTURA: *Valore di vita dei dogmi* » 19
§ 3. Le verità cattoliche » 20

CAPITOLO SECONDO

I princìpi della scienza dogmatica

I) Il principio oggettivo o la Rivelazione

§ 4. La divina Rivelazione » 22
LETTURA: *La parola di Dio* » 28
§ 5. La Scrittura come fonte dogmatica » 30
I. Estensione della Scrittura: canone » 30
II. Ispirazione della Scrittura » 32
III. L'uso della Scrittura » 43
§ 6. La Tradizione » 47
I. Realtà della Tradizione » 47
II. Fonti della Tradizione » 52
III. Rapporti tra Scrittura e Tradizione » 55
§ 7. Il magistero ecclesiastico: propositio Ecclesiae » 59
§ 8. Gradi di certezza teologica e censure » 67

II) Il principio soggettivo della scienza teologica: la fede

§ 9. La ragione che prepara la via alla fede » 70
LETTURA: *Consigli fraterni per arrivare alla fede* » 73
§ 10. La fede teologale in sè » 75
I. Nozione della fede » 75
II. Princìpi della fede » 82
LETTURA: *Struttura «personale» della fede* » 90
§ 11. L'intelligenza nella fede » 92
§ 12. Il progresso dogmatico » 95

CAPITOLO TERZO

Metodo e compito della dogmatica

§ 13. Il metodo della dogmatica pag. 101
§ 14. Compito della dogmatica » 103
LETTURA: *Lo studio della teologia* » 106

CAPITOLO QUARTO

Panorama storico della dogmatica

§ 15. L'epoca patristica » 108
§ 16. L'epoca scolastica » 110
§ 17. L'epoca moderna » 117

LIBRO PRIMO

D I O

PARTE PRIMA

Dio nell'unità della natura

SEZIONE PRIMA: *L'esistenza di Dio* » 123

CAPITOLO PRIMO

La conoscenza naturale di Dio

§ 18. La sua realtà » 124
§ 19. Caratteristiche della conoscenza naturale di Dio » 133
LETTURA: *Le condizioni per la conoscenza di Dio* » 136

CAPITOLO SECONDO

La conoscenza soprannaturale di Dio

§ 20. La fede in Dio » 137
LETTURA: *Conoscenza di Dio per luce di fede* » 140
§ 21. La visione di Dio » 141

SEZIONE SECONDA: *L'essenza di Dio* » 147

CAPITOLO PRIMO

Dio secondo la Rivelazione

§ 22. La nozione di Dio nella Bibbia » 147
§ 23. I nomi biblici di Dio » 151

CAPITOLO SECONDO

La nozione di Dio secondo la ragione illuminata dalla fede

§ 24. Elaborazione teologica del concetto cristiano di Dio » 154
§ 25. Rapporto tra l'essenza e gli attributi » 161
LETTURA: *Asinonimia e misteriosa compenetrazione dei nomi divini* » 164

Sezione terza: *Gli attributi di Dio* pag. 166

CAPITOLO PRIMO

Gli attributi di Dio in generale

§ 26. Nozione e divisione » 166
§ 27. La perfezione di Dio » 168
Lettura: *Armonia delle perfezioni apparentemente opposte nella vita di grazia* » 173

CAPITOLO SECONDO

Gli attributi di Dio in particolare

A) Gli attributi dell'Essere divino

§ 28. L'unità di Dio » 176
§ 29. La semplicità di Dio » 179
§ 30. L'immutabilità di Dio » 183
§ 31. L'eternità di Dio » 186
§ 32. L'immensità e l'onnipresenza di Dio » 190

B) Gli attributi dell'attività divina

I. La conoscenza divina » 196
§ 33. Realtà, perfezione, divisione » 196
§ 34. L'oggetto della conoscenza divina » 199
§ 35. Il mezzo della conoscenza divina » 204
II. La volontà divina » 208
§ 36. Realtà, perfezione, divisione » 208
§ 37. Oggetto della volontà divina » 211
§ 38. La libertà della volontà divina » 214
§ 39. La potenza della volontà divina » 217
§ 40. La santità della volontà di Dio » 220
§ 41. La volontà giusta di Dio » 223
§ 42. La volontà buona e misericordiosa di Dio » 225
I. La bontà di Dio. » 225
II. La misericordia di Dio » 229
III. L'amore nel cristianesimo » 231
§ 43. La veracità e fedeltà della volontà divina » 234
Conclusione: il senso di Dio » 236

PARTE SECONDA

Dio nella Trinità delle Persone

Introduzione: Cristo rivela il mistero di Dio » 237

Prima sezione: *La Trinità nell'insegnamento della Chiesa* » 243

CAPITOLO PRIMO

Il dogma della Trinità in sè

§ 44. Il contenuto del dogma » 243
§ 45. La terminologia trinitaria » 247

III. La caduta dell'uomo

§ 76. Il peccato personale di Adamo pag. 410
§ 77. Il peccato originale » 415
§ 78. L'essenza del peccato originale » 421
§ 79. La propagazione del peccato originale » 425
§ 80. Le conseguenze del peccato originale » 428

Conclusione: La condizione umana » 433

Enciclica « *Humani generis* » » 435

Note bibliografiche » 451

Collana « Catholica »

STUDI E SUSSIDI

EDIZIONI PAOLINE

TEOLOGIA DELLE REALTA' TERRENE

DI GUSTAVO THILS

Preludi - Traduzione dalla seconda edizione francese

Quest'opera di uno dei più eminenti teologi d'oggi ha tutti i caratteri dell'originalità. Molti - particolarmente in questi ultimi anni - hanno sentito il bisogno di una teologia delle « realtà terrene »: nessuno l'ha fatto.

L'Autore affronta appunto questo arduo e pur necessario problema di scottante attualità.

Nel gigantesco scontro di idee che interessano la vita temporale: riforma dello stato, risanamento della vita familiare, organizzazione della professione, orientamento dei centri di cultura, valorizzazione del lavoro e della tecnica, nobilitazioni delle belle arti, la teologia cristiana deve avere una parola da far sentire in nome dell'Altissimo. O bisognerà ammettere, una volta per sempre, che il Sacerdote, latore della scienza sacra, non ha alcun compito da adempiere presso gli specialisti che discutono del benessere della società? Nè presso i parenti che studiano il regime ideale della società domestica? Nè presso i padroni e gli operai in cerca di un miglioramento sociale? Nè presso economisti e finanzieri dedicati alla ricerca di una tecnica più umana degli affari? Nè presso coloro che si preoccupano del significato religioso del lavoro e del progresso materiale? Nè presso artisti che si chiedono con angoscia se Dio è veramente indifferente alla loro arte e alla loro opera estetica?

Oggi più che mai i rappresentanti della gerarchia cattolica e gli scrittori cristiani sono preoccupati di ben definire i rapporti esistenti tra il Vangelo e il mondo. In questo libro troverete una delle più brillanti e sicure soluzioni del problema.

Perchè oggi l'insegnamento della morale cristiana non è più capace di trascinare? Sembra quasi che la vecchia morale sia diventata estranea al mondo della realtà, ai nostri problemi, alla nostra vita; e più barriera che incoraggiamento, proibisce molto e stimola poco; limita e controlla ma spinge poco ad agire. E' forse la vecchia morale, che va cambiata?

L'A. risponde, dimostrando, che non è la morale in sè che va cambiata, ma è il metodo di portare la morale al nostro tempo, che va assolutamente rifatto e aggiornato. C'è rottura fra maniera di insegnamento della morale e sensibilità e esigenze attuali.

Inoltre c'è un altro grosso problema. Quelli che sono i destinati a dettare la morale al mondo, i futuri moralisti, gli attuali seminaristi, ricevono oggi un insegnamento sezionato, di cui non percepiscono l'unità e la conseguenzialità. Domani, quando a loro volta dovranno insegnare, non sapranno fondere le nozioni in una sola visione d'assieme, quale necessità per la soluzione delle situazioni concrete, e insegneranno ora l'una ora l'altra cosa, dando necessariamente la impressione di dottrine confuse, noiose, o almeno poco interessanti.

Si tratta dunque conchiude l'A., di rendere l'insegnamento della morale, capace di essere percepito dalla nostra gente, di farlo aderire alle situazioni concrete: in sostanza di coordinarlo nelle sue parti, perchè ne esca un tutt'uno armonico, capace di rispondere, senza frazionamenti di indirizzi, con concretezza e aderenza ad una situazione concreta...

...Opera dalla struttura forte e profonda che contiene osservazioni originali di molta meditazione. Naturalmente non è fatta per principianti; richiede molte cognizioni filosofiche e storiche, senza le quali non si comprenderebbe lo sviluppo e la razionalità dell'opera stessa.

Edizione bella e curata, che segna la costante ascesa di perfezionamento, da tempo in piena attuazione, delle edizioni della S. Paolo.

(da « LETTURE » Marzo, - 1952)

Manuale
di Teologia Dogmatica

Vol. II

La Redenzione - La Grazia - La Chiesa

LIBRO TERZO

LA REDENZIONE

Introduzione

*** Il centro del cristianesimo.** - « La dottrina della Redenzione, ossia il mistero di Cristo Salvatore dell'umanità, forma il cuore della religione cristiana. Che cos'è religione se non l'intima unione dell'uomo con Dio? Ora l'unione dell'umanità con Dio ha il suo punto culminante, la sua massima espressione nel mistero dell'unione ipostatica, per cui Cristo, vero Dio e vero uomo, è costituito mediatore di ineffabili comunicazioni tra Dio e l'uomo, diviene fondamento di tutto il Cristianesimo, centro dell'universo, di ciascun'anima e della comunità umana, del passato e dell'avvenire.

Gesù Cristo medesimo si dichiarò centro della religione che egli inaugurava, dicendo di essere onorato nel minimo dei suoi seguaci, di esser presente quando due o tre di loro si univano a pregare Dio, che bisognava credere in Lui per arrivare al Padre. Fin da principio S. Paolo riassunse il « mistero di Dio », finalmente rivelato agli uomini, nel disegno di « ricapitolare tutte le cose in Cristo », facendo di Lui il centro dell'universo; e S. Giovanni lo definì come l'espressione del pensiero di Dio, il Verbo di Dio fatto carne per essere luce e vita agli uomini. Tutto ciò fa intravvedere la profondità religiosa e il valore umano della dottrina della Redenzione.

Gesù Cristo è in primo luogo centro di tutta la religione: religione perfettamente divina, poichè unisce l'umanità a Dio in un grado che non può essere sorpassato; perfettamente umana, poichè in Lui la natura umana forma una persona col Verbo di Dio, e per essa tutti quelli che posseggono la natura umana si trovano strettamente uniti a Dio perchè incorporati al Figlio di Dio. Unione immensamente gloriosa a Dio, poichè Dio non perde nulla e l'umanità di Cristo diviene sua gloria suprema; immensamente benefica agli uomini, poichè in essa tutti diventano figli di Dio, eredi dei doni divini. D'altra parte una tale religione rimane perfettamente umana dato che l'uomo, così com'è, con tutta la sua natura, le miserie, le gioie, le sofferenze, è indissolubilmente unito alla divinità; tutto in noi è ormai suscettibile di santificazione e di divinizzazione.

Gesù Cristo è il centro di ogni vita umana personale. Centro di amore: in Lui amo Dio come mio Padre, mentre amo Lui stesso che mi unisce al Padre. Centro di assimilazione: per me « vivere è Cristo », è farne miei i sentimenti, i pensieri, i voleri, e così diventare simile a Dio Padre, del quale Egli è l'espressione sensibile. Centro di incorporazione, perchè Cristo chiede a me assai più di una imitazione esteriore, vuole farmi vivere per sè e in sè.

Gesù Cristo è centro della comunità umana, poichè continua a vivere e operare nella Chiesa che è il suo corpo, la sua pienezza. In essa e per essa Egli discerne tutto ciò che l'umanità ha di buono e se l'assimila, mentre scarta tutto ciò che si oppone alla verità e alla vita. In essa, mediante la comunicazione della luce e l'azione dei Sacramenti, Egli santifica e trasforma l'umanità intiera per presentarla al Padre purificata e divinizzata.

Gesù Cristo è il centro della storia umana. S. Paolo l'annunzia fin dalle origini. Il senso e lo scopo del Vecchio Testamento è di essere preparazione a Cristo e a quanto Cristo farà; la caduta del primo uomo non fu permessa nel disegno divino che in funzione della Redenzione e in previsione del piano della salvezza. E, venuto il Cristo, l'umanità non ha che uno scopo: crescere fino alla pienezza della statura di Lui.

Il mistero di Cristo Salvatore, vissuto intensamente da venti secoli, ha prodotto meraviglie di spiritualità, di santità, di amore per Dio e per gli uomini, di eroismi religiosi in mille anime, dimostrandosi capace, nonostante le debolezze e gli egoismi dei cristiani e dei loro stessi capi, di innalzare progressivamente la comunità umana, di formarla alle più nobili virtù e ai più grandi doveri. Ogni esistenza vissuta in unione con Cristo e nella sua effettiva influenza vien divinizzata e nel contempo fortificata per compiere tutti i doveri umani. Ogni società umana, pur dovendo restar fedele alle leggi della sua natura fissatele dal Creatore, non trova il suo equilibrio profondo e le basi del suo progresso spirituale se non in Cristo. Veramente « non vi è altro nome dato agli uomini in cui possiamo trovare salvezza ».

Ecco la dottrina della Redenzione. Una dottrina così ricca entrò nel mondo in una forma semplicissima: una vita di uomo, veramente più che uomo, da Betlemme al Calvario; vita bellissima, tutta santa, profondamente religiosa, apparsa nel tempo che si aspettava Colui che doveva venire; poi una rivelazione di Paolo e di Giovanni su ciò che significava questa « vita di uomo »; infine alcune definizioni della Chiesa che esprimono in concetti filosofici la verità che essa viveva da secoli. Si tratta di un processo spontaneo che sfocia in una sintesi meravigliosa, coerente, ricca, profonda e mirabilmente semplice ». *J. Levie,* Io credo in Gesù Cristo, Chieri, 1947, pp. 14-18 con qualchè ritocco e abbreviazione. *

Divisione della materia. - La materia si divide in due parti: la prima, che tratta della Persona del Redentore, si chiama Cristologia e in quanto considera specialmente l'Incarnazione, la s'intitola anche « De Incarnatione »; la seconda, che tratta dell'opera del Redentore, si chiama Soteriologia e porta anche il titolo « De Redemptione ». Alle due parti premettiamo alcune questioni che trattano della Redenzione in generale.

LA REDENZIONE IN GENERALE

§ 81. - Redenzione e religione. Piano eterno e preparazione temporale.

1. Redenzione e religione. - Ogni religione è religione di redenzione, poichè si prefigge di liberare l'umanità dal male e dalla sofferenza da esso generata. Ora c'è chi fa derivare il male dal capriccio di spiriti maligni, chi dalla materia, chi da un'occulta disposizione divina, chi da un'azione libera colpevole. Abbiamo di conseguenza diverse dottrine della redenzione. Per gli uni essa consiste nel placare gli spiriti o i démoni malefici (animismo); per altri nel liberarsi dall'esistenza terrena fondendosi nel gran Tutto (buddismo, manicheismo, platonismo, monismo); per altri ancora nel sottomettersi all'occulta volontà di Dio con la fiducia che il dramma della sofferenza finirà in bene (Giobbe, Ecclesiaste, Salmi).

Tutta particolare, invece, è la dottrina della Redenzione per Gesù Cristo. Egli la presenta come la liberazione dal peccato, causa prima del male e potenza nemica di Dio. Identica è la dottrina di S. Paolo.

La dottrina cristiana della Redenzione è incomparabilmente superiore a quella di tutte le altre religioni. Certo, anche il giudaismo, e persino le religioni pagane più elevate, come l'egiziana e la babilonese, hanno parlato di redenzione dal peccato; ma non nel senso particolare del cristianesimo. Di fatti solamente il cristianesimo intende il peccato come una potenza nemica di Dio e quale unico ostacolo che s'oppone alla « unio cum Deo » nella « visio beata », e solo esso insegna a considerarlo così. Il cristianesimo, poi, non vede la liberazione dal peccato in esteriori purificazioni e riti, nè in canti ed esercizi di penitenza, ma in una graziosa infusione di una vita nuova e soprannaturale, mediante cui il peccatore viene trasformato e trasfigurato in figlio di Dio. Secondo la dottrina cristiana, la Redenzione non è già un cambiamento fisico, consistente nell'indebolimento o nella estinzione della vita sensuale per mezzo dell'ascesi e della rinunzia; neppure è un rigido moralismo che crede sufficiente istruire ed illuminare l'intelligenza quasi la virtù si identificasse con la scienza della virtù (Socrate); tanto meno è una magica trasformazione della natura attraverso il culto di affascinanti misteri. Ma è un'elevazione e trasfigurazione, preceduta da una libera preparazione psicologica, di tutto l'uomo in Dio, col perdono misericordioso dei peccati commessi.

A proposito delle speranze di redenzione estrabibliche, il protestante *Alfr. Jeremias* afferma che si manifestano in tre correnti di aspirazioni, le quali fermentano tutto il mondo antico: « Il desiderio di una conoscenza intuitiva al di là del mondo che cade sotto i sensi; il desiderio di superare l'egoismo con una vita tutta permeata dal senso del divino; il desiderio per l'uomo attivo di una vita che trionfi sulla morte. Si è tormentati dalla brama

di conoscere le relazioni col Tutto; si aspira alla purificazione della volontà e al risveglio dell'elemento divino che è nell'uomo; ci si dibatte per risolvere il mistero della nascita, della morte, della vita. La religione dell'umanità è un tutto unitario e l'attesa, l'aspirazione verso un'autentica redenzione ne è il centro e la stella... Il cristianesimo primitivo è il compimento della religione ». (*A. Jeremias,* Die ausserbibl. Erloesungserwartung, 1927, p. 6).

2. Mistero della Redenzione. - S. Paolo scrive: « Dio ci elesse in Lui (Cristo) prima della creazione del mondo... per farci conoscere il mistero della sua volontà, conforme al suo benevolo disegno, che Egli in lui aveva prestabilito, per essere compiuto nella pienezza dei tempi: cioè riunire tutte le cose in Cristo, e le cose del cielo e quelle della terra » (Ef. 1, 4-10). « Questo mistero nelle passate generazioni non è stato manifestato ai figli degli uomini come lo ha rivelato lo Spirito Santo ai nostri giorni » (Ef. 3, 5). È il « mistero che era nascosto sin dall'origine dei secoli e delle generazioni, ma che Dio ha ora svelato ai suoi santi » (Col. 1, 26).

Riassumendo, possiamo fissare qui i due punti spiegati: 1) Il bisogno di redenzione sta alla base di tutte le religioni antiche; 2) la vera e reale Redenzione mediante Cristo è un mistero.

La ragione per cui la mente umana con le sue sole energie non può penetrare il mistero della Redenzione sta nel fatto che esso è profondamente radicato e intimamente connesso con altri misteri, quali il mistero della Trinità, il mistero della Incarnazione, il mistero del peccato (II Tess. 2, 7) e il mistero dell'amor divino redentore (Giov. 13, 10; Rom. 5, 6-7). Agostino scrive: « Chi è capace di spiegare con parole convenienti il *Verbum caro factum est?* » (Enchir. 10, 35).

3. Eternità del piano di Redenzione. - È cosa evidente che Dio non poteva essere sorpreso dalla caduta dell'uomo. Abbiamo già spiegato (§ 35) come Dio nel conoscere non dipenda dalle cose che avvengono fuori di Lui. Pertanto non ha atteso il dispiegarsi della storia umana nel tempo per stabilire il suo piano di Redenzione, ma, come dice S. Paolo, l'ha ideato « prima della creazione del mondo ». Secondo la nostra analisi logica degli atti divini, siamo portati a dire che Dio ha preso la risoluzione di redimere l'uomo dopo aver previsto la sua caduta. Ma effettivamente in Dio non c'è successione di atti, cosicchè la sua eterna volontà di redenzione coincide con la sua eterna volontà di creazione. Vedere il § 29.

Con un solo ed unico atto Dio decide di creare l'umanità e di annullare con la sua azione redentiva il debito del peccato che sarebbe nato da essa. L'esecuzione nel tempo, la realizzazione storica della Redenzione viene dopo la caduta. Queste affermazioni, teologicamente sicure e inattaccabili, hanno una conferma nella promessa del Redentore fatta *prima* della sentenza del castigo inflitto ad Adamo (Gen. 3, 15-20). Inoltre è scritto che « Gesù Cristo, agnello senza macchia, fu preordinato *prima* della creazione del mondo, ma è apparso negli ultimi tempi » (I Petr. 1, 19-20). Siamo quindi salvati nel

tempo, ma in seguito ad un disegno eterno. È anche per questo che l'atto redentore dell'Uomo-Dio acquista un valore retroattivo: Cristo è « l'agnello che fu immolato dalla creazione del mondo » (Apoc. 13, 8).

* « La sapienza divina, dice *A. Gaudel,* da tutta l'eternità concepisce sceglie e vuole un medesimo piano, che poi realizza lentamente e progressivamente nel tempo. Essa vede come possibile l'elevazione alla partecipazione alla vita divina dell'angelo e dell'uomo, il venir meno della loro debole e malferma libertà, la permessa caduta dell'uomo: occasione per Dio, che sa trarre il bene dal male, di una ripresa e di un perfezionamento dell'opera primitiva, manifestando così al massimo l'amor suo. Questo piano totale egli lo vuole realizzare in Cristo. In questa prospettiva Adamo non è nè una vetta, nè un centro, nè un fine, ma un abbozzo, una figura, una preparazione orientata verso l'avvenire: "forma futuri" (Rom. 5, 12-21). Lo stato della umanità decaduta è quindi previsto e permesso come esperienza medicinale della nostra miseria e della nostra impotenza a rialzarci da soli, come un avviamento provvidenziale verso lo stato di redenzione e di perfezione in Cristo Gesù. L'uomo "animale" prepara l'uomo perfetto o "spirituale". La infanzia dell'umanità ne prepara la pienezza » (*Gaudel,* Le mystère de l'Homme-Dieu, II, 67-68). *

4. Preparazione della Redenzione. - Dio, subito dopo la caduta, promise la Redenzione (Gen. 3, 15), ma l'opera della Redenzione propriamente detta non la compì se non dopo un lungo decorso di tempo che doveva servire a prepararvi l'umanità. Il Redentore viene nella « pienezza del tempo » (Gal. 4, 4), ossia allorquando furono raggiunti quei gradi di sviluppo morale e religioso dell'umanità, e specialmente del popolo eletto, previsti da Dio. E Dio stesso, a cominciare dal proto-evangelo, guidava, in modo invisibile, questa educazione dell'umanità verso Cristo.

Può darsi che le prime generazioni umane abbiano poco approfittato del *proto-evangelo* e che non potessero neppure trarne vantaggio. Ma che Dio fosse il loro capo e il loro compagno, il loro protettore e il loro salvatore, è certo lo spirito e il significato profondo di ogni alleanza conclusa dai singoli patriarchi a nome della loro stirpe, e da Mosè in nome del popolo israelita. Ciascuna alleanza, qualunque possa essere il carattere terreno e quasi materiale della sua intenzione e della sua forma, vien concepita come un'alleanza che ha per fine la Redenzione e che vuole avere, in qualche modo, Dio come protettore e ricompensa sublime (Gen. 15, 1). Dio ha pure cercato di mantenere vivo, nel suo popolo, l'altro aspetto della Redenzione: la coscienza del peccato e del debito del peccato, acuendo così il bisogno della salvezza. I grandi castighi, la legge morale, il culto sacrificale, l'influenza di grandi personalità morali, l'energica predicazione dei Profeti, tutto aveva lo scopo di sviluppare in Israele la coscienza del debito immenso del peccato e il bisogno della redenzione delle colpe, e nel contempo contribuiva a dare ognor più un carattere morale e spirituale alla persona e all'opera del Redentore. È anche vero che le idee sul futuro Messia erano varie. Ma i grandi Profeti ne avevano parlato in termini davvero elevati. Egli pascerà i popoli come un pastore (Ez. 34), come Servo di Dio darà la sua vita per la loro redenzione (Is. 40-53);

sarà sacerdote secondo l'antico ideale sacerdotale di Melchisedech (Salmo 109); apparirà come Figlio dell'uomo sulle nubi per ricevere dal Padre il dominio universale (Dan. 7); e con la sua opera riempierà il mondo di verace conoscenza di Dio (Is. 11, 9; Ier. 31, 34), di giustizia e di santità (Is. 26, 2; 33, 5; 60, 21), e di sovrabbondante ricchezza di spirito (Gioele 2, 28-29; Is. 32, 15).

Quest'idea riempie il *Nuovo Testamento* il quale, già a partire dal Benedictus di Zaccaria (Lc. 1, 68-79), interpreta il Vecchio come una preparazione al Redentore. Zaccaria canta con entusiasmo: « Benedetto sia il Signore, l'Iddio d'Israele, perchè ha visitato e riscattato il suo popolo e ci ha suscitato un potente Salvatore nella casa di Davide suo servitore, come aveva promesso per bocca dei suoi santi Profeti fin dai tempi antichi; un che ci salverà dai nostri nemici e dalla mano di tutti quelli che ci odiano. Egli esercita così la sua misericordia verso i nostri padri e si ricorda del suo santo patto, del giuramento che fece ad Abramo, nostro padre, a fin di permetterci che, liberati dalla mano dei nostri nemici, gli servissimo senza paura in santità e giustizia, nel suo cospetto tutti i giorni della nostra vita ».

Gesù medesimo mette in relazione con le predizioni dei Profeti la sua persona e la sua opera; e S. Paolo annuncia il Vangelo di redenzione per tutti gli uomini, « evangelo che Dio aveva già promesso mediante i suoi Profeti nelle Sante Scritture e che concerne il suo Figliuolo » (Rom. 1, 1-3). Non occorre dimostrare che questa dottrina biblica fu sempre insegnata dai Padri e dalla Scolastica. Le loro idee circa questo tema sono strettamente connesse con la loro cristologia. I Padri dànno un senso relativo a tutto l'Antico Testamento: esso non ha un valore proprio, poichè si riduce essenzialmente ad essere una preparazione a Cristo ed alla sua opera. * Si veda *De Lubac,* Cattolicismo, Roma, 1948, pp. 143-186; *Coppens,* Les harmonies des deux Testaments. Casterman, Tournai 1949. *

Possiamo affermare con certezza che anche nei *popoli pagani* ci fu una preparazione, una divina educazione verso Cristo. S. Paolo, predicando a Listra, dice che Dio « ha lasciato camminare nelle loro vie tutte le nazioni » e però non le ha guidate con i Profeti come Israele, ma aggiunge questa importante verità: « Non di meno non è rimasto senza farsi conoscere » (Atti 14, 15-17). Nella Lettera ai Romani mette in evidenza due fattori di tale educazione: un fattore *esteriore,* la creazione, nella quale Dio si manifesta a tutti; e un fattore *interiore,* la coscienza, onde plasma moralmente l'uomo. Perciò fu possibile al paganesimo crearsi una religione e una teologia naturali: la storia delle religioni, oggi molto studiata, sta a dimostrare che i popoli pagani hanno effettivamente e l'una e l'altra. La letteratura antica è piena di pensieri su Dio e contiene una vera ricchezza di mezzi e di vie per avvicinarsi ed unirsi a Lui. Aggiungevasi a queste idee religiose una *coscienza* più o meno forte della *colpa* e della *sanzione,* una crescente *aspirazione,* particolarmente sviluppata al tempo dell'apparizione di Cristo, verso una redenzione (λύσις, λύτρωσις) e una salvezza (σωτηρία). L'aspirazione trovava la sua espressione religiosa nel rendere onore agli *dèi salvatori* (σωτῆρες θεοί) e particolarmente nei culti misterici (Mitra, Osiride, Dioniso, ecc.). Anche nella poesia (Pindaro, Sofocle, ecc.), come nella filosofia (Platone, Orfici, Pitagora, ecc.) l'idea di purificazione ha espressioni sì forti che fanno ricordare quelle cristiane. Si pensi, per es., alla migrazione delle anime (κύκλος ἀνάγκης), la quale, secon-

do l'insegnamento orfico, vien ripetuta tante volte fin che l'anima non sia arrivata a quella purezza che le permetterà di essere accolta tra gli dêi, oppure viene eternamente continuata. Di qui l'ardente desiderio di essere liberati dalla «ruota della rinascita», ossia di essere redenti. Sono sufficienti queste brevi indicazioni, per farci vedere come anche i pagani, quando apparve Gesù, avevano raggiunto «la pienezza del tempo». S. Paolo diceva agli Ateniesi: «Io vi trovo per ogni rispetto eminentemente religiosi» (Atti 17, 22).

Tuttavia non bisogna esagerare e pretendere che la dottrina cristiana della Redenzione abbia avuto origine dal paganesimo. Scrive in proposito il *P. Allo:* «Quelli che si chiamano gli dêi salvatori del paganesimo antico non concedevano che una salute terrestre, specialmente quella corporale. All'epoca del sincretismo, le masse credevano ad una immortalità felice, ma raramente l'attendevano da un "Dio salvatore" particolare. I misteri e le religioni mistiche della stessa epoca pretendevano assicurare la salute dell'anima senza però trasformare la vita morale; ma la conquista della salute dipendeva da riti magici, o dall'acquisto di una gnosi che le unisce per virtù loro ad una divinità superiore. Gli dêi sofferenti e glorificati, generalmente figure secondarie, potevano servire di modelli agli iniziati, ma, per quanto sappiamo, la loro passione non era mai causa di salvezza. La teoria moderna che sostiene il contrario, interpreta certamente queste religioni secondo il cristianesimo». (Revue des sc. philos. et théol., 1926, pp. 5-34: Les dieux sauveurs du paganisme grèco-romain. Il testo citato è a p. 34).

Lettura. - *Cristo compimento di ogni aspirazione religiosa.* - «Fuori del cristianesimo l'umanità senza dubbio può elevarsi, eccezionalmente, a certi culmini spirituali, ed è un dovere per noi, dovere troppo spesso trascurato, forse, esplorare questi culmini per lodare l'Iddio di misericordia: la pietà cristiana verso gli infedeli non procede mai da disprezzo; può nascere talvolta dall'ammirazione. Ma non è raggiunto un culmine supremo e si rischia anzi di trovarsene tanto più lontani, quanto più eccentrica sarà l'altezza scambiata per esso. Molti missionari l'hanno osservato: spesso è molto più difficile — per quanto possa divenire in fin dei conti più prezioso — fare accogliere la piena Verità da anime dominate da una religione più evoluta, senza che con ciò sia necessario accusare più particolarmente queste anime di orgoglio e di perversione. A giudicare, in ogni caso, non dalle anime individuali, la cui esatta situazione riguardo al Regno non è mai conosciuta se non da Dio solo, ma dai sistemi obiettivi così come si diffondono socialmente e si presentano all'esame della ragione, ad ogni "invenzione" religiosa che non sia una imitazione di Cristo, manca qualcosa di essenziale. Qualcosa, per esempio, manca alla carità buddista: non è la carità cristiana. Qualche cosa manca alla spiritualità dei più grandi mistici indù: non è la spiritualità di un S. Giovanni della Croce... E tuttavia questi sono casi privilegiati. Non tutto dunque, fuori del cristianesimo, è forzatamente corrotto; al contrario anzi, e i fatti non confermano quella pretesa legge di degenerazione colla quale si è voluto talvolta spiegare tutto lo sviluppo religioso dell'umanità abbandonata, si credeva, a se stessa. Non tutto è corrotto, ma ciò che non rimane nello stato infantile rischia sempre di deviare, oppure, per quanto vada in alto, alla fine ricade impotente. Fuori del cristianesimo niente arriva al termine, all'unico Termine a cui tendono, senza saperlo, tutti i desideri umani, tutti gli

sforzi umani, e che è l'abbraccio di Dio in Cristo. I più belli e i più potenti di questi sforzi hanno dunque assolutamente bisogno di essere fecondati dal cristianesimo per produrre il loro frutto di eternità, e, finchè manca loro il cristianesimo, nonostante apparenze a lungo contrarie, non fanno altro che scavare nell'umanità il vuoto di dove si innalzerà il grido verso la sola Plenitudine, e rivelarle più fortemente la schiavitù da cui essa tenderà le braccia verso il Liberatore ». *H. De Lubac,* Cattolicismo, Roma, 1948, pp. 192-193.

§ 82. - Necessità e libertà della Redenzione. Convenienza dell'Incarnazione.

1. Necessità della Redenzione. - Era necessaria la redenzione? Per rispondere adeguatamente bisogna che la consideriamo prima in rapporto all'uomo e poi in rapporto a Dio. La Redenzione per gli uomini era talmente necessaria che senza di essa si sarebbero irrimediabilmente perduti, poichè nè una redenzione personale nè una redenzione da parte di una natura angelica sarebbe stata capace di ricondurli alla loro eterna destinazione.

È questa la dottrina formale del Concilio di Trento quando dice che gli uomini caduti « erano talmente servi del peccato e sotto il potere del diavolo e della morte, che non solo i gentili con le forze della natura, ma nemmeno i giudei con la lettera della Legge potevano liberarsi e risorgere, quantunque in loro non fosse in alcun modo estinto il libero arbitrio, ma solo indebolito e piegato » (S. 6, c. 1, Denz. 793). Le parole del Concilio sono la sintesi dell'insegnamento di S. Paolo nella Lettera ai Romani 1, 18—3, 20.

Le idee di peccato, di penitenza, di perdono che sono sì intimamente connesse alla nozione di Redenzione non arrivarono a completa chiarezza se non con Gesù Cristo, benchè i Profeti le avessero già precedentemente elaborate. È perciò impossibile provare con l'Antico Testamento la necessità assoluta della Redenzione. Anche nel *Talmud* e nel giudaismo posteriore siffatta necessità non fu mai affermata. Il rabbino Pick riassume la dottrina ebraica nelle seguenti affermazioni: « 1) Il giudaismo insegna che il peccato originale e Satana non esistono; l'anima è originariamente pura; 2) La mediazione è illogica, impossibile, anzi addirittura immorale, dato che ogni uomo deve assumersi la sua completa responsabilità personale; 3) L'uomo, anche quando ha gravemente peccato, possiede ancora la forza di tendere verso Dio, ideale di santità, e con la forza ne ha il dovere » (Iudent. u. Christent. p. 167). Vedi § 112.

La completa incapacità dell'uomo caduto a rialzarsi non deve meravigliarci. Non è forse vero che anche in altri campi l'uomo ha più forza negativa che positiva? Come gli torna semplice e facile, per es., distruggere la salute e la vita e come gli è difficile, e nel secondo caso impossibile, ristabilirle! S. Agostino dice: « Vendere se potuerunt (homines), sed redimere non potuerunt; venit Redemptor et dedit pretium, fudit sanguinem suum, emit orbem terrarum » (Enarr. in Ps. 95, n. 5). « Si non potuisti facere te, quomodo potes reficere te? » (Enarr. in Ps. 45, n. 14).

Gli uomini, benchè incapaci di redimersi da se stessi, ebbero tuttavia la possibilità di essere salvati, nonostante la gravità del peccato; non furono irrevocabilmente ed assolutamente abbandonati al male. In ciò si distinguono dagli angeli ribelli.

S. Tommaso afferma « che tale è la condizione terrena dell'uomo che, come non può essere irremovibilmente confermato nel bene, così non può esser irremovibilmente ostinato nel male; ciò spiega come possa esser purificato dall'infezione del peccato » (Comp. theol., 199). Il peccato dell'uomo fino ad un certo punto è sempre una seduzione di sensualità, mentre quello di uno spirito è pura malizia e rivolta totale contro Dio. Per di più le energie spirituali e morali dell'uomo non furono talmente indebolite dal peccato che la grazia della Redenzione non vi trovi possibilità di presa per elevarle ad un più alto vivere. Qui risiede il fondamento della *capacità* dell'uomo alla Redenzione; e questa capacità fa riscontro al suo *bisogno* di salvezza.

2. Libertà divina e Redenzione. - Ponendoci ora la questione della necessità della Redenzione in rapporto a Dio, evidentemente dobbiamo rispondere che Egli, sovranamente libero, nella sua azione non soggiace ad alcuna necessità sia interna sia esterna. Quindi la Redenzione sarà un atto assolutamente libero e gratuito dell'amore e della misericordia di Dio. Vedi §§ 38 e 102.

I Padri, in generale, presentano l'amore libero di Dio per noi come causa della nostra Redenzione (§ 101). Se qualcuno arriva ad affermare essere necessario che Dio redima l'uomo, bisogna intenderlo nel senso di una necessità conseguente e relativa (necessitas consequens et relativa). — S. Atanasio pensa che sarebbe stata cosa disonorevole a Dio permettere che l'opera sua fosse distrutta dalla perfidia diabolica (De Incarn. Verbi, 6). — E pare che più tardi, anche S. Anselmo, per stabilire la tesi di un'assoluta necessità, si sia fondato sul medesimo ragionamento (Cur Deus homo, 1, 10; 2, 4-5). Però non mancano teologi che interpretano i due autori con senso di indulgenza. Senza dubbio, essi hanno insegnato la necessità conseguente o quella ipotetica: Dio aveva deciso dall'eternità la nostra Redenzione, come la nostra creazione, nella libertà della sua bontà e misericordia; di conseguenza era necessario che tale Redenzione, stabilita eternamente con un libero atto di volontà, venisse realizzata nel tempo. Era impossibile che non venisse attuata. Ma Dio non subì nessuna costrizione nè dalla sua propria essenza o dai suoi attributi, nè dalle creature che dovevano essere redente, nè dal demonio. Senza essere in contraddizione con se stesso o con la sua opera, poteva lasciare l'umanità caduta priva di Redenzione. Certo, Iddio aveva creato il mondo e l'umanità per la sua gloria, ma chi può affermare che la sua gloria richieda necessariamente la beatitudine delle creature? Non poteva essere onorato e glorificato col solo castigo del male? Non si può fare dell'uomo e della sua destinazione beata un fine necessario e supremo per Dio. Se così fosse, dovremmo accettare le più deplorevoli conseguenze dogmatiche: Iddio sarebbe costretto a cambiare ogni male in bene e, finalmente, l'inferno in paradiso. — S. Agostino afferma energicamente la sovranità di Dio a riguardo dell'uomo: « L'uomo fu creato nella giustizia (originale) con la possibilità di rima-

nere, mediante l'aiuto di Dio, in quello stato e anche di cadere mediante la sua libera volontà. Qualunque alternativa avesse scelto, si sarebbe fatta la volontà di Dio: nel primo caso l'avrebbe fatta l'uomo stesso, nel secondo caso sarebbe stata fatta nell'uomo » (Enchir. 28, 107).

Per questo gli *Scolastici* non hanno accettato la tesi della necessità rigorosa della Redenzione: nè quella insegnata da *S. Anselmo* che si fondava sulla giustizia, nè quella insegnata da *Abelardo* che si fondava sull'ottimismo. Se i Padri, come S. Cirillo, parlano di una certa necessità derivante dalla *bontà* divina, l'intendono come gli Scolastici, nel senso di una convenienza (necessitas congruentiæ).

3. Convenienza della nostra Redenzione. - La Redenzione si confà talmente alla natura di Dio, che in essa si rivelano i suoi più gloriosi attributi e le sue più splendenti perfezioni, soprattutto la *sapienza,* l'*amore,* la *giustizia,* la *bontà.*

Il « motivo » dell'amore sovranamente libero viene accentuato in modo speciale da S. Agostino, e con ragione, poichè esso è già la causa della creazione in generale: « Ergo *maxime* propterea Christus advenit, ut cognosceret homo, quantum eum diligat Deus » (De catech. rud. 4).

« La natura umana, commenta S. Tommaso, è sì fatta che può essere purificata dall'infezione del peccato. Non era conveniente alla bontà divina lasciare questa possibilità senza attuazione; bisognava dunque offrire un mezzo di salvezza » (Comp. theol. 199; cfr. C. Gent. 4, 55, n. 4). Seguendo i Padri e i teologi possiamo anche appellarci, per dimostrare la convenienza della Redenzione, all'innocenza personale dei figli di Adamo che son nati inconsciamente nel peccato; all'imperfezione della loro natura sensibile esposta alla seduzione e all'errore; alla loro situazione disperata non potendosi liberare con le proprie forze.

4. La libertà dell'Incarnazione. - Come la volontà di Dio era sovranamente libera a riguardo dell'atto redentore, così lo era pure riguardo al modo di realizzare la Redenzione. L'Incarnazione del Logos, in particolare, non era affatto necessaria a questo scopo. Dio poteva, nella sua sapienza e potenza, usare ben altri mezzi per salvarci. Ma se ammettiamo che Egli volesse redimerci nel modo più perfetto, ossia manifestando al massimo le sue perfezioni e insieme fondando la nostra salvezza nella maniera più efficace, l'Incarnazione era il mezzo di redenzione più opportuno e conveniente (necessitas congruentiae). Nell'ipotesi poi che Dio volesse una soddisfazione adeguata all'offesa fattagli col peccato, l'Incarnazione era assolutamente necessaria. Di fatto solo un Uomo-Dio ne era capace.

I Padri, quando trattano la questione, la presentano d'ordinario in maniera *pratica,* come fa la Scrittura. Essi stanno sul terreno della storia della Rivelazione: l'Incarnazione, di fatto, è per noi l'unico mezzo di redenzione; senza Cristo non vi ha salvezza. « Non vi è sotto il cielo alcun altro nome che sia dato agli uomini, dal quale dobbiamo aspettarci di essere salvati » (Atti

4, 12). *S. Agostino* pone la questione in forma speculativa e così si esprime: « Vi sono degli stolti che dicono: la Sapienza divina non poteva altrimenti redimere gli uomini se non assumendo l'umanità e nascendo da donna e soffrendo dai peccatori tutto ciò che ha sofferto. A costoro rispondiamo: poteva fare così, ma se avesse seguito un'altra via avrebbe egualmente dispiaciuto alla vostra stoltezza » (De agone Christ. 11, 12). *S. Anselmo,* fondandosi sul suo concetto di soddisfazione, deduce una necessità assoluta dell'Incarnazione: il peccato lede infinitamente l'onore di Dio; Dio che è giusto deve esigere una soddisfazione *completa* per il suo onore offeso; tale soddisfazione non può darla l'uomo perchè non è eguale a Dio; non può essere data che da un Uomo-Dio rappresentante dell'umanità peccatrice (Cur Deus homo, 1, 12-13; 2, 4). Per ragionare così S. Anselmo non deve aver certo meditato a lungo sulla parabola del figliol prodigo! *S. Tommaso,* poi, attenuò e corresse questo modo di vedere. Egli afferma con S. Agostino: « Deus per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam *multis aliis modis* reparare » (S. th. III, 1, 2). Ammette però una necessità ipotetica dell'Incarnazione: Se Dio nella libertà del suo amore voleva offrire all'uomo caduto la grazia di poter presentare alla sua maestà offesa una riparazione *perfetta,* non poteva farlo altrimenti che con la Incarnazione; solamente un Uomo-Dio era capace di pagare alla Divinità il debito relativamente infinito del peccato; inoltre solo la Redenzione mediante il Verbo incarnato è il mezzo migliore per promuovere il rinnovamento nel bene, eccitando la fede, la speranza e la carità, e di eliminare, debellandole, le forze del male (S. th. III, 1, 1-2).

5. Incarnazione compimento della creazione? - Duns Scoto partendo dalla creazione, cerca di stabilire una necessità puramente *astratta* dell'Incarnazione: anche senza la colpa originale Dio si sarebbe fatto uomo, poichè l'unione sua con l'umanità sarebbe stata necessaria per dare all'opera della creazione un perfetto compimento.

S. Tommaso non è di questo parere; egli si attiene alla Scrittura quale unica fonte di informazione per tal genere di questioni (S. th. III, 1, 3). È difficile non scorgere una tinta di *ottimismo* nella opinione di Scoto, già sostenuta prima di lui da S. Massimo il Confessore e da Scoto Eriugena. Si dice che in questa concezione l'Incarnazione appare più libera e più sublime che non facendola dipendere dalla colpa umana; ma si corre anche il pericolo di far perdere di vista la sua importanza unica per l'umanità, quando l'uomo e la sua salvezza non ne fossero la ragione esclusiva. Tali ipotesi sono completamente estranee alla Rivelazione. Inoltre, come possiamo noi giudicare quello che Dio avrebbe fatto in un ordine di salvezza affatto diverso dall'attuale?

* « La scuola scotista, alla quale aderiscono molti mistici, dice *Rivière,* sostiene il primato dell'Incarnazione in ogni ipotesi (caduta o non caduta dell'uomo), mentre la scuola tomista la subordina alla previsione della caduta e al decreto divino che ne regola la riparazione. Dall'una e dall'altra parte si fa appello alle fonti della Rivelazione, ma queste non permettono di risolvere il problema. I Tomisti citano le testimonianze scritturali, come la I Tim. 1, 15 e i rispettivi commenti patristici ove Gesù vien presentato come Salvatore. Ma questi passi risolvono la questione di sapere se la salvezza è il

motivo principale? Gli Scotisti si fanno forti degli insegnamenti di S. Paolo, per es. Col. 1, 15 e dei Padri sul primato di Cristo. Ma si è sicuri che questi testi riguardano il Verbo nella sua Incarnazione?

In realtà siamo di fronte a due filosofie religiose: agli uni ripugna la idea che Cristo, in ragione della sua eccellenza, non sia stato voluto che « per occasione »; gli altri trovano aleatorio oltrepassare ciò che conosciamo con certezza del suo compito di Redentore. Ecco perchè il problema va annoverato tra quelli in cui ciascuno opta, seguendo le proprie preferenze speculative e mistiche, senza trovare un principio decisivo di soluzione.

In ogni caso dobbiamo ritenere che tanto per Dio quanto per noi l'Incarnazione è al centro dell'ordine soprannaturale ». *Rédemption,* nel Dict. des Con. Rel. Pratiques, vol. III, coll. 954-955.

Per i tentativi di conciliazione dei due punti di vista si veda *Galtier,* De Incarnatione et Redemptione, 1947, pp. 456-482; *Idem,* Les deux Adam, Paris, 1947; *Roschini,* Intorno alla questione del cosidetto motivo della Incarnazione, Roma, 1948. *

6. Tempo dell'Incarnazione. - Una questione non facile è quella del tempo dell'Incarnazione: perchè l'Uomo-Dio è venuto così tardi? perchè attendere 4 mila anni e certo anche più? Non era meglio, per evitare gli spaventosi disastri causati dal peccato nel periodo di attesa, che Dio realizzasse immediatamente la promessa fatta ai progenitori?

La questione si presentava ai *Padri* sotto l'aspetto pratico, in riferimento alla salvezza degli uomini precedenti che vissero nel paganesimo, e sotto l'aspetto teorico per rispondere alle obiezioni dei filosofi pagani come Cerinto, Porfirio ed altri. Gli *Apologisti* e i pre-agostiniani rispondono, con Giov. 1, 9 e gli Atti 10, 35, richiamandosi al λόγος σπερματικός, ragione seminale. Per S. Giustino e Clemente Al., Socrate, Platone ecc. eran cristiani « nel senso, dice Sertillanges, che in quanto dicevano parole di verità erano illuminati dal Verbo, il quale si diffondeva dappertutto prima di concentrarsi in Gesù ». Anche S. Agostino ammette l'esistenza di cristiani prima di Cristo, in ragione della fede implicita nel Redentore (Dio). « Tempora variata sunt non fides » (C. duas ep. Pelag. 3, 4, 11 in Migne 44, 595). In ogni tempo e in ogni luogo vi furono dei redenti in ragione della fede: « Ab exordio generis humani quicumque in eum crediderunt, eumque utcumque intellexerunt, et secundum eius praecepta pie et iuste vixerunt, quandolibet et ubilibet per eum procul dubio salvi facti sunt » (Ep. 102, 12, ove Agostino discute con Porfirio). Sulla questione si veda *Capéran,* Le problème du salut des infidèles, 1934. Già S. Leone e dopo di lui la primitiva Scolastica affermavano che la lunga attesa doveva far maturare l'uomo per la Redenzione. Analoga è la soluzione di S. Tommaso: Cristo non venne all'inizio e troppo presto, nè alla fine e troppo tardi, ma nel mezzo quando tutto era preparato a riceverlo (S. th. III, 1, 5-6). Degno di rilievo il fatto che S. Agostino e i Padri pensavano di essere alla fine del mondo, donde la loro credenza nella prossima parusia (senescente mundo: Serm. 81, 8, di S. Agostino). * Sul ritardo della Incarnazione si veda *De Lubac,* Cattolicismo, pp. 215-219, ove si trovano le migliori citazioni patristiche. *

PARTE PRIMA

LA PERSONA DEL REDENTORE O CRISTOLOGIA

Nel trattare della persona del Redentore, possiamo trarre la divisione della materia da Giov. 1, 14: « Et Verbum caro factum est ». Esporremo anzitutto la dottrina della divinità di Gesù Cristo (Verbum), capitolo primo; poi studieremo l'umanità (caro), capitolo secondo; infine l'unione ipostatica, ossia la riunione della divinità e dell'umanità in un'unica persona (factum est), capitoli terzo, quarto e quinto. Premettiamo alcune considerazioni sull'importanza della divinità di Cristo, sulla sua negazione contemporanea, sui titoli messianici che il Nuovo Testamento dà a Gesù.

§ 83. - Introduzione.

1. Importanza della divinità di Cristo. - La dottrina della divinità di Cristo è il fondamento della dottrina della Redenzione. Oggi, però, ha un'importanza che va assai al di là del trattato che stiamo studiando. Tutte quante le verità di salvezza hanno la loro ultima base e la loro garanzia nel Verbo fatto carne: « Unus est Magister vester! » (Mt. 23, 8). Se vien meno la convinzione nella divinità di Cristo cade tutta la dottrina cristiana di fede (1). Decisiva quindi l'importanza della sua prova in senso dogmatico. Ora siccome la divinità di Cristo

(1) « Gesù è il Figlio di Dio fatto uomo. Questa affermazione, scrive *Montini*, è il fulcro della Rivelazione del cattolicesimo. Ha una importanza somma. Riguarda la questione della nostra conoscenza di Dio e delle nostre relazioni con Lui: è la base della questione religiosa. Riguarda la nostra concezione dell'uomo: interessa direttamente i destini della vita. Riguarda di conseguenza il modo di definire i rapporti fra gli uomini: riforma la politica e la storia. Riguarda ancora di conseguenza il valore da dare alle cose: pervade il campo economico, la visione artistica, lo sforzo pedagogico. Diventa la sapienza del mondo. L'entusiasmo delle anime. - È l'affermazione che obbliga il mondo, ogni coscienza, a prendere una posizione spirituale e morale decisiva sul significato, sul valore della propria esistenza: ha incominciato a svegliare e a mettere in moto dei poveri pastori nel primo momento in cui è stata annunciata alla terra; non lascierà più indifferente alcuna generazione e alcuna manifestazione di vita. Sarà l'insonnia del mondo; sarà l'aspirazione somma della spiritualità; sarà la segreta forza che consola, che guarisce, che nobilita l'uomo, la sua nascita, il suo amore, il suo valore, la sua morte. Sarà il dramma della salute o della rovina, della verità o dell'errore, del bene o del male. Sarà la vocazione del mondo all'unità e all'amore; sarà la costante energia a perseverare in ogni secolo e in ogni circostanza nella ricerca del bene e della pace; sarà lo spirito di pietà e di intelligenza, di santità e di forza che solleverà a grandezza e pienezza le anime migliori di questa misera terra ». Introduzione allo studio di Cristo, Roma, 1934, pp. 85-86.

non è verità che nasca per umana invenzione o speculazione filosofica, ma viene da una immediata rivelazione di Dio, come dice Gesù in Mt. 16, 17; 11, 27 e in Giov. 5, 33-37, dobbiamo cercarne la prova *anzitutto* e in modo particolare nelle fonti della Rivelazione.

2. La negazione della teologia liberale. - I rappresentanti della teologia liberale, sia quelli che si applicano all'*esegesi,* sia quelli che studiano la *storia delle religioni,* adottano un punto di vista diametralmente opposto: 1) Negano la Rivelazione e perciò stesso la divinità di Cristo. 2) Cercano di togliere il carattere dogmatico al titolo di « Figlio di Dio » (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ) corrente nella Scrittura, usando due mezzi: a) tentano di indebolire questa espressione dandole il senso di filiazione morale e privandola di ogni valore metafisico, oppure b) riconoscono lealmente che il Nuovo Testamento dà un significato metafisico a quel titolo, ma si sottraggono alla conseguenza della fede nel dogma, cercando di provare che quel titolo era di uso corrente nelle religioni antiche elleniche e orientali, e che era tanto naturale applicarlo a Gesù da parte delle comunità cristiane primitive, che sentivano il bisogno di rendergli un culto, e così divinizzarlo.

Nel *neo-protestantesimo* contemporaneo è possibile distinguere nettamente sette fasi di evoluzione.

1) La figura *liberale* di Gesù elaborata da Holtzmann, Harnack, ecc.: Gesù è un profeta che con grande energia affermò idee morali sublimi, ma che naufragò nell'urto del suo ideale religioso con quello giudaico.

2) La figura *ortodossa* di Gesù elaborata da B. Weiss, Ihmels, Seeberg: Dio agiva in Gesù; la dottrina delle due nature non è più accettata; a parlar propriamente secondo costoro non bisognerebbe dire: la divinità di Gesù ma la divinità in Gesù.

3) La figura *mitologica* di Gesù presentata da Drews: il Cristo non è mai esistito; è una figura costruita da immaginosi scrittori, un mito, una divinità astrale che fu ricoperta di un manto storico.

4) Connessa a questa è la figura *scettica* di Gesù: Gesù è senza storia, « noi non sappiamo nulla della sua personalità » (*R. Bultmann,* Iesus, 1926, p. 12). Il Bultmann è un corifeo della cosidetta « scuola della storia delle forme ».

5) La figura *escatologica* elaborata da Schweizer: Gesù era un apocalittico il quale, contrariamente alla comune attesa di un regno di Dio nazionale, volle predicare un regno irrompente all'improvviso dal cielo; sbagliò, e incompreso, fu condannato dal suo popolo.

6) La maggior parte dei moderni ha elaborato una figura del Cristo, che, mancando una espressione migliore, chiamiamo il *Cristo della storia comparata delle religioni.* Si parte da una profonda distinzione tra il cristianesimo palestinese e il cristianesimo pagano-cristiano. Allorquando il cristianesimo fu trapiantato in terra pagana, si fece, sotto la pressione delle circostanze, una vera trasformazione di Gesù che divenne il Cristo idealizzato: gli si attribuirono, desumendoli dall'ambiente, i titoli di Kyrios e di Salvatore; se ne fece così un dio al quale si prestò un culto e si applicò a Lui, l'eroe religioso, quant'era conosciuto dei culti misterici pagani e dei miti divini. Per questa

via l'onore che, prima, si rendeva a Gesù, divenne, poi, la fede nella divinità del Cristo. Qualche autore aggiunge delle tappe di evoluzione tra il Gesù dei primi Apostoli e il Cristo-Kyrios dei cristiani provenienti dal paganesimo, ammettendo una « dogmatica della comunità » formatasi anche prima di S. Paolo. Questi autori non tengono più conto, che in minima parte, del carattere storico di Gesù, e se ancora affermano questo minimo di storicità, è solo per poterne fondare il carattere « metastorico » che essi considerano come veramente essenziale. Questo consiste nel fatto che solo in Gesù « la prossimità con Dio è diventata cosciente » e che la comunità dei credenti in Lui si rendeva conto di tale prossimità o presenza mediante la fede cultuale. (Così *M. Dibelius,* Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925). Disgraziatamente anche qualche teologo cattolico usa questo linguaggio quando concepisce per es., la parusia come un « ritorno metastorico » del Signore, mentre è certo che Gesù e i primi cristiani la intendevano storicamente. Un tale disprezzo della storicità si paga a caro prezzo, poichè distrugge l'articolo del Simbolo apostolico: « Inde venturus est ».

7) Da ultimo ricordiamo la *figura politica* di Gesù che viene presentata sotto due aspetti: a) Gesù sarebbe, secondo K. Kautsky, un eroe socialista, il primo comunista, un ribelle politico; b) Gesù sarebbe un eroe popolare che chiama alla lotta per l'indipendenza personale e che crea un tipo ideale di umanità. Egli merita il culto degli « eroi » nel senso del « cristianesimo germanico » (*K. Deissner,* Das völkische Christusbild, 1925).

Concludendo si può dire che la teologia protestante tende ad eliminare l'elemento storico del cristianesimo. La storicità fu attaccata dalla critica in due momenti: 1) Fu svuotata della sua realtà con la pretesa che le fonti erano state falsificate; 2) fu svuotata del suo valore religioso, col pretesto che documenti vecchi e morti sarebbero incapaci di generare una vita religiosa; la religione può essere vissuta ma non imparata. Dato che quando si pone la questione di Cristo « non si ode che una confusione assordante di dichiarazioni che creano ansietà », come dice *Martino Rade,* si avanza la proposta di adottare, quale residuo di cristianesimo, una formula in cui la fede in Dio serva da punto di unione: « Si può avere Dio senza la via (Cristo). Vi son cristiani che hanno Dio senza Cristo. E più sovente di quanto lo pensi e lo dica il teologo. Vi sono non pochi uomini che vivono dei frutti di un albero senza possedere l'albero. Il nostro Dio è misericordioso » (Glaubenslehre, I, 1926, p. 183). Ed ecco che è aperta la via per un cristianesimo senza Cristo e senza Cristologia (2). La conferenza mondiale dei Protestanti a Stoccolma,

(2) « Bisogna guardarsi bene, dice il protestante *Karl Barth* tenace avversario della teologia liberale, dal volersi sbarazzare o disinteressare di questa preoccupazione della testimonianza biblica (elemento storico), col pretesto che essa non sarebbe se non una metafisica superflua ed estranea alla fede cristiana. Ciò che la teologia del protestantesimo moderno ha fatto fino ad oggi. Il suo castigo sta nel fatto che essa è caduta, fatalmente e in molti modi, nelle concezioni pagane combattute legittimamente e vittoriosamente dai Padri della Chiesa nei primi secoli. Si può affermare, sulla base di prove sicure e precise, che la grande catastrofe teologica ed ecclesiastica, di cui il protestantesimo tedesco è attualmente il teatro, non si sarebbe prodotta se le tre parole: *Filius eius unicus*, nel senso preciso della dottrina nicena della Trinità, non fossero state sepolte nella Chiesa tedesca sotto un caos

1925, si rifiutò di stabilire una confessione dogmatica a riguardo di Cristo. La conferenza di Losanna, 1927, portò ad una scissione.

* Nel 1948 però i Protestanti si riunirono ad Amsterdam, dove tennero la prima Assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese, sul presupposto della fede nella Divinità di Cristo. *

Il terzo *Concilio nazionale dell'Ortodossia*, tenutosi a Mosca il 10 Ottobre 1925, emise una netta e chiara professione di fede nel senso della Chiesa antica: « Il Cristo è Uomo, è l'uomo più perfetto nella sua intelligenza, nella sua vita morale, nella sua dottrina, nel suo amore per gli umili. Ma è ancora infinitamente di più: è Figlio di Dio, il vero Figlio di Dio non in senso figurato, bensì realmente, metafisicamente, consostanziale al Padre, secondo la definizione di Nicea. Fatto uomo come siamo noi, rimane il Verbo eterno, vero Dio dal vero Dio ».

La « cristologia » teosofica di R. Steiner. Il fanciullo Gesù secondo Matteo è distinto da quello secondo Luca, come si può arguire dalle due genealogie: l'uno è la reincarnazione di Zarathustra, l'altro di Krishna. I due si riuniscono nel fanciullo dodicenne al Tempio per formare la personalità di Gesù. Al battesimo, nel Giordano, Gesù si unisce al dio solare Cristo e se ne separa nuovamente al momento della cattura. Con la Passione il Cristo solare passa sulla terra di cui diventa lo « spirito centrale », e, in questa sua qualità, guida lo sviluppo della civiltà al suo compimento. Si veda *Karl Ludwig*, Anthroposophie, 1922.

3. Titoli messianici di Gesù. - I più importanti titoli di Gesù i quali, anche se non esprimono la sua divinità caratterizzano in modo particolare almeno la sua dignità di Messia, sono *Figlio dell'Uomo* e *Figlio di Davide.*

Il nome *Figlio dell'Uomo,* usato solamente da Gesù, secondo la statistica fatta da Felder, si trova 32 volte in Matteo, 14 in Marco, 25 in Luca e 11 in Giovanni; negli altri scritti neotestamentari non lo riscontriamo che 3 volte (Atti 7, 56; Apoc. 1, 13; 14, 14). Siccome caratterizza il Signore nel suo aspetto umano si perde ben presto, e gli Apostoli coi Padri preferiscono chiamar Gesù « Figlio di Dio ». D'altra parte tra i cristiani provenienti dal paganesimo il titolo profetico *Figlio dell'Uomo* sarebbe stato poco compreso. Si veda *Fr. Tillmann,* Der Menschensohn, 1907.

L'appellativo *Figlio di Davide* è usato dalle due *genealogie* (Mt. 1, 1 ss.; Lc. 3, 23 ss.). Circa le difficoltà che presentano le genealogie e circa la questione se accettarne una sola oppure ambedue, si vedano gli studi esegetici. Si comprende facilmente come Gesù non abbia dato alcuna importanza alla genealogia, tanto coltivata presso i Giudei dopo l'esilio, per dimostrare la sua autentica discendenza israelitica. D'altra parte era anche una misura di prudenza, poichè propriamente al titolo di Figlio di Davide si collegavano intimamente le speranze nazionalistiche e terrene, che erano estranee alle inten-

di interpretazioni. Le Chiese Evangeliche, e particolarmente le facoltà teologiche degli altri paesi, ove il dogma trinitario non è meglio trattato, farebbero bene a considerare questa catastrofe come un avvertimento » (Credo, ed. franc., Paris, 1936, pp. 66-67).

zioni di Cristo. Così Egli non usa questo titolo se non una volta e per allusione (Mt. 22, 41 ss.). Gli Apostoli non l'usano mai. Lo troviamo tuttavia nella storia dell'infanzia (Lc. 1, 32; Mt. 1, 21), in bocca al popolo (Mt. 21, 9, 15 e Mc. 11, 10) e ai malati (Mt. 9, 27 e Lc. 18, 38).

Cristo-Messia (Χριστός da χρίω, ungere, Μεσσίας, Masciach) vuol dire unto e, riferito al Cristo, significa l'Unto per eccellenza. Egli, per testimonianza della Scrittura stessa, fu unto mediante lo Spirito Santo (Atti 4, 27; 10, 38; Ebr. 1, 9). *Gesù* fu il nome dato al Signore già nell'Annunciazione (Lc. 1, 31 e Mt. 1, 21); significa « soccorso di Dio », « salvezza di Dio », « Jahvé, aiuto! », « salvatore ». Il nome composto Gesù-Cristo fu usato per designare solennemente il Signore nella comunità fin dai primi giorni del cristianesimo, poichè si riteneva equivalente a « Figlio di Dio ».

L. Dürr, in uno studio circa l'origine e il compimento dell'attesa del Salvatore in Israele, pubblicato nel 1925, afferma che questa attesa si manifestava in forma assai vivace molto prima di Amos e aveva, verso l'800, un valore vitale pieno di efficacia, e che il salmo 72 è un riassunto di tutta la teologia messianica. Il « Re di giustizia » vi è descritto secondo lo stile della corte orientale.

Friedrich (Der Christus-Name, 1905) studia esaurientemente il titolo di Cristo-Messia. I Giudei ellenizzanti tradussero dapprima l'ebraico Masciach con la forma greca Μεσσίας (Giov. 1, 42; 4, 25); poi gli diedero il suo vero senso traducendolo con Χριστός. La conclusione teologica dello studio di Friedrich dice che « il nome di Cristo riferito a Gesù di Nazareth qualifica Colui che lo porta come possessore della divinità » (p. 133). La tesi concorda col Nuovo Testamento e l'insegnamento ulteriore dei Padri. S. Ireneo è il primo a far vedere come nel nome di Cristo ci sia tutta la Trinità; gli Scolastici, fin da principio, l'hanno spesso seguito: « In Christi nomine subauditur qui unxit et ipse qui unctus est et ipsa unctio in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus vero Filius in Spiritu qui est unctio » (Adv. h. 3, 18, 3). I mistici, e particolarmente S. Bernardo, parlano della dolcezza del nome di Gesù: « Iesus in ore mel, in aure melos, in corde iubilus ». Vedere dal punto di vista liturgico la festa del « Nome » di Gesù, nella quale si ha una bella occasione per spiegare al popolo i diversi nomi del Signore.

Quando si voglia distinguere il Cristo « pre-esistente », il Cristo « storico » e il Cristo « post-esistente », si trova il Cristo storico particolarmente nei Sinottici, il Cristo pre-esistente particolarmente in S. Giovanni e il Cristo post-esistente e glorioso quasi completamente in S. Paolo. Ciò va inteso nel senso intensivo e non esclusivo. * Aldo Ferrabino, seguendo i tre aspetti summenzionati, ha scritto recentemente una brillante Trilogia del Cristo: Il Figlio dell'Uomo, Il Figlio di Dio, Il Risorto. Padova, 1946-47. *

Lettura. - *L'interpretazione razionalistica di Gesù.* - « Una conclusione appare evidentissima a chi riassuma i risultati delle molteplici esperienze fatte dal Reimarus fin ad oggi, ed è che quando si comincia cancellare una parte della figura del Gesù storico qual'è presentata dai Vangeli, o si ottiene una figura storicamente assurda che ben presto è abbandonata oppure si

finisce col cancellarla del tutto. I lineamenti del Gesù dei Vangeli sono tanto riconnessi e collegati tra loro, che si richiamano necessariamente a vicenda; quindi o si lasciano come sono oppure si cancellano fino all'ultimo.

E appare evidentissima anche un'altra conclusione, in relazione diretta colla precedente: ed è che l'accettare tale quale la figura del Gesù dei Vangeli, oppure il cancellarla in parte o tutta, è una conclusione dettata soprattutto da criteri filosofici e non già storici. La linea di divisione, la vera cresta di displuvio, che separa i due campi è un criterio filosofico, cioè la "possibilità" del fatto soprannaturale e del miracolo fisico: tutti gli altri criteri storici, in confronto con questo filosofico, sono di gran lunga meno importanti per uno studioso che già si sia schierato nell'uno o nell'altro dei due campi. Previa "possibilità" nel campo di destra, previa "impossibilità" nel campo di sinistra: ecco il vero spirito che animerà le successive investigazioni storico-documentarie in ambedue i campi e ne suggerirà le conclusioni. Gli accampati di sinistra accetteranno volta per volta qualunque soluzione del problema storico di Gesù, da quella del Reimarus fino a quella dei mitologi, pur di non ammettere quella "possibilità" che per essi è un'assurdità maggiore di qualunque assurda soluzione. Gli accampati di destra avranno il compito di assicurarsi caso per caso che la previa "possibilità" sia diventata "realtà" e di schiarirne l'inquadramento nei contemporanei fatti storici; ma, per il resto non incontrano ostacoli molto gravi.

Questa condizione degli accampati di destra è rilevata da un accampato dell'estrema sinistra, cioè proprio dal Couchoud, con le seguenti parole: "Quanto più ci ripenso tanto più mi convinco che il Gesù storico non è pienamente accettabile se non dai credenti e non è capito bene se non da loro". - "I credenti hanno la chiave di questi antichi testi. Essi li leggono senza fatica, ne penetrano il vero senso; potranno desiderare la spiegazione di un dato particolare, ma difficoltà radicali non ne incontrano. Per essi non esiste un enigma di Gesù. L'ostacolo in cui io urto di sapere come mai Paolo avrebbe adorato un giudeo suo contemporaneo elargendogli gli attributi di Jahvé, non esiste. Paolo ha trattato Gesù da Dio perchè Gesù è veramente Dio. I credenti sono nella luce". - "Nel campo dell'esegesi la loro posizione è invidiabile. Essi ricevono di fronte e accettano nel loro senso pieno quei documenti che i critici prendono di sbieco e nei quali tentano di fare una rischiosa selezione" ». *G. Ricciotti,* Vita di Gesù Cristo, n. 222.

CAPITOLO PRIMO

La divinità di Cristo

Sommario. - Trattiamo la questione della divinità di Cristo facendola precedere da quella secondaria della sua messianità, secondo il Vecchio Testamento, i Sinottici e S. Giovanni. Le prove della divinità le trarremo prima dai soli Sinottici, poi dal Vangelo di S. Giovanni. In ambedue i casi ci appiglieremo anzitutto alle formali testimonianze nelle quali Gesù si proclama « Figlio del Padre » o « Figlio di Dio », poi alle conferme contenute nelle

varie manifestazioni delle sue proprietà sovrumane e divine, quali la scienza, la potenza (nel campo fisico i miracoli, in quello morale la remissione dei peccati), la preesistenza, la presenza al di fuori dello spazio; infine segnaleremo il culto alla sua persona che Egli già permette durante la sua vita terrena, esige ed ordina chiaramente per l'avvenire (in Giovanni e nei Sinottici).

§ 84. - La prova della Scrittura.

Gesù Cristo nato dalla Vergine Maria è il Figlio naturale di Dio, la seconda persona nella Divinità, Dio nel senso vero e proprio della parola. - *E' di fede.*

Spiegazione. - La tesi è un articolo fondamentale della fede contenuto in tutti i simboli. Simbolo degli Apostoli: « Credo... et in Iesum Christum Filium eius *unicum* Dominum nostrum qui *conceptus* est de Spiritu Sancto, *natus* ex Maria Virgine » (*Denz.* 6, 276, 282-286). Simb. di Nicea-Costantinopoli: « Et in unum Dominum Iesum Christum Filium Dei Unigenitum et ex Patre natum ante omnia saecula, Deum verum de Deo vero » (Denz. 86). Simb. di S. Atanasio: « Dominus noster Iesus Christus Dei filius, Deus et homo est. Deus ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo ex substantia matris in saeculo natus: perfectus Deus, perfectus homo » (Denz. 40). Il decreto « Lamentabili » ha riprovato la ventisettesima proposizione dei Modernisti: « Divinitas Iesu Christi ex Evangeliis non probatur; sed est dogma, quod conscientia cristiana ex notione Messiae deduxit » (Denz. 2027). La nostra tesi si pone anzitutto nella storia terrena della Rivelazione e non nella trascendente Trinità, e tratta del Cristo « storico » e non del Cristo « preesistente » (§ 51). Essa afferma che l'uomo nato dalla Vergine Maria, ossia Gesù di Nazareth, è pure Figlio di Dio e lo è nel senso proprio e naturale, « vere et proprie », e che perciò stesso possiede la natura o l'essenza divina, « è consostanziale al Padre » (ὁμοούσιος τῷ πατρί), com'è consostanziale « con noi » (καὶ... ἡμῖν) (Denz. 148).

L'esistenza storica di Cristo è ancora combattuta da alcuni nemici del Cristianesimo, particolarmente da Drews (Die Christus-mythe, vol. 2, 1910) e dagli aderenti alla lega monista tedesca. La teologia protestante liberale è responsabile di avere preparata la strada a siffatto estremismo scettico. Avendo essa con la critica corrosiva sia dei miracoli e delle profezie di Cristo, sia della sua dottrina dogmatica e morale, distrutto ogni contenuto della vita di Gesù, Drews potè negare quella vita medesima. Invece di spiegare il sorgere del Cristianesimo ad opera del Cristo storico, egli lo fa derivare da un'*idea* filosofica, o meglio, da un mito solare. Dal quale mito un piccolo ed ignoto (!) partito giudaico avrebbe tratto una personalità, attribuendogli poi una storia romanzata da cui sarebbero nati i Vangeli. Nei circoli socialisti e materialisti queste fantasie trovan credito e rapida diffusione.

L'esistenza di Cristo è attestata da scrittori pagani, giudaici e cristiani dell'antichità. Svetonio racconta che l'imperatore Claudio espulse da Roma i Giudei per tumulti nati in mezzo a loro per istigazioni di un certo « Cristo » (impulsore Chresto = Christo). Plinio il giovane, nell'epistola 96, notifica a Traiano che in Asia Minore « i Cristiani si uniscono in un giorno fisso, la domenica, cantano inni a Cristo come a un Dio (carmenque Christo quasi Deo dicere) ». Tacito è particolarmente chiaro. Descrivendo, negli Annali 15, 44, la persecuzione di Nerone, dice: « Cotesto nome (cristiani) lo hanno da Cristo che, sotto l'impero di Tiberio, il procuratore Ponzio Pilato aveva condannato al supplizio ». Mentre l'autenticità delle testimonianze citate, specie quest'ultima, è assolutamente incontestabile, quella di Giuseppe Flavio è attaccata con energia da Norden, Bardenhewer, ecc.; vien difesa invece da molti altri come Harnack, Wilms, Iunglas. Eccone il testo: « In questo periodo comparve Gesù, uomo (se tale s'ha a chiamare) sapiente. Fu Egli l'operatore di cose meravigliose (maestro di coloro che accolgono con gioia la verità, e attirò a sè molti Giudei con altri parecchi venuti dall'ellenismo. Era il Cristo). Come Pilato l'ebbe fatto crocifiggere su denuncia dei primi della nostra nazione, coloro che l'avevano amato da principio non se ne staccarono per ciò. (Egli ricomparve loro vivo, tre giorni dopo, come avevan detto, con tante altre meraviglie, i profeti divini). È vivo ancora il nucleo chiamato, dal nome di lui, cristiani » (Antiq. jud. 18, 3, 3). Anche ammettendo che le parentesi siano interpolate, tutto il resto prova almeno l'esistenza storica di Gesù, tanto più che Giuseppe racconta pure « che il primo sacerdote Ananos trasse dinanzi al suo tribunale Giacomo il *fratello di Gesù*, detto il Cristo » (Ib. 20, 9, 1). Si veda *Aufhauser*, Antike Iesus-Zeugnisse, 1925. L'autore cita anche le testimonianze tratte da tre lettere apocrife e una serie di allusioni del Talmud alla persona di Gesù. Lo stesso Drews, Op. cit. II, 222, conferma che « il Talmud non mette in dubbio l'esistenza di un Gesù storico ». Ora Rabbi Aquiba, uno degli autori del Talmud, fu ucciso dai Romani nel 138 all'età di 78 anni; può essere dunque considerato quasi un contemporaneo di Gesù. Contro Drews vedi *Oskar Graber*, Im Kampfe um Christus, 1927.

Nessuna critica potrà scalfire il prestigio e il valore storico delle testimonianze cristiane di S. Paolo, dei Vangeli, dei più antichi Padri. Le quattro grandi lettere paoline, quella ai Romani, le due ai Corinti, quella ai Galati, nelle quali Paolo emerge sì vivo e combattivo, per il loro « ininventabile contenuto » resistono ad ogni scetticismo. Ora in esse troviamo i fatti principali della vita di Gesù (Gal. 4, 4; Rom. 5, 12 e ss.; I Cor. 11, 23 e ss.; Rom. 15, 3; I Cor. 5, 7; 15, 3-28, ecc.). Similmente sono « ininventabili » i Vangeli che raccontano non solo il divino ma anche tutto l'umano di Gesù. Ora per i Vangeli hanno subìto oltraggi e persecuzioni gli Apostoli; i martiri han versato il sangue; coi Vangeli sta la testimonianza non solo dei Padri, ma di tutti i secoli cristiani. Contro tutte queste voci viventi le fantasie astrali dei materialisti non potranno conservare a lungo il loro credito. L'autentico senso religioso non potrà accontentarsi nè del Cristo « puramente storico » della critica liberale, nè della pallida figura del « Cristo simbolico » di Drews; ma rimarrà sempre attaccato al « Cristo dogmatico » della Chiesa, il quale solo è il vero Cristo e Salvatore del mondo. Così pensano anche gli Anglicani.

Prova. - L'Antico Testamento, che è la preparazione al Nuovo, ci porge non poche indicazioni su Cristo che ne è il *compimento*. Le indicazioni sono contenute nelle varie descrizioni della *figura del Messia*, da cui dobbiamo iniziare la prova.

Gesù il Messia

1. Il Messianismo nell'Antico Testamento non è un tema facile. Le speranze messianiche, o, parlando realisticamente, le speranze d'avvenire appaiono ben presto nell'antico Israele, e si manifestano con particolare chiarezza al tempo dei Profeti. Son le speranze proprie di ciascun popolo di vedere ristabilirsi lo stato o la condizione del paradiso terrestre perduto. Si spera che alla fine le cose saranno come all'inizio: un paradiso.

Ad Israele, Jahvé, che è e rimane il Salvatore del suo popolo, porterà la liberazione mediante il suo inviato e il suo Unto, il quale ha aspetti diversi secondo che gli viene attribuita una missione morale oppure politica. Egli è per il suo popolo un « Profeta » (Deut. 18, 15, 18), un « sacerdote » (Salmo 109), un « pastore » (Ez. 34, 11-31), un « re » e un « dominatore » (Salmo 2; 17; 44; 109; Is. 2, 2-4; 9, 6; Zach. 9, 9; Am. 9, 11); è della casa di Davide (II Re 7, 11-16); infine è il « servo di Jahvé » che soffre per il suo popolo. Una solenne designazione del Messia è quella di « Figlio di Dio ». Tuttavia, dato lo stretto monoteismo, questo titolo non ha un senso trinitario ma morale e vien dato anche agli angeli (Giob. 2, 1; Salmo 88, 7), ai giusti (Eccl. 4, 11; Sap. 2, 13), a Israele (Salmo 43, 6; Sap. 9, 7; 12, 19, 21), ai re (II Re 7, 14). Gesù medesimo (Giov. 10, 34) cita il passo del Salmo 81, 6, ove i giudici son chiamati « Elohim ». Nel Salmo 2, 7 Jahvé dice al Messia-Re: « Tu sei il mio Figlio ». Isaia chiama il Messia « Ammirabile », « Consigliere », « Dio », « Forte », « Padre dell'avvenire », « Principe della pace » (9, 6), « Emmanuele » = Dio con noi (7, 14; 8, 8, 10). « La sua generazione è dal principio, dai giorni dell'eternità » (Mich. 5, 2). Questi vari aspetti del Messia, in sè disparati, non trovano unità ed armonia che in Cristo.

2. La dottrina di Gesù sul Messia secondo i Sinottici si può riassumere brevemente così: Dio stesso è il Salvatore che opera la salvezza mediante il Messia; e il Messia sono io. Con quest'ultima frase Gesù si colloca al disopra del Vecchio Testamento.

Ma è proprio vero che Gesù si è presentato come Messia? La teologia liberale lo nega ed afferma che furono i discepoli ad attribuire a Gesù, dopo la sua morte, il titolo di Messia che Egli, durante la sua vita, aveva costantemente respinto (dogmatica della comunità). La verità è che all'inizio Gesù, pur affermandola obiettivamente, parlava in maniera assai riservata della sua messianità, la quale dai discepoli e dal popolo veniva intesa in senso nazionalistico e politico; solo verso la fine della sua vita annunciò apertamente davanti al suo popolo con parole e con segni (entrata in Gerusalemme) il « mistero del Messia ». In ogni fase o momento di questa graduale manifestazione Gesù intese sempre la sua messianità non in senso politico, ma morale e religioso.

Fin da principio Gesù disse di essere venuto a completare il Testamento Antico (Mt. 5, 17) e che a Lui doveasi riferir quel che fu scritto dai Profeti (Mt. 11, 3-5; Mc. 12, 10, 11; 14, 21, 27, 49; Lc. 4, 21; 7, 19-22; 24, 27). In Gesù i discepoli hanno trovato Colui che gli antichi uomini di Dio han desiderato vedere e sentire (Mt. 13, 17; Lc. 10, 24). Egli si mostra assai riservato di fronte alle confessioni dei demoniaci (Mc. 1, 24 ss., 34; 3, 11 ss.). Similmente proibisce agli Apostoli di manifestare, prima del tempo da Lui fissato, la sua dignità di Messia, e impone loro di aspettare il momento conveniente (Mc. 8, 30; Mt. 17, 9; Lc. 9, 36). Ma raggiunto il punto culminante della sua attività messianica, dà occasione a Pietro di fare la celebre professione di fede nel Messia: in Mc. 8, 29: « Petrus dicit: tu es Christus »; in Lc. 9, 20: « Christum Dei » (τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ); in Mt. 16, 16: « Tu es Christus Filius Dei vivi ». Anche ora, tuttavia, proibì di dirlo ad alcuno, ma si lasciò proclamare apertamente Messia dai suoi discepoli e dal popolo alla sua entrata in Gerusalemme (Mc. 11, 8-10). Questo fatto è capitale e serve a guisa di commento alle oscure allusioni del passato. Gesù ha dunque manifestato la sua messianità in maniera pedagogica e graduale; e morì come Messia del suo popolo che lo aveva respinto (Mc. 14, 62; 15, 2).

Il rifiuto delle testimonianze messianiche provenienti dagli indemoniati viene oggi spiegato, in conformità alla storia delle religioni, col fatto che queste attestazioni venivan da forze demoniache. I demoni servivansi della conoscenza più elevata che avevano di Cristo per ostacolarlo nell'esercizio della sua messianità. Le testimonianze demoniache erano dunque tentativi di paralizzare la vocazione di Gesù e non atti ad essa favorevoli, o riconoscimento aperto della sua missione.

3. La dottrina di Gesù sul Messia secondo il Vangelo di S. Giovanni. - Con la vigorosa predicazione di penitenza del Battista, l'idea del Messia divenne così viva da indurre il popolo a credere che Giovanni stesso fosse il Messia; egli però respinge questa pretesa (Giov. 1, 20 ss.; 3, 28). I discepoli di Giovanni, dopo aver conosciuto Gesù, lo dichiarano « Figlio di Dio » e « Re d'Israele » (Giov. 1, 49 e 12, 13), usando le due espressioni in senso morale e messianico. Gesù stesso, nel colloquio con la Samaritana al pozzo di Giacobbe, dichiara formalmente di essere il Messia (Μεσσίας, Giov. 4, 25 ss.): Ego sum qui loquor tecum. In Samaria parla apertamente, senza ambagi, dato che non c'è da temere che si abusi del titolo.

Nel quarto Vangelo si trovano anche altri titoli messianici, come « Figlio dell'Uomo » (Giov. 6), titolo che incontriamo il più delle volte nei Sinottici, e « Buon Pastore » (Giov. 10, 11 ss.). Gesù è « l'inviato » del Padre nel mondo (3, 16 ss.; 5, 38; 10, 26; 17, 3), e in quanto tale ha un « precursore » (1, 15, 20, 25, 33, 34). Accetta, anche dinanzi a Pilato, il titolo di « Re », pur dandogli un significato religioso e messianico: « Regnum meum non est de hoc mundo » (18, 33, 36, 39; cfr. 19, 3, 14, 15, 19, 21). E muore come « Re dei Giudei », titolo scritto sulla croce, al disopra del suo capo, « hebraice, graece et latine » (19, 19 ss.). Gio-

vanni dice che il popolo non sapeva comprendere la sua dignità di Messia (7, 26, 27, 31, 40, 42; 8, 30; 10, 42; 11, 45; 12, 42). Il malinteso metteva radice in un'idea inesatta, perchè terrena, del compito del Messia; e prima della sua Ascensione i discepoli sono ancora impigliati in questi sogni popolari e nazionalistici, come appare dalla domanda che fecero al Risuscitato: « Signore, ricostruirai tu adesso il regno ad Israele? » (Atti 1, 6).

Gesù Figlio di Dio

1. Figlio di Dio e divinità di Gesù secondo i Sinottici. - Benchè i Sinottici pongano in primo piano « il Regno di Dio », ci fanno tuttavia conoscere i seguenti punti sulla persona di Gesù: a) Gesù chiama abitualmente gli uomini figli di Dio (Mt. 5, 9, 45; Lc. 6, 35; 20, 36), ma non si mette mai al loro livello; Egli è il Figlio del Padre in senso unico ed esclusivo (cfr. Mt. 5, 48; 6, 1, 6, 9 con Mt. 7, 21; 10, 33; 11, 25-27; 18, 35). Già i Padri fecero osservare questo fatto. b) Il passo di Mt. 11, 27, sa di S. Giovanni: « Et nemo novit Filium (τὸν υἱόν) nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius (ὁ υἱός) et cui voluerit Filius revelare ». La sua filiazione è dunque un mistero che deve essere rivelato. c) Gesù conferma la realtà di una siffatta rivelazione divina nella confessione di Pietro, Mt. 16, 16: « Tu es Christus Filius Dei vivi », e dichiara Pietro beato per la sua fede. d) Davanti al Gran Consiglio, rispondendo alla domanda ufficiale « Ut dicas nobis si tu es Christus Filius Dei », dice sotto giuramento: « Io lo sono » (ἐγώ εἰμί, Mc. 14, 62), e per tal risposta vien condannato a morte. In tutti questi casi, si tratta, come in S. Giovanni, di una filiazione metafisica e non di una filiazione morale possibile a tutti gli uomini. e) Anche in questo senso bisogna intendere la testimonianza resa dal Padre al suo « Figlio prediletto » nell'atto del battesimo (Mt. 3, 17; cfr. 17, 5).

2. Figlio di Dio e divinità di Gesù secondo S. Giovanni. - Il quarto Vangelo è tutto quanto destinato, come è detto (20, 31), a provare che Gesù è il Figlio di Dio: « Haec scripta sunt ut credatis quia Iesus est Christus, Filius Dei (ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ) et ut credentes vitam habeatis in nomine eius ». Di qui si spiega il continuo richiamo alle molte testimonianze (ἡ μαρτυρία) e ai segni (τὸ σημεῖον) quali prove di questa verità: tutto mira a stabilire che « Iesus Christus est Filius Dei unigenitus » (μονογενής, 1, 14, 18; 3, 16, 18).

Come nei Sinottici, anche in S. Giovanni, però con maggior frequenza, Gesù si chiama il « Figlio » e chiama Iddio il suo « Padre ». A questo modo di esprimersi ricorre sia nel discorso calmo, sia nella polemica accesa, con tale energia e con tale costanza da esser costretti ad ammettere che l'intende nel senso naturale e metafisico e non in quello morale applicabile a tutti i fedeli. È sufficiente per convincersene fare un semplice confronto dei passi ove si parla della filiazione morale comune a tutti gli uomini (p. es. 1, 12), con quelli, numerosi, ove Egli si presenta come « il Figlio (ὁ υἱός) di Dio » (5, 19; 6, 46; 8, 16, 19; 10, 30; 14, 7-11; 14, 31; 16, 15, 28; 17, 1-5, 10, 21). Qualche volta troviamo la

designazione formale « il Figlio di Dio » (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, 9, 35; 10, 36).

Gesù dà ai Giudei una *prova* della sua divinità nell'occasione della guarigione del malato alla piscina di Betesda (5, 2 ss.). Gli rimproverano di violare il sabato, ma Egli dimostra di essere in armonia con suo Padre il quale ha comandato di osservare il sabato. « Pater meus usquemodo operatur et ego operor », ossia mio Padre non sospende l'attività sua nel giorno di sabato e così faccio io. Allora lo vogliono uccidere, « quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum (ὅτι... πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν Θεόν) aequalem se faciens Deo » (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ). I Giudei avevano compreso bene: Gesù chiama Dio suo Padre, e perchè l'intende nel senso proprio e metafisico, si fa eguale a Dio, avendo il Figlio naturale la medesima natura del Padre. Ed è proprio allora che lo vogliono uccidere. Ma Egli si richiama alla sua unità ed eguaglianza col « Pater operans »; fa ciò che vede fare dal Padre, partecipa alle sue opere più elevate come la resurrezione dei morti e il giudizio: « Come il Padre desta i morti e dà loro la vita, così anche il Figlio dà la vita a quelli che vuole ». « Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem »; e viceversa: « Qui non honorificat Filium non honorificat Patrem qui misit illum ». Il Padre e il Figlio hanno un *solo* onore poichè compiono *una sola* opera e poichè sono effettivamente il Padre e il Figlio. La loro mutua relazione è conosciuta da Essi soli ed è un mistero che ha bisogno d'esser rivelato. Questa rivelazione avviene mediante le opere, ossia i miracoli che il Figlio compie e con i quali il Padre « rende testimonianza » al Figlio. Questa testimonianza è ben diversa da quella di Giovanni il battezzatore, il quale era semplice uomo, anche se Profeta. La relazione di Gesù col Padre suo è così elevata che gli uomini non possono da se stessi rendergli testimonianza (5, 33 ss.). Ma « voi non credete a colui che Egli (il Padre) ha mandato (e testimoniato) » (5, 38). « Et non vultis venire ad me » (5, 40).

Una seconda volta, alla festa della Dedicazione, Gesù fa una dimostrazione analoga. L'aveva cominciata due mesi prima nella festa dei tabernacoli, quando aveva formalmente affermato che Egli procedeva dal Padre e che era stato da Lui inviato: « Ego scio *quia ab ispo sum et ipse me misit* » (7, 29). Dopo lunghe discussioni, talvolta anche violente, aveva lasciato sul finire della festa la città di Gerusalemme, ma ritornatovi, per la festa della Dedicazione, continuò la sua discussione, dato che i Giudei gli avevano chiesto: « Si tu es Christus dic nobis palam » (10, 24). Gesù rimprovera la loro incredulità e fa appello alle sue opere straordinarie. I Giudei non appartengono al numero delle sue pecore alle quali dà la vita eterna: « Pater meus quod dedit mihi (la sua potenza) maius omnibus est, et nemo potest rapere de manu Patris mei. *Ego et Pater unum sumus* » (il greco dice ἕν e non εἷς). Lo vogliono lapidare ed Egli si richiama alle opere. Gli rispondono come prima: non è per le buone opere che vogliamo lapidarti, ma per la bestemmia, « quia tu, *homo* cum sis, facis teipsum Deum ». Gesù respinge l'accusa di bestemmia unita alla minaccia di lapidazione con un richiamo esegetico al Salmo 81, 6, ove i giudici umani vengon chiamati « Elohim » e con ciò i Giudei vengono legati dalla Scrittura. Essi possono

osservare che nell'unità dell'azione segue l'unità della potenza e, infine, l'unità della natura; « quia *Pater in me est et ego in Patre* » e ciò ontologicamente come storicamente. S. Giovanni allora, riferisce, almeno alla fine, che « multi crediderunt in eum » (10, 42).

Gesù *conferma* le testimonianze su se stesso, coll'aggiudicarsi, quando si dà l'occasione, *attributi* divini quali la scienza, l'onnipotenza, la preesistenza, l'immensità.

Manifesta la sua *scienza divina* quando dichiara che lui solo *conosce* perfettamente il Padre, « sicut novit me Pater et ego cognosco Patrem » (7, 29; 10, 15), e quando rivela una *conoscenza completa dell'uomo*, come nel caso di Natanaele (1, 48), del marito della Samaritana (4, 17) e 2, 24: « Sciebat quid esset in homine ». Conosce le cose lontane come in 4, 50: « Vade, filius tuus vivit » e in 11, 14: « Lazarus mortuus est ». La ragione di questa scienza sta nella sua esistenza nel Padre, « in sinu Patris » (1, 18); Egli è il « Filius hominis, qui est in coelo » (3, 13). « Qui de coelo venit, super omnes est » (3, 31); « ego de supernis sum » (8, 23). Vive sulla terra, ma esiste presso il Padre e vede ciò che il Padre fa, conosce nel Padre il suo compito terreno e compie tutto nell'« ora » precisa fissata dal Padre, « hora mea, tempus meum » (2, 4; 7, 30; 8, 20; 11, 6).

Gesù manifesta una *potenza divina* nei *miracoli* (ἔργα), nei quali esercita la sua potenza insieme col Padre che gliel'ha conferita. Nei Sinottici i miracoli appaiono piuttosto come prove del suo amore e della sua pietà verso le miserie umane; in S. Giovanni, invece, sono azioni della sua onnipotenza, compiute in unione col Padre, per manifestare la sua potenza e la sua gloria celeste (δόξα) nascosta. Sicchè i miracoli diventano testimonianze (σημεῖα) della sua natura divina; sono come delle parole in atto, che in quanto tali, si aggiungono in modo preciso alle parole della sua bocca per confermarle. Così la moltiplicazione dei pani illustra la parola: « Ego sum panis vitae » (6, 35); la guarigione del cieco nato (9, 1 ss.) conferma la dichiarazione: « Ego sum lux mundi » (8, 12); la risurrezione di Lazzaro illustra la tesi: « Ego sum resurrectio et vita » (11, 25). Cfr. nei Sinottici la pesca miracolosa simbolo della « pesca degli uomini » (Lc. 5, 10). Gesù dà ai suoi miracoli, in quanto testimonianze a suo riguardo, un valore decisivo (9, 3 ss.; 10, 35-37; 14, 12). Nel contempo sono l'opera del Padre (14, 10).

Manifesta la sua divina potenza anche nella *remissione dei peccati*. Esente dal peccato (« quis arguet me de peccato? » περὶ ἁμαρτίας, 8, 46), perdona la donna adultera (« vade et amplius noli peccare », 8, 11), scaccia il diavolo « padre della menzogna », del peccato (8, 44; 12, 31), e, pur essendo ancora sulla terra, già esercita la *funzione di Giudice* che gli è riservata nel giorno della parusia (5, 22).

La sua *preesistenza* è affermata nel primo versetto del prologo; ed Egli stesso se l'attribuisce non solo in forma allusiva, come in Mt. 22, 45, ma anche nella polemica e in una forma esplicita: « Antequam Abraham *fieret* ego *sum* » (8, 58). « Clarifica me tu, Pater, apud temetipsum, claritate quam habui, priusquam mundus esset apud te » (17, 5). « Dilexisti me ante constitutionem mundi » (17, 24). Afferma anche

di essere al di sopra dello spazio, ossia immenso, quando dice: « Nemo ascendit in coelum nisi qui descendit de coelo, Filius hominis qui est in coelo » (3, 13). Di Lui è detto che « habitavit in nobis » mentre è « in sinu Patris » (1, 14 e 1, 18).

Gesù accetta, quando gli vien reso, un *culto religioso,* come nel caso del cieco nato, (9, 35-39; cfr. invece Atti 10, 24-26; Apoc. 19, 10 e 22, 9) ed esige formalmente per sè la medesima *fede* che per il Padre suo (14, 1: « Creditis in Deum et in me credite »; cfr. 4, 26, 41, 42); esige anche il medesimo *amore* (14, 23: « Si quis diligit me », etc.; 15, 9: « Manete in dilectione mea »); e vuole il medesimo *onore* (5, 23: « Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem »). Come le preghiere vanno indirizzate al Padre, così anche a Lui (14, 13: « Quodcumque petieritis Patrem in nomine meo, hoc faciam, ut glorificetur Pater in Filio »; cfr. 15, 16; 16, 24 e § 94).

Concludendo, dobbiamo segnalare due fatti importanti. Primo: una serie di dichiarazioni su se stesso nelle quali Gesù usa la frase « Io sono », ἐγώ εἰμί (1) (ego sum panis vitae, resurrectio et vita, via, veritas, vita, lux mundi, etc.). Per afferrarne tutto il valore bisogna metterle a confronto con la sua umiltà profonda. Secondo: l'*importanza decisiva* che Gesù si attribuisce riguardo alla salvezza o vita eterna degli uomini: la salvezza o si ottiene per mezzo di Lui o non si ha affatto. « Io sono venuto al mondo per la separazione » (κρίμα, judicium, 9, 39): « qui credit in eum (ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν) non judicatur, qui autem non credit jam judicatus est, quia non credit in nomine Unigeniti Filii Dei » (3, 18).

Dinanzi allo sguardo spirituale di Gesù s'aderge un *dualismo,* un duplice mondo. Al centro del primo è Dio col suo Logos; e il Logos, come Dio stesso, è luce in sè e, di conseguenza, anche per il mondo nel quale splende. L'uomo che desidera aver parte alla sua luce deve accogliere la verità con la fede nel Logos; e questa verità crea in lui la vita soprannaturale e gli dà il

(1) *P. Benoit,* riassumendo nella Revue Biblique, 1946, p. 577, la parte quinta dello studio di E. Schweizer su *Egò Eimì* nel quarto Vangelo, dice: « Con questa espressione Cristo rivendica alla sua persona il diritto esclusivo di provvedere all'uomo i valori essenziali della vita: poichè Pastore, Pane, Acqua, Vite, Luce sono altrettanti aspetti complementari della medesima profonda realtà che è la vita con tutto quello che essa comporta ed esige per essere protetta, mantenuta, illuminata. Pertanto Gesù si oppone a tutte le false religioni, a tutti i falsi dêi che pretendono di procurare all'uomo questi valori sul piano naturale. Al mondo di quaggiù egli oppone un mondo superiore e trascendente, il solo vero mondo. Ma non alla maniera gnostica, che, rinnegando il mondo terrestre crede ritrovare e liberare nell'uomo la scintilla divina che lo eleverà al piano superiore; neppure alla maniera del misticismo, che riporta la risposta divina inesprimibile al di là, afferrabile col solo sentimento; bensì mediante una rivelazione personale che prolunga quella dell'A. T.: la rivelazione di Dio stesso che parla all'uomo per mezzo del suo inviato. Alla base di tutte queste diverse rivendicazioni di Cristo ve n'ha una sola fondamentale, quella di essere il Messia (il Figlio di Dio). Messia che afferma avere in sè tutti i valori della vita, che nega perciò tutti i falsi valori e falsi dêi che l'uomo si è creato per soddisfare alle sue aspirazioni, e gli chiede di rinunciarvi con un abbandono totale e confidente alla sua Persona ».

potere di diventare figlio di Dio nascendo da Dio. In tutto questo mondo, o parte di mondo, domina l'amore divino che è poi il vincolo di unione dei figli di Dio. « Manete in dilectione mea » (15, 9).

Il mondo cattivo, o la parte cattiva del mondo, è retta dal diavolo che è « il principe di questo mondo » (14, 30; cfr. 12, 31; 16,11). Come dal Logos promana la luce, così dal diavolo vengon le tenebre (1, 5; 3, 19; 8, 12; 12, 35, 46; cfr. I Giov. 1, 5-6 e ss.). Poichè non si è mantenuto nella verità (8, 44; cfr. I Giov. 3, 8), egli è diventato l'avversario, il mentitore, « qui mendacium loquitur » (8, 44). Come la luce e la verità creano la vita spirituale, così le tenebre e la menzogna generano la morte spirituale: « homicida erat ab initio » (8, 44). Lo si vede bene per i Giudei (8, 44) e per Giuda (6, 71). Vien formandosi così un mondo contrario a Dio, che si erge di fronte al mondo divino. Da un lato: Dio, Logos, luce, verità, vita, figli di Dio, amore divino; dall'altro: Satana, tenebre, menzogna, morte, figli del diavolo (vos ex patre diabolo estis, 8, 44) e sdegno divino che rimane su loro (3, 36).

Due mondi. Dualismo, dunque, netto e aspro ma solamente morale e niente affatto fisico. Un doppio ponte li unisce: sul fronte dell'uno è scritto πίστις, sul fronte dell'altro ἀπιστία. Dal mondo cattivo si può passare a quello buono con la fede e da quello buono si può passare al cattivo con l'incredulità; Giuda non fu il solo a percorrere questa triste via, ma, disgraziatamente, anche « molti discepoli » si incamminarono per essa (6, 71 e ss. e 6, 67).

Siamo ora in grado di comprendere la parola di Gesù: « Sono venuto nel mondo per provocare una separazione ». L'unico criterio decisivo è la fede nella missione di Gesù e nella divinità della sua Persona. *La fede in Lui salva, mentre l'incredulità verso di Lui è causa di perdizione.* Ciò spiega perchè la fede sia pressochè l'unica virtù di cui parla il quarto Vangelo e l'incredulità quasi l'unico peccato. E ci fa anche comprendere la conclusione di questo Vangelo: « *Haec autem scripta sunt, ut credatis quia Jesus est Christus Filius Dei et ut credentes vitam habeatis in nomine eius* ».

Alcune *difficoltà,* tratte dai Vangeli e dagli scritti apostolici, vengono risolte dalla sana esegesi. Così quando Cristo dice che suo Padre è « maggiore » di Lui (Giov. 14, 28), quando dice che « solo Dio è buono » (Mc. 10, 18), quando afferma che deve fare la volontà di suo Padre, che tale è la sua missione, Egli parla precisamente secondo la sua natura *umana,* come uomo a uomini (Cfr. Denz. 708). Parimenti devono spiegarsi in rapporto alla sua umanità: Rom. 1, 3; Atti 2, 36; Ebr. 1, 4; 3, 2. Nella Lettera agli Ebrei (5, 7 e ss.) vien messa in particolare rilievo la *prova* di Cristo, la quale va intesa nel senso di obbedienza richiesta a Lui come Messia. Si tratta di una prova di tal genere nel difficile passo ai Filip. 2, 7-11. Si obietta pure che gli Apostoli *dopo* la confessione di Pietro continuarono ad avere con Gesù i medesimi rapporti familiari di *prima* e che, solo dopo la Risurrezione e l'Ascensione, cominciarono a tributargli un culto. Ma questo prova semplicemente che la fede degli Apostoli fu lenta a penetrare tutto il mistero di Cristo con le sue conseguenze. D'altra parte era cosa più facile trovare una forma di culto per il Cristo glorificato che non per il Figlio dell'Uomo vivente in mezzo agli uomini.

§ 85. - La divinità di Cristo nella Tradizione.

La dottrina dei Padri sulla divinità di Cristo fu già esposta abbastanza lungamente nel trattato della Trinità. Quello che qui possiamo aggiungere è che i Padri, nelle loro testimonianze circa questo punto di dottrina, intendevano la *divinità* nel senso vero e proprio e non nel senso derivato di divinizzazione (θέωσις); che inoltre i *pre-niceni* professavano già questa fede senza dover attendere l'eresia di Ario per chiarirla o precisarla.

Al dire di *Adolfo Harnack* il cristianesimo antico avrebbe avuto « un cumulo di concezioni svariate della persona di Gesù »; non una « dottrina » fissa, « ma piuttosto delle concezioni più o meno fluide ». « Collettivamente prese queste si possono ridurre a due »: o Gesù era considerato come uomo nel quale dimorava la divinità: cristologia adozianista; oppure era considerato come essere spirituale celeste sceso in terra e rivestito di umana carne: cristologia pneumatica. « Le due cristologie che, rigorosamente parlando, si escludono a vicenda — l'uomo diventato Dio e l'essere divino apparso sotto forma umana — convissero l'una accanto all'altra » (Storia del Dogma, trad. it. I, 215-219).

L'esposizione contiene evidenti contraddizioni. Se le concezioni cristologiche antiche erano così « fluide », così « svariate », così vuote di « dottrina », non si possono « ridurre a due ». Per quanto concerne queste due concezioni non troviamo nei Padri nè la cristologia pneumatica nè quella adozianista nel significato che Harnack dà a queste parole. Essendo Cristo Dio e uomo, l'insegnamento dei Padri contempla la divinità e l'umanità. Indubbiamente, come già gli scritti neo-testamentari, talvolta *insistono* più sulla *divinità*, tal'altra sull'*umanità*. Solo chi è succubo di un metodo antistorico e artificiale può trarre una cristologia completa da ciascuno dei due punti di vista. Effettivamente essi non sono che espressioni occasionali della medesima fede, la quale, quando parte dall'umanità parla dell'elevazione del Signore nella sfera della Divinità, e, quando parte dalla divinità preesistente, parla con altrettanta esattezza teologica della venuta della Divinità nella nostra carne. Perciò non sono due cristologie, ma due aspetti di una stessa cristologia, aspetti che d'altronde troviamo sempre riuniti in un medesimo Padre. A proposito della concezione di Harnack, *Seeberg* fa notare con ragione, « che essa non può sostenersi e che non mette in evidenza il punto principale, ossia il fatto che Cristo pneumatico è considerato come Dio ». Per di più « egli stesso la restringe a tal punto da ridurla quasi al nulla » (Dogmengeschichte, I, 104).

Sentiamo i Padri stessi. - *S. Clemente di Roma* chiama Cristo « nostro Signore a cui sia onore nell'eternità » (Cor. 50, 7) e, inoltre, « scettro della maestà di Dio » (Cor. 16, 2), cioè Colui mediante il quale Dio esercita la sua sovranità. « Per mezzo di Lui noi contempliamo il volto immacolato e sublime di Dio » (Cor. 36, 2). — *S. Ignazio*, il fedele discepolo di S. Giovanni e nel contempo fedele testimonio della sua teologia, chiama il Signore « il Figlio unico del Padre », « il nostro Dio » (Rom. proemio); prega i lettori: « lasciatemi imitare la passione del mio Dio » (ivi 6, 3); subito dopo dice: « che

Cristo è nato dalla stirpe di Davide e di Abramo » (ivi 7, 3). Riunendo poi i due aspetti: « il nostro Dio, Gesù Cristo, fu portato nel seno di Maria, secondo il disegno divino » (Ef. 18, 2). « Uno solo è medico, corporale e spirituale, generato e non generato, Dio fattosi carne (ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός), nato da Maria e da Dio, Gesù Cristo Signor Nostro » (ivi 7, 2). « Vi auguro di star sempre bene in Gesù Cristo, Nostro Dio » (Polic. 8, 3). — Secondo lo *pseudo-Barnaba* Cristo è il Figlio di Dio e nel contempo il giudice dei vivi e dei morti (7, 2). « Se non fosse venuto nella carne, come avrebbero potuto salvarsi, volgendo lo sguardo a Lui, gli uomini, i quali non hanno la forza di alzare gli occhi e fissare i raggi del sole, che pure è creatura delle mani di Lui e un giorno non sarà più? » (ivi 5, 10). — Per *S. Policarpo* Cristo è nostro Signore che siede alla destra del Padre nella gloria, a cui è soggetta ogni cosa nel cielo e sulla terra, a cui serve ogni spirito; Egli è giudice dei vivi e dei morti e del suo sangue Dio chiederà conto a coloro che non credono in Lui (Filip. 2, 1). Cristo è Figlio di Dio e gli compete da tutta l'eternità la medesima gloria che ha il Padre (Mart. Polic. 14, 3). — Nella lettera a *Diogneto* Cristo appare come « Figlio unico di Dio » (10, 2), come il « Logos divino » (7, 2; 11, 3) al quale appartiene l'eternità (11, 4), l'immutabilità (11, 4), l'immensità (7, 2), la santità (7, 2; 11, 4; 12, 9); in quanto creatore del mondo (7, 2) fu inviato come un figlio di re, « come un Dio » (7, 4) e ritornerà come giudice (7, 6). Dal punto di vista apologetico è assai importante notare qui, come a partire dall'anno 100 i Padri summenzionati ci forniscono numerose testimonianze per l'*esistenza* di Gesù.

Gli *Apologisti,* nelle loro speculazioni sulle relazioni del Figlio col Padre, sviati dalla filosofia del tempo, hanno effettivamente emesso idee insostenibili. Anche se la Chiesa ha scartato quella speculazione, dobbiamo riconoscere che questi uomini hanno reso grandi servizi, insistendo energicamente sulla *preesistenza* di Cristo e difendendo con pari energia la sua *divinità.* Il merito decisivo della loro cristologia sta nell'aver valorizzato la solida nozione del *Logos* desunta dal Vangelo di S. Giovanni. Di fatto il Cristo, in quanto Logos di Dio, veniva posto in una relazione così intima, così essenziale e così indissolubile con Dio, da proteggere efficacemente la sua divinità contro ogni tentativo di fare di Lui un figlio di Dio in senso « morale ». L'aver posto il Logos eterno in un rapporto troppo stretto con la creazione è certamente un lato debole della loro cristologia. Ma con ciò ebbero anche il merito di far comprendere meglio ai loro contemporanei la natura eterna e divina del Figlio di Dio fatto carne, mediante una nozione che era allora assai corrente e per di più molto adatta a chiarire, per gli ambienti colti, l'essenza profonda della Divinità e della Redenzione. La loro dottrina del Logos veniva sottratta a ogni pericolo di « ellenizzazione », perchè, contrariamente agli Stoici, non intendevano il Logos come la *Ragione del mondo,* bensì come *Persona* divina; inoltre non vedevano nel Logos esclusivamente il principio cosmico, ma anche il portatore della Rivelazione divina e della salvezza e l'autore e il modello delle nuove relazioni religiose e morali dell'uomo con Dio. Il Logos eterno si è fatto uomo per potere, nella carne, salvare il mondo; compie questa Redenzione non solo in quanto portatore di una nuova conoscenza di Dio e di una nuova legge morale, ma anche in quanto autore di un nuovo ordine di grazia, che ha la causa meritoria nella sua

Passione. In tal senso parla specialmente *S. Giustino* (Dial. 13, 40, 54, 90, 111, 134; Apol. 1, 32, 50). — *S. Ireneo* combatte e lo gnosticismo (Demiurgo) e l'ebionismo (ψιλὸς ἄνθρωπος) e dimostra come la nostra redenzione esige che Cristo sia vero Dio e vero uomo (Adv. h. 3, 16-22) al fine di poter ripristinare tra Dio e l'umanità l'unione e l'amicizia (ivi, 3, 18, 7). Il suo breve credo dice: « Così *Signore* è il Padre e Signore è il Figlio, e Dio è il Padre e Dio è il Figlio, poichè chi è generato da Dio è Dio. E in questo modo per l'esistenza e la potenza del suo Essere si prova che c'è un *solo* Dio ». (Epideixis, 2, 1, 47). — *Tertulliano:* « Dio visse tra gli uomini affinchè l'uomo impari a fare ciò che è divino. Dio ha avuto commercio con l'uomo come con un eguale, affinchè l'uomo possa avere commercio con Dio come un eguale (ex aequo). Dio fu visto come un qualcuno assai piccolo affinchè l'uomo diventasse un qualcuno assai grande. Se tu hai vergogna di un tale Dio, io ti chiedo come potrai vedere un Dio Crocifisso (Deum crucifixum) » (Adv. Marc. 2, 27). — *Origene* è il primo, sembra, che abbia formulato la parola Uomo-Dio (θεάνθρωπος) diventata più tardi così comune; è almeno provato che l'ha usata. Secondo lui Celso rimprovera ai cristiani come loro delitto principale quello « di adorare uno che fu messo nella tomba » (C. Cels. 3, 43).

Quando si getta lo sguardo sulle testimonianze pre-nicene circa la divinità di Cristo, possiamo, a buon diritto, stupirci dell'affermazione dei razionalisti, i quali pretendono che questo punto di dottrina non abbia mai, prima del Concilio di Nicea, incontrato la fede generale della Chiesa. Quanto è più giustificata invece la sfida che S. Atanasio, basandosi sull'argomento di tradizione, lancia agli Ariani: « Ecco dunque: noi troviamo che questa dottrina è stata trasmessa da un Padre all'altro; ma voi novelli giudei, discepoli di Caifas, quali Padri potete citare in favore della vostra opinione? Non sarete mai in grado di citarne uno solo che sia saggio e ragionevole; difatti tutti hanno orrore di voi » (De decret. Nic. Syn. 27). — Non vogliamo tuttavia negare l'influenza chiarificatrice e fortificante del Concilio di Nicea; è ovvio che i Padri dopo Nicea insegnino in maniera assolutamente corretta la divinità di Cristo. Nell'epoca post-nicena non si tratterà più della divinità di Cristo ammessa dagli stessi eretici, ma del mistero della divinità e della umanità o dell'*unione ipostatica*. Avremo l'occasione di sentire su questo argomento i Padri posteriori.

Prova di ragione. - Si può anche addurre una prova razionale della divinità di Gesù nel senso di rendere *accettabile e plausibile* — per la ragione esente da pregiudizi — che Gesù di Nazareth, proclamandosi Figlio consostanziale di Dio, non ha indotto l'umanità in errore, ma ha detto la verità. La prova viene ampiamente esposta nell'Apologetica. Ci limitiamo a richiamarne gli elementi essenziali.

Il primo argomento in favore della divinità di Cristo, usato con particolare insistenza da tutta la tradizione cristiana, è quello tratto dalle *profezie* dell'Antico Testamento. Evidentemente ha importanza e valore particolare per gli Ebrei. Anche Gesù l'usò più volte. Gli Apostoli e i Padri si appigliano ad esso per dimostrare la verità del cristianesimo e specialmente la divinità del suo fondatore. Nella formulazione dell'argomento si insiste in modo particolare sulla *preesistenza* di Cristo. Già S. Paolo aveva mostrato il Signore operante nel Vecchio Testamento (I Cor. 10, 9); i Padri, come Giu-

stino, Tertulliano, Ireneo, ecc., vedono il Figlio apparire nelle antiche teofanie: « È Cristo che ha parlato con Adamo, Noè, Abramo, Giacobbe, Mosè e i Profeti ». Si noti che i Padri trattano il loro tema in modo abbastanza libero, il che significa che si basano sulla dottrina generale della Chiesa, nella cui luce conducono la loro esegesi.

L'argomento delle profezie si suole formulare, oggi, come segue: Nel V. T. è predetta la divinità del futuro Messia? e, nel caso affermativo, possiamo dimostrare che in Gesù di Nazareth, e solo in Lui, quelle profezie si sono avverate? È più facile rispondere alla prima domanda che alla seconda. Gli Ebrei non credono che quelle profezie siano già state realizzate in una personalità storica e attendono ancora un Messia futuro, oppure, poco modestamente, le spiegano attribuendole alla vocazione messianica del loro popolo in mezzo all'umanità. Si veda *Pick,* Judentum und Christentum 1913, pp. 149 ss. Ma la teologia cattolica è in grado di dimostrare come *fatto* evidente che quelle profezie hanno avuta la completa realizzazione nella persona di Gesù. Certo, bisognerà insistere non sull'elemento spirituale e metafisico difficile a controllarsi, ma sull'elemento esteriore e *storico* che ciascuno può constatare: il Messia dovrà nascere da una Vergine, a Betlemme, sarà figlio di Davide, sarà annunciato da un precursore simile ad Elia, avrà un triplice compito, particolarmente quello di magistero, subirà una dura passione e la morte. Queste note si possono storicamente stabilire e la loro realizzazione in Cristo, attestata dai Vangeli, non può essere sensatamente messa in dubbio. Bisogna inoltre attribuirgli anche le proprietà interne e metafisiche, come la filiazione divina e la divinità.

Contro gli *increduli* l'apologetica cattolica fa appello alle profezie e ai miracoli fatti da Cristo stesso. Le sue profezie sono note. Le più importanti sono quelle del tradimento di Giuda, del rinnegamento di Pietro, della passione e della morte, della resurrezione al terzo giorno, della distruzione di Gerusalemme, della riprovazione dei Giudei e della conversione dei pagani, della propagazione e durata indefettibile della sua Chiesa. Queste profezie si son realizzate, con sorprendente precisione, punto per punto. La sorte degli Ebrei e lo sviluppo della Chiesa stanno attuandosi giorno per giorno sotto il nostro sguardo nel modo che fu predetto. È ovvio che le profezie hanno più valore e importanza per le generazioni lontane che per le generazioni prossime.

Diversa è la cosa per i *miracoli.* Questi hanno un'efficacia più grande per i testimoni oculari, che non per coloro i quali più tardi ne leggono il racconto. « Ipsa enim quae fecit miracula transierunt, leguntur et *creduntur* », dice S. Agostino (Serm. 88, 9). Tuttavia le narrazioni dei miracoli, per coloro che le leggono senza prevenzioni, hanno una forza morale probativa assai grande, quando siano visti in connessione con la dottrina di Cristo e la sua divinità. È impossibile che Dio abbia avallato e confermato con la sua potenza operatrice di miracoli il messaggio di un falso profeta. Invano la critica ha tentato di far scomparire dai Vangeli i racconti miracolosi; se vengono eliminati questi racconti, i Vangeli stessi diventano frammenti senza coesione e incomprensibili. In ultima analisi la critica avrebbe ancor minor successo quando ricorresse al metodo radicale di negare la possibilità del miracolo. Che cosa si vuol dire affermando che il miracolo è impossibile? Come possiamo noi sapere quello che è possibile o impossibile all'Autore della natura, quando

non conosciamo neppure ciò che è « possibile » alla natura medesima? Quando il Vangelo asserisce che Gesù dinanzi all'incredulità « non poteva compiere miracoli » (Mc. 6, 5) non vuol dire che fosse la fiducia dei credenti a dargli la forza di compierli — questa forza era nella sua divinità — ma che la fede è la condizione morale del loro compimento; si parla dunque della mancanza di un potere morale e non fisico. E quando Gesù *prega* nel momento del miracolo, si tratta solo di adorazione e di rendimento di grazie quale esempio, per gli uomini, di comportamento di fronte a Dio « qui facit mirabilia solus » (Sal. 71, 18).

Secondo i Sinottici Gesù ha fatto miracoli per manifestare la sua carità verso gli uomini. Il Vangelo di Giovanni li presenta piuttosto come testimonianze della sua origine divina. In ambedue i casi v'è una finalità morale. A Gesù sono completamente estranei i miracoli in qualità di azioni spettacolari, atti di pura magnificenza o semplici espressioni di potenza, vale a dire « segni » quali richiedevano i Giudei (Mt. 4, 1-10). Similmente Egli non compì un solo miracolo per soddisfare i suoi interessi personali. Ciò che mette ancor più in evidenza il valore dei miracoli è il fatto, che li compì con semplicità, senza cercare di colpire l'immaginazione, e in forma assolutamente pubblica. Dinanzi al Sinedrio Gesù, secondo il racconto dei quattro Vangeli, fa appello al carattere pubblico della sua attività. Soprattutto li ha compiuti *con la sua propria forza;* per questo può conferire agli altri il dono di far miracoli.

Gli atti *spirituali* che operano la conversione e la trasformazione morale degli uomini, abitualmente non si chiamano miracoli; però hanno la uguale importanza, e anche più grande, degli atti di potenza fisica. É un fatto sorprendente, e naturalmente inspiegabile, che di dodici pescatori ebrei Cristo abbia fatto dodici apostoli e che, con questi dodici uomini, abbia potuto dar inizio a quel grandioso movimento spirituale esteso a tutto il mondo che è il Cristianesimo.

Fa piacere constatare quel che scrive il vescovo anglicano Arthur C. Headlam appartenente alla High Church, nel suo libro su Gesù Cristo, 1926: « I vari scrittori nel N. T. hanno ognuno la loro maniera particolare; il loro modo di esprimersi non è uniforme, ma concordano nello scolpire una personalità eccezionale: Gesù è il Messia, il compimento delle speranze ebraiche, è il Figlio di Dio, il Signore, il Salvatore degli uomini, la sorgente della vita, la luce del mondo, l'oggetto della venerazione e dell'adorazione umana. La sua comparsa ha inaugurato una nuova epoca del mondo. La natura umana ne fu trasformata. La vita degli uomini ha ora un senso più elevato. Illimitate le meraviglie e la gloria che gli vengono attribuite. E tutto ciò accadde durante la vita di molti di quelli che ne conobbero la vita terrena. L'evoluzione, nel suo complesso sostanziale, se pur ci fu, avviene nel tempo di una generazione. Che personalità era dunque perchè quelli che l'hanno conosciuto abbiano potuto parlare così di Lui? »

« Nasce una Chiesa cristiana. Ha inizio a Gerusalemme e si espande con una grande rapidità nel mondo. Ovunque appare, genera in una forma straordinaria la pietà e l'entusiasmo in coloro che ne sono membri. I cristiani eran pronti a soffrire anche la morte per la Chiesa. La loro vita tutta quanta veniva modificata, il loro modo di pensare meravigliosamente cambiato. Il complesso di questi fatti lo si attribuiva alla vita e alla dottrina di Gesù. Che

personalità era dunque per poter creare questa vita nuova? - Il problema di Gesù è il problema del cristianesimo ».

Dinanzi a queste dichiarazioni come appaiono meschini i tentativi contemporanei di far derivare la cristologia biblica dai culti dei misteri! Tutti i misteri pagani si disgregano e scompaiono, « ma Cristo e il Cristianesimo continuano il loro cammino solitario accanto e in mezzo ad essi, per secoli », dice a ragione E. Krebs. Secondo W. Bousset l'origine della fede nella divinità di Cristo sarebbe da cercarsi nel fatto di avergli attribuito il titolo di « Kyrios », comune agli eroi religiosi, di aver cominciato a tributargli un culto, e poi, mediante questo culto, di averlo elevato a Dio. Il culto avrebbe creato il dogma. Risponde *Harnack,* Entstehung der Christlichen Theologie, 1927, p. 9: « Non fu il culto di Cristo che comparve per primo e condusse alla « theologia Christi », ma fu l'adesione a Gesù come Messia e Signore che venne prima e diè origine al culto di Cristo ».

CAPITOLO SECONDO

L'umanità di Cristo

§ 86. - La vera e perfetta umanità di Cristo.

Gesù Cristo possedeva la nostra stessa natura umana e quindi era vero uomo. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Ben presto si manifestarono nel cristianesimo idee docetiste circa l'umanità di Cristo. Trassero origine da un preteso interesse teologico: si voleva cioè mantenere alto l'onore e la trascendenza di Dio, che sembrava venir macchiata a motivo dell'unione con la materia nell'Incarnazione. Già S. Giovanni dovette combattere il docetismo (I Giov. 1, 1; 4, 1; II Giov. 7); e così anche il suo discepolo S. Ignazio. Le radici profonde di questa eresia si trovano nel *dualismo,* quale era insegnato dagli *Gnostici* e dai *Manichei.* Tutta questa gente era urtata dalla *corporeità* che, per conseguenza, cercavan di ridurre ad una pura parvenza (δοκεῖν) oppure a una sostanza eterea (corpo astrale).

Secondo *M. Rackl* il docetismo nacque nella Chiesa per combattere coloro i quali non ammettevano che la morte di Cristo in croce fosse stata predetta nell'A. Testamento e, quindi, si scandalizzavano della morte sanguinosa del Signore: venne loro risposto che era facile sopprimere lo scandalo, poichè il Cristo non avrebbe sofferto realmente ma solo apparentemente; a poco a poco con questa concezione si interpretò tutta la vita del Signore, compresa la sua nascita (*M. Rackl,* Die Christologie des Hl. Ignatius, 1914, p. 112).

Ario e *Apollinare* negarono che Cristo avesse una vera *anima* al par di noi, asserendo che aveva solo l'anima inferiore (anima sensitiva) e che l'anima superiore (anima intellectiva) era in Lui sostituita dal Logos. — La fede della Chiesa nella vera umanità di Cristo trova la sua

espressione in tutti i *Sinodi,* i quali professano non solo che Gesù è nato da una Vergine, ma eziandio che veramente ha sofferto ed è morto. L'apollinarismo fu condannato dal primo Concilio di Costantinopoli (Denz. 85). Quando riapparve unitamente al dualismo, nel Medio Evo, venne condannato nel secondo Concilio di Lione (1274) e in quello di Vienna nel 1311-1312 (Denz. 462, 480).

Prova. - L'Antico Testamento attribuisce al Messia una vera natura umana come già abbiamo visto parlando del Messianismo. Il Nuovo Testamento racconta la concezione di Cristo, la nascita, l'infanzia e il suo sviluppo naturale, la sua vita di uomo, la sua Passione e morte. Cristo medesimo chiama se stesso con una certa predilezione il « Figlio dell'uomo », e, una volta, anche semplicemente un « uomo »: « quaeritis me interficere *hominem* » (Giov. 8, 40). — Anche gli Apostoli riconoscono in Lui la completa natura umana; essi l'hanno « inteso » e « visto » e « toccato con le loro mani » (I Giov. 1, 1-2); sanno che si è « fatto carne » (Giov. 1, 14). S. Paolo più volte lo chiama un « uomo »: « Unus Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus » (I Tim. 2, 5; cfr. I Cor. 15, 21, 22; Rom. 5, 15).

Considerando i due elementi che compongono la natura umana, troviamo che la Scrittura parla chiaramente del corpo e dell'anima di Cristo. Del *corpo* quando fa vedere che Gesù Cristo ha bisogno di mangiare e di bere (Mt. 4, 2; 11, 19; Giov. 4, 7; 19, 28), di dormire (Mt. 8, 24), di riposare nel viaggio (Giov. 4, 6); egli si lamenta delle sofferenze e rabbrividisce dinanzi alla morte (Mt. 26, 36-46; Giov. 13, 21), e muore di morte veramente umana. Dell'*anima* che si manifesta nei *sentimenti* di indignazione (Giov. 2, 15-17; Mt. 17, 16; 23, 13-39; Mc. 8, 12), di tristezza (Mt. 26, 38; Giov. 11, 35; 12, 27), di gioia (Giov. 11, 15), di pietà (Mt. 15, 32; 20, 34; Mc. 1, 41) e nei vari atti delle *virtù* di obbedienza verso il Padre (Giov. 5, 30; 6, 38 ss.), di umiltà (Mt. 11, 29), di adorazione (Ebr. 5, 7), di preghiera (Mt. 11, 25-26; 14, 23; Mc. 1, 35; Lc. 6, 12; 9, 28; 11, 1; Giov. 11, 41), di fortezza nelle tentazioni (Mt. 4, 1-11; 26, 39-46), di amore per i suoi discepoli e i suoi amici (Giov. 13-17; Mc. 10, 21). E morendo rimette la sua anima nelle mani del Padre (Lc. 23, 46; cfr. Giov. 10, 17).

I Padri lottano contro il docetismo. - *S. Ignazio* pensa che « si bestemmia il Signore, negando che egli ha preso una carne » (σαρκοφόρος, Smir. 5, 2; cfr. 2,1; 3, 1-3). - *S. Ireneo* polemizzò tutta la vita contro la gnosi per salvare la fede nella completa umanità e insieme nella divinità di Cristo. Egli intuisce le disastrose conseguenze a cui porta la gnosi al riguardo della Redenzione. « Non avrebbe vero sangue e vera carne, con la quale ci ha redenti, se non riassumesse in sè l'antica natura di Adamo » (« neque enim esset vere sanguinem et carnem habens, per quam nos redemit, nisi antiquam plasmationem Adæ in semetipsum recapitulasset », Adv. h. 5, 1, 2). Questa è l'idea ripetuta sovente più tardi: ciò che Dio non ha preso da noi non l'ha redento in noi. Senza vera umanità nessuna sofferenza redentrice, nessun esempio e modello. - *Tertulliano,* sul tema della corporalità di Cristo ha scritto uno speciale trattato, De Carne Christi, nel quale difende la dottrina cattolica

contro gli gnostici Marcione, Apelle, Valentino e Alessandro, dimostrando che negare la realtà del corpo di Cristo equivale a distruggere la stessa Redenzione; ed è in questo punto che il nostro scatta in quella celebre appassionata espressione: « Parce unicae spei totius orbis! » (c. 5).

Ario, che negava l'anima a Cristo, sembra sia stato indotto in errore dalla sua falsa dottrina del Logos. Infatti se il Logos, come egli pensava, è uno spirito creato analogo all'anima umana, è logico che si unisca immediatamente al corpo, proprio come avviene dell'anima. In altre parole, nell'Incarnazione il Logos si fa semplicemente « carne », ossia prende un corpo e non un'anima. Già Origene conosceva taluni che sostenevano questa opinione. Tutti costoro concepivano l'Incarnazione sullo schema della platonica « umanazione » (ἐνανθρώπησις), la quale consiste nel fatto che un'anima preesistente entra nella carne o nel corpo, dando origine a un uomo. Gli Ariani cercavano con questa dottrina di salvare *l'unità* dell'essere in Cristo.

Apollinare, vescovo di Laodicea (morto circa il 390), partiva invece da una falsa psicologia, dal cosiddetto tricotomismo. Volendo spiegare l'unione della divinità con l'umanità, che egli, unitamente a S. Atanasio e ai Cappadoci, aveva difeso con energia nel decorso di quarant'anni, contro Diodoro di Tarso, la concepiva così intima da cadere in una specie di monofisismo. Negava a Cristo l'anima spirituale (νοῦς) e la sostituiva col Logos, di modo che l'unione sarebbe avvenuta nella natura e non nella Persona. Per dare una ragione metafisica alla sua tesi, egli partiva dall'assioma che due esseri completi non possono costituire un'unità, ma tutt'al più una giustapposizione (δύο τέλεια ἕν γενέσθαι οὐ δύναται). Più tardi escogitò una ragione morale, dicendo che se ammettiamo che Cristo ha l'anima può pregiudicarsi la realtà stessa della Redenzione, in quanto con l'anima Egli avrebbe la *libertà* e quindi, pensava, la possibilità di *peccare* (ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία). Cfr. *Atanasio* (?), Contra Apoll. 1, 2. Biblicamente si fondava su Giov. 1, 14 e Filip. 2, 7. Più tardi dall'apollinarismo nacquero il monofisismo completo, il monotelismo e il monergismo. S. Epifanio lo catalogò tra le eresie (Haer. 77, 2 e 25). Conseguente con se stesso, Apollinare, seguito da numerosi aderenti, insegnava che il Logos aveva sofferto nella carne (I Pietr. 4, 1), senz'anima. La carne in questa cristologia era divinizzata, non φύσει ma ἑνώσει.

Dopo parecchie condanne di Sinodi, come quelli di Roma e Alessandria, Apollinare venne anche condannato nel primo Concilio di Costantinopoli, e più tardi, ancora da altri Sinodi. A lui risale la formula, in seguito tanto celebre, dell'unica natura del Verbo divino fattasi carne (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). In seguito all'apollinarismo si preferiva dire che Dio si è incarnato mediante l'anima (*mediante anima*, S. Tommaso, S. th. III, 6, 1). La dottrina di Apollinare provocò una fortissima reazione nella scuola di Antiochia: Diodoro († 397), Teodoro di Mopsuestia († 429), e in quella di Rabula di Edessa († 435); tale reazione con Nestorio sfociò in piena eresia. Il monofisismo che sorse in seguito al nestorianesimo ravvivò le principali idee di Apollinare. É quindi facile vedere che storicamente la connessione è unica.

L'origine della falsa cristologia risale ad Origene il quale asserì che in Cristo un'anima di creatura ha preso carne (μασῷ) in Maria. Ario e Apollinare si rifanno a lui e vengono vivamente combattuti dagli Antiocheni, i quali, a loro volta, col loro discepolo Nestorio, vengono attaccati da Cirillo Alessan-

drino. I *Cappadoci* sono generalmente equilibrati, ma i due Gregori accentuano non senza un certo estremismo, ora l'*unione,* ora la separazione: su questo punto non meritano il tradizionale elogio di chiarezza. Anche per la Cristologia sarà la dottrina della *Chiesa,* espressa nei Concili, che apporterà la completa chiarezza.

Vi sono Protestanti che rimproverano anche a S. Atanasio di aver, come gli Ariani, mutilato dell'anima l'umanità di Cristo col dire che il Logos « si è fatto carne » e non si è fatto uomo, col parlare di σάρξ e di σῶμα e non di ψυχή. Veramente egli in un primo tempo si esprimeva « senza cura », ma quando si avvide che σάρξ e σάρκοσις venivano interpretate nel senso di una diminuzione della natura umana in Cristo, usò a proposito il termine preciso « umanazione », il quale ha propriamente il duplice significato di σάρκοσις καὶ ἐνανθρώπησις. Nasce in questo momento l'espressione, più tardi celebre, ὅλος ἄνθρωπος con una evidente punta contro la mutilazione dell'umanità di Cristo. Una dichiarazione diretta e formale (οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ'ἀναίσθητον οὐδ'ἀνόητον) non fu redatta che nel 362 nel Sinodo di Alessandria. In seguito viene ancora usato sovente il termine impreciso di « caro » per « homo »; ma è facile trovare in un medesimo autore accanto alla parola « caro » l'uso dell'espressione precisa. Didimo il Cieco è poco esatto (cfr. *Bardy,* Didyme l'Aveugle, pp. 116 ss.). Ancora in Alcuino troviamo « caro » per « homo »; nondimeno egli è chiaro e dice che il Logos ha preso « humanam naturam id est carnem rationabilemque animam ». « Chi confessa che il Verbo è diventato carne, dice S. Cirillo Aless., confessa pure che la carne non è priva di anima razionale » (Migne 77, 240). - Nella Scolastica l'espressione diventa precisa e ferma. *Ugo* scrive: « Assumpsit autem carnem et animam i. e. hominem, naturam, non personam » (De Sacr. 2, 1, 8).

Inizia dunque nei Padri, a partire da Ireneo, un cammino verso una sempre maggiore chiarezza. Fin verso il 362, anno del Sinodo di Alessandria, essi si preoccupano particolarmente della Trinità; poi, essendo attaccata l'Incarnazione, la cristologia passa in primo piano. La polemica contro Ario e Apollinare li costrinse a precisare le espressioni, mentre per l'innanzi ci si accontentava di parlare di vero Dio e vero uomo senza determinarne gli elementi metafisici e senza descriverne l'unione. Se qualche Padre, e, ancora dopo S. Tommaso e S. Bonaventura, qualche teologo parla di « tres substantiae in Christo », la cosa deve attribuirsi ad una « terminologia inconsiderata », che si rifà al platonismo.

La stessa *ragione,* dalla mancanza di completa umanità in Cristo, potrebbe dedurre il carattere di incompletezza della nostra Redenzione: « Quod non est assumptum non est sanatum » si suol dire fin dall'epoca patristica; ne seguirebbe, inoltre, la debolezza della nostra fede nella Risurrezione di Cristo, nella sua presenza eucaristica, nella sua stessa divinità. Chi, si chiede Tertulliano, vorrebbe credere all'invisibile, alla divinità, se il visibile, se l'umanità di Cristo ci ingannasse? Tutta la vita di Cristo, e particolarmente la sua Passione, sarebbe un'indegna commedia.

* « Per gli *Gnostici* — scrive *Adam,* Cristo nostro Fratello, c. 3 — l'umanità di Cristo non era che apparente; la divinità di Gesù era l'unico oggetto del culto da rendere a Cristo. Egli non ci ha redenti con la sua umanità, con le sue sofferenze e con la sua morte, ma con la luce della verità che promana dalla sua divinità e che Egli fa penetrare nei cuori.

Come prima conseguenza, la pietà gnostica consisteva solo nel pensiero — visione e contemplazione — non in una fede attiva e amante. Ma era anche la rottura di tutta l'unità del Corpo di Cristo che unisce i fedeli a Dio e tra loro. Lo gnostico è l'uomo "isolato" nel senso più completo. Nel suo insegnamento non troviamo nè la dottrina di Cristo Sacerdote che serve da intermediario, nè quella del Capo o del Corpo Mistico.

Similmente la sua concezione della Chiesa è puramente esteriore: la Chiesa gnostica non è quest'organismo soprannaturale misterioso, pieno sviluppo dell'umanità di Gesù nei suoi membri fino alla realizzazione dell'unità del Corpo Mistico, ma semplice associazione naturale avente per scopo di insegnare le verità religiose e morali, insomma, una scuola. La pietà gnostica non è una vita in Cristo primogenito dei fratelli, una spirazione del suo Santo Spirito; essa si appoggia completamente ed esclusivamente su se stessa, sulle sue proprie forze.

Si può dire che essa porta una mortale esagerazione nell'intimo. Dal punto di vista teorico è la speculazione con tutti i suoi eccessi, dal punto di vista pratico è un ascetismo spinto a tale eccesso che — specie nello gnosticismo siriaco — finì per autodistruggersi e trasformarsi in una morale borghese ». - Vedere tutto il capitolo terzo ove è posta in chiara luce l'importanza dell'umanità di Cristo per la pietà cristiana. *

§ 87. - La passibilità di Cristo.

Gesù Cristo, in quanto vero uomo, poteva veramente patire. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - Benchè semplice corollario della tesi precedente, questa proposizione dovette essere espressamente definita nel concilio di Efeso, ove è detto che « il Logos di Dio ha sofferto nella carne », « che fu crocifisso, morì e risuscitò » (Denz. 124). I doceti e i monofisiti non potevano ammettere nel Signore una vera e reale capacità di soffrire. Questi ultimi si schieravano per il « teopaschismo » (Θεός = Dio e πάσχω = soffro), un « degno compare del patripassianismo », oppure affermavano semplicemente l'impassibilità di Cristo (aftardoceti, fantasiasti). I loro avversari monofisiti si chiamavano ftartolatri.

Anche dei *cattolici* non hanno sempre avuto idee esatte circa la passibilità di Cristo. Clemente di Alessandria rasenta il docetismo e l'apollinarismo quando scrive che « impassibiliter passus est Deus = Verbum » (Strom. 6, 9). Accanto a lui occorre segnalare particolarmente S. Ilario nel De Trinitate (10, 23), il quale, secondo la stretta interpretazione di Janssen (IV, 542 ss.) « ab Aphthardocetarum excessu non tantopere distat ». Secondo *G. Rauschen*, Ilario esclude non solo, come gli Scolastici, la necessità della sensazione dolorosa, ma anche l'assoluta passibilità, per cui, anche se avesse voluto, il Cristo non avrebbe potuto soffrire. *S. Ambrogio* considera la fame di Cristo nel deserto una fame apparente e come una pia astuzia (pia fraus) per ingannare il diavolo (In Lc. 4, 16).

Nel *Medio Evo* troviamo tra i sostenitori di questa opinione *Ugo* di S. Vittore e *Filippo* abate di Buona Speranza, i quali si fondano sul passo di

Is. 53, 7: « È stato sacrificato perchè egli stesso lo ha voluto ». Si tratta in questi autori cattolici, non del fatto ma del modo di soffrire. Pensano che Cristo, la cui natura è impassibile, l'abbia dovuta rendere passibile con un miracolo. Dobbiamo invece pensare, con la maggioranza dei Padri, che Gesù Cristo poteva, per la sua stessa natura, soffrire e morire. È vero tuttavia che, per salvarci, ha preso liberamente questa natura e non era soggetto alla sofferenza in forza del peccato di Adamo. Il « decretum pro Iacobitis » dice che il Signore « era passibile per la condizione della natura che aveva assunta », « passibilis... ex conditione assumptae humanitatis » (Denz. 708).

Prova. - La passibilità di Cristo risulta dalla sua vera *corporalità.* S. Pietro scrive a proposito della vita del Signore l'importante frase: « Christus *passus est* pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius » (I Pietr. 2, 21). E il Signore stesso parla della sua sofferenza come di una necessità impostagli: « Nonne haec *oportuit pati* Christum et ita intrare in gloriam suam? » (Lc. 24, 26).

Cristo, anche se non fosse mancato anzi tempo per morte violenta, sarebbe egualmente morto, dato il carattere naturale del suo essere umano (S. Agostino, De peccat. mer. et remiss. 2, 29, 48; S. Tommaso, in 3 d. 16, 1, 2). Tuttavia S. Tommaso unisce a questa necessità la libertà della Passione (S. th. III, 14, 2, 3); poichè, sebbene Cristo in virtù dei principî costitutivi della natura umana dovesse necessariamente soffrire, non vi era in Lui, riguardo alla *volontà,* sia quella divina che quella umana, nessuna necessità di soffrire, dato che non era soggetto alla sofferenza per la legge del peccato e che, in unione alla sua divinità, poteva sempre sottrarvisi.

La libertà di soffrire vien particolarmente sottolineata nel Vangelo di S. Giovanni (10, 17 ss.; 14, 31; 18, 6; 19, 30); ma è anche questo Vangelo che afferma in modo particolare il carattere naturale della sofferenza; racconta infatti come il Singore soffrì la sete (4, 7; 19, 28), pianse (11, 35), fu turbato (17, 27), ebbe cura di sua madre (19, 26-28), insomma, fu uomo nel pieno senso della parola.

Dato che Cristo ha *liberamente* accettato di soffrire, non è possibile obiettare che l'unione ipostatica e la visione beatifica escludessero il dolore. Egli ha recisamente rinunciato a tale conseguenza; tutto era liberamente accettato e non già causato dal peccato come in noi: « Non *contraxit* defectus naturæ, sed suscepit ». Avendo Egli preso liberamente la nostra natura per redimerci, non ne adottò, come spiega S. Tommaso, che la *debolezza* o le deficienze *generali* e non quelle personali, provenendo queste da cause fisiche o morali che Cristo non poteva accettare. Similmente la concupiscenza con le sue tendenze connesse col peccato era inconciliabile con la natura divina. Le altre passioni venivano dominate così completamente da doversi considerare solo come eccitazioni iniziali, quasi « pro-passioni », e non passioni propriamente dette: così S. Gerolamo e S. Tommaso a proposito di Mt. 26, 37. La Scrittura a ogni pagina ci parla di una vera vita *sentimentale* di Cristo, ma non di moti sfrenati quali la moderna cristologia eterodossa vorrebbe attribuirgli (S. th. III, 14, 4; circa le pro-passioni: ivi, III, 15, 6).

Note. 1. - *Cristo figlio di Adamo, di Abramo, di Davide.* Le genealogie evangeliche, Mt. 1, 1-17 e Lc. 3, 23-38, fanno risalire Cristo, in quanto uomo, fino a Davide, Abramo, Adamo. S. Paolo lo chiama il secondo Adamo. Gli Scolastici, per conseguenza, si son chiesti se era necessario che Cristo avesse vincoli sì stretti coi suoi antenati umani, e han risposto che era conveniente ma non necessario. Egli avrebbe potuto prendere una vera natura umana passibile creata espressamente da Dio; similmente Dio avrebbe potuto creare una nuova coppia umana o una vergine purissima da cui Cristo avrebbe ricevuto l'umanità. S. Tommaso: « Sicut Augustinus dicit (De Trinitate, 13, 18), poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adæ, qui suo peccato, obligavit genus humanum; sed melius iudicavit, ut de ipso quod victum fuerat genere assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum ». Ma il modo secondo cui si è effettivamente incarnato è il più conveniente, e lo prova con tre ragioni: primo, la *giustizia* sembrava esigere che la riparazione venisse dalla stirpe di Adamo che aveva peccato; secondo, era una *gloria* per l'umanità caduta vedere uscire dalla sua stirpe, vinta dal diavolo, il vincitore del diavolo: terzo, la *potenza* di Dio si manifesta meglio con l'assumere, da questa natura impotente e corrotta, ciò che doveva elevarla a tanto potere e a tanta grandezza (S. th. III, 4, 6; cfr. § 102 e § 81).

2. - Circa l'*aspetto fisico* di Gesù non è impossibile dire qualcosa, ma per difetto di fonti storiche, non si può sapere nulla di sicuro. Dobbiamo perciò essere riservati. Chi voglia arguire dalla bellezza interiore quella esteriore si trova assai imbarazzato di fronte ai dati dell'esperienza cristiana: una bella anima non sempre abita in un bel corpo, anzi sovente, è il contrario. Gli antichi Padri della Chiesa, fondandosi su Is. 53, 2 ss., opinavano che Cristo fosse piccolo e brutto; i Padri posteriori con S. Gerolamo, fondandosi sul Salmo 44, 3, pensavano che fosse di bella costituzione. D'altronde nessuna immagine di Gesù Cristo è autentica; son tutte soggettive. Si veda *Ricciotti*, Vita di Cristo, nn. 189-193: l'aspetto fisico di Gesù.

3. - S. Tommaso (S. th. III, 31, 4) pensa con S. Agostino che era conveniente che il Verbo divino prendesse carne da donna. Per questo: 1) fu nobilitata tutta la natura umana; 2) si rese manifesta la verità dell'Incarnazione; 3) fu esaurita ogni possibilità di origine umana: l'origine di Adamo ebbe luogo senza uomo e senza donna, quella di Eva dall'uomo senza donna, quella di Cristo da donna senza uomo.

Lettura. - *L'umanità di Gesù.* - « I contemporanei di Gesù non vedevano in Lui che il suo aspetto umano: "il falegname, figlio di Maria, fratello di Giacomo, di Giuseppe, di Giuda e di Simone e delle sorelle che vivevano assieme ad essi" (Mc. 6, 3); e si scandalizzavano nel vedere che Egli pretendeva sostenere una parte così singolare. Il credente, che non penetra il Cristo se non dai Vangeli, deve porsi in guardia contro una tentazione contraria: non vedere in Lui che l'espressione ideale di un messaggio, una voce spoglia di ogni apparenza esteriore. È significativo che una delle più antiche eresie sia stata il docetismo che negava al Verbo una carne materiale e, per questo rifiuto di realismo, rovinava la Redenzione, come faceva notare S. Ignazio di Antiochia. Presso i Monofisiti e anche presso certi ortodossi soprattutto orientali, noi troviamo un'uguale tendenza a sopravvalutare il divino a scapito dell'umano.

Gesù fu un vero uomo, in carne e ossa: come dubitarne quando lo si

era visto lavorare nel suo mestiere a Nazareth, oppure nella barca dei suoi discepoli tirare le reti? Non intendiamo abbozzare un ritratto di Gesù; vogliamo soltanto rilevare i segni di un'umanità concreta. Egli fu un uomo del suo tempo, della sua razza, del suo paese. Egli era vestito come tutti gli altri, con le rituali frange alle estremità del suo mantello; parlava probabilmente con l'accento del Galileo che i Giudei canzonavano. Si arriverebbe a discernere in Lui alcune caratteristiche della sua razza: uomo universale, non era nè un'immagine composta riunente i tratti di tutte le razze umane, nè un tipo generico, astratto, in qualche modo disincarnato.

Egli non era esente dalle nostre debolezze e infermità corporali; sentiva il peso della fatica, i morsi della fame e della sete e nelle torture della Passione non affettò una impassibilità stoica. Predicendo la rovina di Gerusalemme, non trattenne le lacrime; alla tomba di Lazzaro, davanti al pianto di Maria, fremette e pianse. Al momento di annunciare la sua cattura, si turbò e la sua parola tradiva la sua ansia; l'agonia lo riempì di tristezza, di paura, di angoscia. Noi possiamo scoprire nelle sue parole e nei suoi gesti l'indignazione; i Vangeli menzionano i suoi sguardi di collera.

Giudeo, osserva le leggi religiose del suo popolo; è assiduo alle cerimonie del Tempio e delle Sinagoghe; paga l'imposta del didramma; celebra le feste tradizionali; pratica le diverse osservanze. Nella sua religione, salvo alcuni aspetti a cui accenneremo, si comporta come gli altri fedeli, accettando e riconoscendo la sua sottomissione e la sua dipendenza totale da Dio. S. Giovanni, più sovente dei Sinottici, riferisce parole e gesti che attestano questa attitudine di creatura che manifesta la sua inferiorità di fronte al Padre.

Quest'uomo, d'altra parte così simile ai Giudei del suo tempo e del suo paese, lasciava trasparire una psicologia particolare, al di sopra della comune umanità e un carattere assolutamente trascendente. Noi scopriamo in Lui una limpidità spirituale, una religione particolare che lo porta a trattare con suo Padre in un tono di piena dipendenza e insieme di rispettosa familiarità; lo vediamo nei riguardi dei suoi fratelli rivendicare un'autorità sovrana, mentre si fa in tutto loro servitore. Questi differenti tratti rimangono inesplicabili fin che ci si ostina a considerare l'individuo Gesù separatamente dalla missione che ha ricevuto riguardo ai suoi simili» (*J. Bonsirven,* Les enseignements de Jésus-Christ, Paris, 1946, pp. 372-374).

CAPITOLO TERZO

L'unità di Dio e dell'Uomo in una sola Persona

Gesù Cristo è vero Dio e vero Uomo, consostanziale a Dio e consostanziale agli uomini, mio Dio e mio fratello: ecco il risultato dello studio fin qui fatto. Dobbiamo ora considerare la misteriosa unione tra Dio e l'uomo in Gesù Cristo. Nelle controversie trinitarie precedenti si poneva l'accento unicamente sulla divinità di Cristo; l'unione della divinità e dell'umanità passava in secondo ordine. Dopo il Concilio di Nicea, invece, s'impose come conseguenza necessaria la questione dell'unione. Studiamo in questo capitolo la soluzione che ne fu data. Parleremo prima delle false soluzioni, § 88, poi della

soluzione cattolica col dogma dell'unione ipostatica, § 89, e da ultimo della sua spiegazione teologica, § 90. Nel § 91 vengono precisati alcuni aspetti del dogma dell'unione ipostatica.

§ 88. - Eresie circa l'unità di Cristo.

1. Nestorianesimo e Concilio di Efeso (431).

Nestorio, originario della Siria, aveva ricevuto la sua formazione nella scuola di Antiochia, ove regnava uno spirito assai realistico; anche Ario veniva di qui. I due capi di questa scuola, *Diodoro di Tarso* († 392), che, al suo tempo, fu un luminare dell'ortodossia e della scienza, assai stimato da S. Atanasio per le sue lotte contro l'arianesimo e l'apollinarismo, e *Teodoro di Mopsuestia* († 429), anch'egli vigoroso avversario dell'apollinarismo, avevano, nella loro lotta contro la teoria monofisita, concepita l'unione delle due nature in Cristo in modo assai esteriore. Distinguevano in Lui il « Figlio di grazia e il Figlio di natura », nato il primo da Maria e il secondo da Dio, ma si rifiutavano di ammettere « due figli ». Concepivano l'unione nel senso di una semplice relazione morale come quella che esiste tra l'uomo e la donna nel matrimonio. Se l'unione dell'uomo e della donna, dice Teodoro, fa di questi due esseri « una sola carne », con maggior ragione si deve dire che le due Persone (πρόσωπα) del Verbo e dell'*homo assumptus* non sono più due, ma un'unica persona (ἕν πρόσωπον). Ma si tratta, come è evidente, di un'unica persona morale. Teodoro per conseguenza, negò: 1) la Maternità divina di Maria; 2) l'adorazione di Gesù in quanto uomo.

Nestorio condivise queste idee. Come Patriarca di Costantinopoli spinse il prete Anastasio a contestare a Maria il titolo di Madre di Dio. Maria sarebbe solo madre di Cristo (χριστοτόκος, non θεοτόκος) perchè ha unicamente generato un uomo e non un Dio, non potendo Dio nè nascere nè morire.

Perchè Nestorio si rifiutava di riconoscere a Maria un titolo già celebre da molto tempo? L'intima ragione va cercata nella sua erronea cristologia. Egli partiva da due principî: l'immutabilità di Dio e l'identità oggettiva della persona e della natura. In forza del primo principio non poteva ammettere una reale ed intima unione della divinità con l'umanità; in forza del secondo doveva ammettere che ove c'è una vera natura deve esservi anche una persona. In fondo era la falsa teoria aristotelica della non distinzione tra la persona e la natura che generava la sua eresia. Dai due principî, dei quali il primo era mal compreso e il secondo oggettivamente falso, derivava quest'*errore fondamentale:* in Cristo vi sono due persone in sè esistenti con le relative nature. La loro unione è un'unione *morale* e non *fisica.* Vi è tra le due persone una *relazione mutua* (ἕνωσις σχετική) fondata nell'abitazione di una Persona nell'altra, nell'amore reciproco, nell'attività e nella dignità comune: unio habitationis, caritatis, operationis et dignitatis.

Ne derivavano queste false proposizioni: 1) Vi sono in Cristo due Figli di Dio, un Figlio naturale che è il Logos eterno e un Figlio adottivo che è nato da Maria. 2) Occorre, quindi, distinguere con precisione

le proprietà e le attività; le divine sono vere quando si attribuiscono al Logos e le umane quando si attribuiscono all'uomo. È inammissibile una comunicazione degli idiomi propriamente detta; tutt'al più si può parlare di una comunicazione in senso largo ammettendo una partecipazione morale di una persona alla dignità dell'altra. 3) Il Cristo uomo non deve essere chiamato Dio, nè deve ricevere onori divini. 4) Maria non è la madre di Dio; al più è la portatrice di Dio (θεοφόρος), o più giustamente la Madre di Cristo.

Si è fatto recentemente questione per sapere se Nestorio fosse realmente e coscientemente eretico, o se non fosse stato spinto dal suo avversario S. Cirillo ad assumere di fronte al dogma un atteggiamento equivoco. Egli sarebbe stato indotto a esporre il dogma, che intendeva mantenere nel suo significato ortodosso, con formule opposte a quelle di S. Cirillo. Ultimamente la questione fu appassionatamente discussa e Junglas sostenne l'opinione, contestata da altri, che Nestorio fu condannato soprattutto a motivo della sua « dottrina conservatrice ». * Si veda l'esauriente ed equilibrato studio di *Amann* nel Dict. de Théol. cath. t. XI, coll. 76-157, specie le conclusioni, coll. 154-156. *

Contro Nestorio, rappresentante della scuola antiochena, si levò il capo della scuola neo-alessandrina, il cui prestigio, già macchiato dall'origenismo, era stato rinnovato da S. Atanasio: *S. Cirillo.* Ciò che fu Atanasio nella lotta contro l'arianesimo, lo fu Cirillo contro il nestorianesimo. Egli, seguendo l'indirizzo contemplativo e mistico della teologia alessandrina, concepì l'unione di Dio e dell'uomo in Cristo in una forma assolutamente intima e profonda, *fisica* e *personale,* e rigettò ogni separazione reale.

S. Cirillo la chiamò unione fisica (ἕνωσις φυσική) e parlò, conformemente alla formula di Apollinare, di *una sola* natura del Verbo divino fattasi carne (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκομένη). Il Logos si è fatto uomo, ma non ha preso un uomo (γένονεν ἄνθρωπος, οὐκ ἄνθρωπον ἀνέλαβεν): si è appropriata la natura umana (ἰδίαν ἐποιήσατο τὴν σάρκα); si è unito alla natura umana secondo il suo essere intimo, o meglio secondo la sua *Persona* (κατ'οὐσίαν, κατὰ φύσιν, καθ'ὑπόστασιν, le tre espressioni sono usate come sinonimi). Il Logos è, tanto dopo quanto prima dell'Incarnazione, assolutamente identico (εἷς καὶ ὁ αὐτός), è *uno* di due nature (ἐκ δυοῖν τέλειος), vale a dire uno *in due* nature. « Di fatto Cirillo è il primo tra gli Alessandrini a parlare di due nature, e si era così espresso molto prima che vi fosse forzato dalla pressione degli avversari i quali lo tacciavano di apollinarismo » (*Weigl,* Christologie von Tode des Athanasius, t. I, p. 141).

Cirillo designa l'unica Persona con nomi diversi (ἓν πρόσωπον, μία ὑπόστασις, μία φύσις); ma si difende dall'accusa di *mescolare* le due nature e dice che esse sono unite in una maniera immutabile (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως, ἀμεταβλήτως). Quanto al termine « una natura » (μία φύσις), sovente usato e motivo di grande scandalo, egli non intende adoperarlo nel senso monofisita, ma per mezzo di esso intende solo mettere in evidenza come effettivamente non si possa parlare che di un *solo essere,* benchè *idealmente* l'umano e il divino debbansi concepire realmente distinti. L'unione

stessa vien da lui chiamata *enosi* (ἕνωσις), e respinge i termini nestoriani usati per designare quest'unione, quali *inabitazione* e *congiunzione* (ἐνοίκησις e συνάφεια) che esprimono solo un'unione morale. Cfr. specialmente Advers. Nest. libri 5. Allo scopo di spiegare l'*enosi* usa sovente due immagini, quella del corpo e dell'anima e quella del carbone ardente. Usa anche volentieri le espressioni μίξις e κρᾶσις come fanno tutte le scuole, eccetto quella di Antiochia che era aristotelica. Del resto, Cirillo non dimentica di insistere sul mistero come fanno tutti gli altri Padri, quali Atanasio, Didimo, Basilio, Gregorio di Nazianzo ecc. Solo la scuola di Antiochia cerca di spiegarlo con la ragione.

Tre *conseguenze* deduceva S. Cirillo dalla sua dottrina: 1) *La comunicazione degli idiomi*: vi deve essere uno scambio dei predicati delle due nature in rapporto alla Persona unica. 2) *L'adorazione di Cristo*: anche all'umanità conviene l'onore divino e si deve onorare Cristo con *una sola* adorazione. 3) *Maria è la madre di Dio.*

In una predica pasquale, nel 429 S. Cirillo si dichiarò subito contro Nestorio; adunò contro di lui un Sinodo ad Alessandria (430) e per ordine del Papa gli inviò una lettera nella quale condannava i suoi errori con dodici « anatematismi ». Nestorio rispose con dodici « contro-anatematismi » e rinfacciò a Cirillo di essere apollinarista. Nello stesso anno il papa Celestino tenne, a Roma, un Sinodo contro Nestorio. Per dirimere il conflitto l'imperatore Teodosio II convocò un concilio generale a *Efeso* (431), di cui Cirillo fu presidente. Nestorio fu deposto e la dottrina della Chiesa venne formulata secondo la concezione di Cirillo con l'approvazione dei legati del Papa (Denz. 113-124).

Antonio Günther († 1863), ponendo con Cartesio l'essenza della personalità nella coscienza, e ammettendo di conseguenza due persone in Cristo, cadde nel nestorianesimo. Secondo lui in Gesù Cristo vi è una persona umana potenziale, che nel momento in cui si sveglia la ragione, si unisce liberamente e coscientemente alla Persona divina a costituire un'unità più alta (persona relativa), in quanto la persona umana si sottomette liberamente alla Persona divina (unità formale o dinamica). Da tale dottrina scaturivano le medesime conseguenze che da quella di Nestorio. Fu condannata da Pio IX (Denz. 1655).

2. Monofisismo e Concilio di Calcedonia (451).

Eutiche, archimandrita a Costantinopoli, combattè il nestorianesimo, ma cadde nell'estremo opposto e divenne eretico. Fece sua la formula di Cirillo di *una sola* natura (μία φύσις) alla quale si era attaccati in Alessandria, ma l'affermò in una maniera affatto unilaterale, concependo l'unione delle due nature come una fusione (κρᾶσις, σύγκρασις) nella quale la natura umana sarebbe completamente assorbita dalla natura divina.

Flaviano, patriarca di Costantinopoli, in un Sinodo locale, lo depose (448). Ne seguì un conflitto che durò un secolo e per il quale rimandiamo alla storia della Chiesa. Il papa S. Leone I confermò il Sinodo e fissò la dottrina cattolica nella celebre « Epistula dogmatica ad Flavianum » (Denz. 143, 144). Eutiche trovò partigiani come era naturale, tra gli Alessandrini. Dioscuro, patriarca di Alessandria,

spinse l'imperatore Teodosio II a convocare un Sinodo generale a Efeso, che fu presieduto dallo stesso Dioscuro, il quale fece riabilitare Eutiche e rigettare la lettera del Papa. Dopo questo « Sinodo di briganti » vi fu un concilio veramente generale a *Calcedonia* (451). La lettera dogmatica di papa Leone fu accettata e venne formulata in un simbolo la dottrina della Chiesa.

Conformemente al Concilio di Nicea, Cristo fu dichiarato consostanziale al Padre, ma anche consostanziale a noi (ὁμοούσιος ἡμῖν) perchè perfetto nella deità e perfetto nell'umanità. Egli è un medesimo e unico Signore in due nature (ἐν δύο φύσεσιν), *senza mutazione* e *senza confusione* (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, contro Eutiche), *senza divisione, senza separazione* (ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, contro Nestorio). Con questa unione non viene soppressa la distinzione delle due nature; al contrario ogni natura *conserva le sue proprietà,* « salva proprietate utriusque naturae », ma le due nature sono unite in una sola Persona. Abbiamo così *un solo* Figlio unico, il Logos divino, il Signore Gesù Cristo e non già un Cristo diviso in due persone (Denz. 148). La spiegazione di questo simbolo è contenuta nella summenzionata lettera dogmatica di S. Leone.

Ancora nel Medioevo troviamo *oscure tendenze* verso il monofisismo o verso il nestorianesimo. *Ugo* e i suoi discepoli confondevano gli attributi delle due nature e attribuivano all'umanità di Cristo l'onnipotenza, l'onniscienza e anche l'eternità e l'immensità (De Sacr. 2, 1, 6; De Sap. animae Christi; cfr. Sent. 1, 16). *Abelardo* e la sua scuola separavano troppo le nature per il timore di introdurre un elemento creato nella Trinità; similmente attaccavano, come Nestorio, la comunicazione degli idiomi. Il discepolo di Abelardo, *Pietro Lombardo,* segna le tre celebri interpretazioni dell'unione ipostatica (Sent. 3, d. 6-11): 1) Con l'Incarnazione risulta un « homo aliquis »; 2) L'Incarnazione dà origine a una persona composta di una natura divina e di una natura umana. « persona composita ex duabus naturis », persona che prima dell'Incarnazione era semplice (opinione questa che troviamo per la prima volta in S. Giovanni Damasceno, De fide orth. 4, 5); 3) L'umanità è un rivestimento accidentalmente unito alla divinità per permetterle di apparire come uomo tra gli uomini. Bach è di opinione che P. Lombardo con la sua scuola abbia sostenuto la teologia del vestimento mentre Hefele-Knöpfler afferma che egli l'ha semplicemente riportata senza confutarla. Il terzo Concilio Lateranense deve ancora occuparsi della questione dell'unione e dichiara: « Sicut verus Deus, ita *verus* est homo, ex anima rationali et carne subsistens » (Denz. 393). Circa le tre opinioni riferite da Pietro Lombardo si veda Dict. de Théol. cath. t. I, 413-418, t. XII, 2004-2009; e specialmente *Galtier,* L'unité du Christ, 1939, pp. 176-184.

Nota. - « I Padri dei *secoli cristologici,* formulando il dogma di Cristo Dio-Uomo, non hanno mai perso di vista la questione della *nostra* unione con Dio. Gli argomenti abituali, che invocano contro le dottrine eterodosse, riguardano soprattutto la pienezza della nostra unione, della nostra deificazione che sarebbe impossibile se si separano le due nature di Cristo, come Nestorio; se non si ammette in Lui che una sola natura divina, come i Monofisiti; se si mutila di una parte la sua natura umana, come Apollinare; se non si vede

in Lui che una sola volontà e operazione divina, come i Monoteliti. Ciò che non è assunto non può essere deificato, ecco l'argomento patristico ripetuto incessantemente. Ciò che è deificato nel Cristo è la sua natura umana nella sua integrità assunta dalla Persona divina. Ciò che deve essere deificato in noi è la nostra intera natura appartenente alla nostra persona che deve entrare in unione con Dio, divenire una persona creata in due nature: natura umana deificata e natura, o piuttosto, energia (grazia) divina deificante ». *Losky,* Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient, 1944, pp. 150-151.

§ 89. - L'unione ipostatica.

Gesù Cristo è una sola Persona e, propriamente, una sola Persona divina in due nature. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Da quanto abbiamo esposto nel § 83 il senso della tesi è chiaro. Vogliamo solo notare che S. Cirillo e il Concilio di Efeso sono ancora imprecisi nell'espressione della dottrina della Chiesa e che l'imprecisione fu superata più tardi. Difatti, in seguito, il termine *fysis* (φύσις, οὐσία) fu usato solo per significare la natura, e invece quello di *ipostasi* (ὑπόστασις, πρόσωπον) per significare la persona. Così nel quinto secolo si abbandonarono le espressioni imprecise « unica natura » e « unione fisica » (μία φύσις, ἕνωσις φυσική) per usare l'espressione più chiara « unione secondo l'ipostasi » (ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν) già adoperata dai Concili di Efeso e di Calcedonia. Da questa espressione derivò la formula fissata dalla Scolastica: « Unio hypostatica ». Nelle decisioni dei Concili greci si trova ancora, è vero, la formula meno precisa di unione « fisica » o « sostanziale »; non certo però nel senso monofisita, ma solo per significare una unione vera, effettiva e reale. Tuttavia l'espressione « unione sostanziale » è meno chiara che quella di « unione ipostatica ».

Troviamo dunque nella storia del dogma *tre* espressioni principali per spiegare l'unione di Dio e dell'uomo in Cristo: 1) « Unio *realis* » per intendere che essa è effettiva escludendo la pura apparenza. 2) « Unio *substantialis* » per significare il contatto fisico interno e la compenetrazione parziale delle due nature (pericoresi) senza tuttavia ammettere la mescolanza o confusione dei Monofisiti. 3) « Unio *hypostatica* » per indicare che l'ipostasi, o la persona, è il mezzo onde si fa l'unione: « unio fit in persona non in natura ».

Prova. - Nella Scrittura l'unione ipostatica non si trova menzionata formalmente, ossia con questa stessa espressione, ma *obiettivamente,* ossia con altre parole che significano la stessa cosa. L'unità della persona risulta anzitutto dai due dogmi precedenti: Se Cristo è vero Dio e vero uomo e, in quanto Dio e uomo, *un solo e medesimo Cristo* del quale viene affermata la deità e l'umanità, ne deriva necessariamente l'unità della persona. E siccome Cristo, secondo la divinità, era da tutta l'eternità e non ha potuto mutare nell'Incarnazione, ne consegue necessariamente che questa persona è quella del Logos divino.

Infatti ogni qualvolta Cristo ha parlato di se stesso, si è sempre

presentato come *un solo* individuo. I passi di maggior valore probativo sono quelli nei quali con una sola frase Egli fa una duplice enunciazione, una che riguarda la divinità, l'altra che riguarda l'umanità: « Solvite templum hoc et in tribus diebus excitabo illud » (Giov. 2, 19). « Nemo ascendit in coelum nisi qui descendit de coelo Filius hominis qui est in coelo » (Giov. 3, 13). « Clarifica me tu, Pater, apud temetipsum, claritate quam habui priusquam mundus esset, apud te » (Giov. 17, 5).

Anche gli *Apostoli* attribuiscono al medesimo soggetto l'umano e il divino ad un tempo. « Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent » (I Cor. 2, 8). « Auctorem vitae interfecistis » (Atti 3, 15). S. Paolo esorta i vescovi a « regere Ecclesiam Dei quam acquisivit sanguine suo » (Atti 20, 28). A motivo della loro somiglianza poniamo di fronte i due passi sovente citati dai Padri:

In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum... Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis. (Giov. 1, 1, 14).	(Christus Iesus) qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens... et habitu inventus ut homo (Filip. 2, 6-7).

Nei due passi si tratta di *un solo* Cristo, del quale viene affermata prima la consostanzialità con Dio, poi la consostanzialità con noi. Si veda anche I Giov. 1, 2; Rom. 1, 3; 8, 3, 32; I Tim. 2, 5; Col. 2, 9. Secondo tutti questi testi biblici è certo che la Scrittura afferma che Cristo è *un* individuo, con una natura divina ed una natura umana; che questo individuo è eterno secondo la divinità, e che, secondo l'umanità, ebbe inizio in un determinato tempo, è nato, è apparso.

Come o con qual mezzo si compì l'unione tra le due nature non è detto in modo chiaro. Si possono al riguardo citare le seguenti espressioni bibliche: Giov. 1, 14; ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, il Verbo si fece carne; I Giov. 4, 2: ἐν σαρκὶ ἦλθεν, è venuto in carne; Giov. 16, 28: ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον, venne nel mondo; Giov. 6, 41, ecc.: καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, discendere dal cielo; Filip. 2, 7: μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, prendendo la natura di schiavo, divenendo simile agli uomini, e, riconosciuto come uomo da tutto il suo esterno.

Divenire (γενέσθαι) e prendere (λαμβάνειν) son dunque i verbi caratteristici per designare l'unione delle due nature. *S. Cirillo di Alessandria* preferiva σὰρξ ἐγένετο poichè questa espressione rende impossibile la separazione. Per la medesima ragione gli *Antiocheni* aderivano alla formula paolina ἔλαβεν τὴν τοῦ δούλου μορφήν. Il « divenire carne », a motivo della immutabilità di Dio e a motivo dell'incomunicabilità della personalità, non può certo significare che il Logos sia diventato un uomo o anche, come pretendeva certa tendenza ai tempi di Tertulliano, che sia diventato puramente e semplicemente « carne », cessando di essere Dio. L'espressione non può essere intesa che nel senso di « assunzione » dell'umanità: d'altronde, lo sviluppo posteriore l'ha interpretata così. Il Logos « è diventato » uomo prendendo la forma di schiavo oltre la forma di Logos o forma divina che già possedeva. S. Paolo parla con una certa riserva poichè nel *divenire uomo o carne* in senso

puramente umano comprende il peccato, che egli esclude dal Signore con l'uso di certe frasi (Rom. 8, 3; Filip. 2, 5 ss.; 3, 21), senza per questo, come pretende Weis con altri, « sfiorare il docetismo ».

I Padri. - Anche i Padri pre-niceni non riflettono molto sul *modo* secondo il quale la divinità e l'umanità sono unite in Cristo. Vi scorgono anzitutto un composto (σύνθεσις), un vincolo (συνάφεια), una mescolanza o confusione (μῖξις, κρᾶσις, σύγκρασις), una « incarnazione » (ἐνσάρκωσις, σάρκωσις), una « assunzione » (ἀνάληψις πρόληψις), una incorporazione (ἐνσωμάτωσις). La loro migliore e più precisa espressione è quella di « umanazione » (ἐνανθρώπησις). I Padri latini hanno espressioni similari, come « incorporatio, incarnatio, mixtio, mixtura, immixtio, assumptio, consertio, connextio, unio, unitio, adunatio, inhumatio ». Come si vede, tali espressioni sono assai varie e si difetta di una terminologia fissa; però tutti questi termini designano un'unione veramente intima, « fisica », e scartano ogni idea di dualità di persona, di pluralità di individui.

Tertulliano è di una notevole precisione: « Videmus duplicem statum (stato di natura) *non confusum sed coniunctum in una persona.* Deum et hominem Iesum. Et adeo *salva est utriusque proprietas substantiæ,* ut et spiritus (= Deus) res suas egerit in illo, id est, virtutes et opera et signa, et caro (= homo) passiones suas functa sit » (Adv. Prax. 27). Sono le formule che saranno poi usate da S. Leone I e dal Concilio di Calcedonia. — *S. Ippolito* scrive: « La carne non può sussistere senza il Verbo, poichè è nel Verbo che essa aveva la sussistenza » (τὴν συστάσιν, Contra Noët. 15). — *S. Ireneo,* contro gli Gnostici che dividevano il Signore, afferma: « Non vi è che un solo e medesimo Cristo Gesù, Figlio di Dio, il quale con la sua passione ci ha riconciliati con Dio » (Adv. h. 3, 16, 9; cfr. 4, 33, 11). Chiama l'unione delle due nature « commixtio »: « qui Filius Dei est, filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei ut adoptionem percipiens fiat Filius Dei » (Ib. 3, 19, 1; cfr. 4, 20, 4). Tertulliano: « Nascitur homo Deo mixtus » (Apol. 12). S. Cipriano: « Deus cum homine miscetur » (De van. id. 11). S. Agostino usa ancora la medesima espressione: « Verbo Dei ad unitatem personæ quodammodo commixtus est homo » (Trin. 4, 20, 30).

Il concetto dell'unione di Dio e dell'uomo entrò nella fase polemica e quindi di progressiva chiarificazione con Apollinare. Costui, che era un niceno convinto, si sforzò di trovare per il nostro dogma una formula intelligibile e chiara ma, adottando la tricotomia, scelse una cattiva strada (§ 86). I Cappadoci lo combatterono; però, a parte S. Gregorio Nisseno, fecero poco progredire il problema dell'unione. La scuola alessandrina in particolare si sforzò, fin dall'inizio, di definire nel Cristo un'unione assai ferma: già al tempo di Atanasio vengono usate le espressioni ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν. Lo stesso Atanasio dice che l'unione si è fatta φυσικῶς καὶ ἀληθινῶς. Altre espressioni correnti in quest'epoca come ἐνδύεσθαι τὸ σῶμα (τὴν σάρκα), λαμβάνει σάρκα (ἄνθρωπον), σάρκα φορεῖν, ecc., vengono enumerate da Weigl; accanto a σάρκωσις, ἐνανθρώπησις, ἐνσωμάτωσις, ἐπιδημία (dimora), παρουσία riscontriamo ancora οἰκονομία e μορφή, due termini, questi, paolini. In S. Atanasio possiamo constatare con quale libertà i Padri greci parlino dell'unione prima di Nestorio. Lenz dice che egli « non è meticoloso nell'uso delle espressioni. Adopera ancora senza esitazione espressioni che più tardi furono considerate come

nestoriane »; al contrario non troviamo in lui le classiche espressioni posteriori ἕνωσις φυσική, ἕνωσις κατὰ φύσιν, ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν, però il suo pensiero è chiaro.

S. Gregorio Nazianzeno: « Benchè Egli abbia due nature, Dio e uomo, e l'uomo è corpo ed anima, non vi sono tuttavia due Figli o due Dei... Insomma: nel Salvatore vi sono due realtà diverse; ma non vi sono due individui » (Ep. ad Cled. 1, 3). « Due nature confluiscono nell'unità (εἰς ἕν), ma non due Figli » (Orat. 73, 2). - *S. Gregorio Nisseno* tratta dell'Incarnazione polemizzando con Eunomio e con Apollinare; ne parla anche nella Orat. Catech., ove tenta una spiegazione con l'analogia dell'unione dell'anima col corpo, ma poi finisce con l'appellarsi al mistero; e ripete l'antica terminologia che designa un'unione fisica, p. es.: κρᾶσις. - Gli *Antiocheni,* invece, scartano quella terminologia e preferiscono usare il termine συνάφεια ed altri termini analoghi che significano piuttosto un'unione *morale.* Troviamo pure in *S. Gregorio Nisseno* l'immagine della goccia di aceto nell'oceano (Antirrh. 42, Migne 45, 1276); egli afferma tuttavia che le due nature conservano le loro proprietà, ἰδιώματα (C. Eun. 6, Migne 45, 712). - Per *S. Epifanio* il Logos ha preso l'umanità ma non si è cambiato in carne, nè ha mutato la carne in divinità (Hær. 77, 30; cfr. 20); e, come i Cappadoci, usa la frase κρᾶσις εἰς ἕν (Anc. 80). - *San Giovanni Crisostomo* scrive: « Restando ciò che Egli era, *ha preso* ciò che non era, ma non si è mutato in carne, nè ha mutato la carne in divinità » (Hom. in Phil. 2, 3, Migne 62, 231 ss.). - *S. Cirillo Alessandrino* è celebre come anti-nestoriano ed ha affermato con chiarezza la vera unione.

S. Ambrogio: « Unus in utroque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est » (De fid. 2, 77; cfr. 2, 58, 60; De Incarn. 23, 37-45). Egli parla dell'unione ipostatica in modo niente affatto speculativo, come d'altronde fa anche *S. Girolamo,* il quale sovente si esprime così: « *Homo* qui assumptus est ». Lo stesso *S. Agostino* dice sovente: « Deus *hominem* assumpsit » o anche « Verbum habens hominem » (In Jo. 19, 5); ma è evidente che vuol dire « naturam humanam ». « Ipse Deus manet, accedit homo Deo et fit una persona, ut sit non semideus, quasi parte Dei Deus et parte hominis homo, sed totus Deus et totus homo » (Serm. 303, 7). « In unitate personæ copulans utramque naturam » (Ep. 137, 9). Anch'egli usa l'antica classica analogia dell'« unio animae et corporis » (Ep. 137, 11); si veda *Tixeront,* Histoire des Dogmes, II, pp. 379 ss.

S. Leone I, nella celebre « Epistola dogmatica ad Flavianum » non è pertanto originale: non fa che riprodurre le formule di Tertulliano e di S. Agostino, ma con maggior chiarezza e precisione. Alieno da ogni speculazione sull'argomento, altro non intende che dare una definizione. Eccone le idee principali: 1) « *Unus enim idemque est,* quod sæpe dicendum est, vere Dei Filius et vere hominis Filius »; 2) « *Salva igitur proprietate utriusque naturæ et substantiæ,* et in unam coëunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas »; 3) « *Agit* enim utraque forma, cum alterius communione, *quod proprium* est, Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exequente quo carnis est »; 4) « Propter hanc ergo unitatem personæ in utraque natura intelligendam, et Filius hominis legitur descendisse de cœlo, cum Filius Dei carnem de ea Virgine, de qua est natus, assumpserit. Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur et sepultus, cum hæc non in divinitate ipsa... sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus ». C'è dunque un solo

medesimo Cristo, in due nature, operante in ciascuna natura, ma « cum alterius communione », donde la comunicazione degli idiomi. Questa cristologia, chiaramente formulata, trionfò nel Concilio di Calcedonia. Come è evidente, essa tiene il giusto mezzo (incontrandosi su questo punto con gli Antiocheni moderati come Teodoreto) tra la cristologia un po' unilaterale di S. Cirillo e la teologia di Eutiche che confondeva le due nature, da una parte e tra la cristologia eccessivamente separatista degli Antiocheni, Diodoro, Teodoro, Nestorio, dall'altra.

Ci torna ora facile cogliere, con un breve sguardo retrospettivo, la linea di *sviluppo* del pensiero patristico. Dapprima i Padri parlarono di Gesù Cristo in termini puramente biblici; poi presero a considerarlo dal punto di vista trinitario, mettendo in luce la divinità del Figlio; dopo, traendone le conseguenze cristologiche, fissarono l'attenzione sulle due nature; finalmente arrivarono a cogliere il principio metafisico dell'unione tra Dio e l'uomo e lo definirono nella Persona.

I teologi dell'età *carolingia* seguono S. Agostino e ne ripetono la formula: « Deus assumpsit hominem », intendendola come il maestro, nel senso di « naturam humanam ». Alcuino usa anche una formula netta e precisa: « Assumpsit humanam naturam, i. e. carnem rationabilemque animam » (De Trinit. 3, 10); però generalmente parlando, i teologi di quest'epoca usano le formule più varie quali è dato riscontrare nel passato.

In *Oriente* Leonzio di Bisanzio († 542), mediante l'uso di un termine più antico (neoplatonico), mise fine a malintesi di natura grammaticale. Egli insiste sulla diversità tra natura ed ipostasi, differenza non sempre rispettata dai greci particolarmente all'inizio delle controversie cristologiche. Certo, dice, non vi è natura senza ipostasi, ma non ogni natura è ipostasi, poichè vi sono casi di ἐνυπόστασις vale a dire in cui la natura, pur non essendo ipostasi, esiste in una ipostasi, come avviene nell'unione dell'anima col corpo e nell'unione dell'umanità e divinità in Gesù Cristo. Pertanto l'umanità di Cristo non era nè ἰδιοϋπόστατος nè ἀνυπόστατος, ma ἐνυπόστατος (Contra Nest. et Eutych. I, Migne 86, 1, 1277).

Quando i Padri con Cirillo Alessandrino in alcuni dei loro scritti asseriscono che le due nature non sono separate che in teoria (κατὰ θεωρίαν) ossia in astratto, intendono semplicemente affermare, contro il separatismo di Nestorio, l'intimità dell'unione, la quale non comporta che una separazione logica e non reale: « Differentiam quippe adunatarum in eo naturarum, *sola* contemplatione discernimus », dice il Papa Agatone (Denz. 288).

Sempre a riguardo dell'unione la Chiesa ha condannato una formula che troviamo in Pietro Lombardo ed altri. La formula il cui autore è Abelardo e che, forse, piaceva pure a P. Lombardo, dice che Cristo secondo la sua natura umana è *nulla*. « Christus non est aliquid secundum quod homo ». È evidente che quest'opinione sminuisce, per non dire che annulla, la natura umana di Cristo (Denz. 393). I « Nichilisti », così son chiamati i banditori della formula, temevano che ammettendo una natura umana e reale si introducesse un mutamento in Dio, dato che Egli non era « ab æterno homo »; pertanto consideravano l'umanità come un « habitus », una maniera di essere del Signore. Al contrario, troviamo in Roberto di Malines l'affermazione diametralmente opposta: « Cristo nella sua natura umana sarebbe in qualche modo una Persona divina ».

La Scolastica si ricollega ai Concili e ai Padri, specialmente all'approfondita speculazione che, dopo Calcedonia, è dato trovare in Leone di Bisanzio, in S. Massimo il Confessore, in S. Giovanni Damasceno, l'autore a cui si ispira S. Tommaso. Si veda *I. Backes,* Die Christologie des hl. Thomas und die griechischen Kirchenväter, 1931. L'alta Scolastica si impegnò per dare all'unione ipostatica, a lato della Trinità, una solida base speculativa. S. Tommaso dimostra che l'unione non poteva farsi che nella persona e non nella natura. Un'unione nella natura doveva concepirsi o alla maniera monofisita, come una confusione di nature: cosa impossibile perchè Dio è immutabile; o alla maniera nestoriana, come una unione accidentale: cosa anche qui impossibile perchè comporterebbe accidentalità in Dio; oppure alla maniera panteista, come una composizione, quale quella della materia e della forma: ma Dio non è suscettibile di accrescimento, come non può essere perfezionato nè da una materia nè da una forma. L'unica possibilità è dunque l'unione nella Persona (S. th. III, 2, 1 e 2).

Lettura. - *Le formule del Concilio di Calcedonia custodiscono le nostre speranze.* « Le formule del Concilio di Calcedonia e dei Sinodi anteriori e posteriori non devono far illusioni. È facile ai teologi cogliere quei termini consacrati, stabilirne il senso esatto, cercarvi rincalzi o argomenti per la teoria preferita. Ma tali indagini o ipotesi non potrebbero far perdere di vista il fine dei Padri e il loro modo costante di procedere. Non ci si parli, dunque, d'intrusione filosofica di opinioni umane incorporate nel dogma, di "cristologia nata sotto l'azione di idee filosofiche greche divenute inammissibili per noi" (Fr. Loofs).

Al contrario, degnissimo di nota il vedere i Padri solleciti di conservare la verità, l'oggetto della fede, puro di lega, con proposizioni che taglian corto ad ogni equivoco. Unica loro cura respingere concetti inesatti, formule pericolose anche a una particella di ciò che la Chiesa ha sempre creduto, di quella tradizione non scritta, o suggerita piuttosto che determinata nelle Scritture, ma viva nel cuore dei fedeli, ispiratrice della divozione pubblica, postulato costante della liturgia e del culto. Onde avviene che il medesimo termine, il medesimo adagio, nel giro di un secolo attraversa varie fortune, accettato, sospetto, alla fine trionfante, secondo che la spiegazione datane si conforma o meno alla realtà superiore, alla "cosa del dogma" che s'ha a definire.

Le nozioni usate dai Padri e i vocaboli esprimenti codeste nozioni, lungi dall'introdurre nella credenza della Chiesa una filosofia sistematica, si purificano o, a compenso, rinfrescano il loro significato. La loro forza suggestiva ed espressiva anzi che modificarla, dovette adattarsi alla fede. Abbiamo esempi di parole svuotate fino a essere interamente stornate dal loro uso corrente ed animate d'un vigore autenticamente cristiano. Così un resto di senso teatrale e scenico ondeggiava a mo' di tanfo intorno alle parole: πρόσωπον, persona, comparsa, personaggio rappresentativo. Suscitò tali tempeste che ci vollero anni e anni di lotta e di purificazione per fare accettare il termine prima che divenisse la norma dell'ortodossia. Di qui si può giudicare se i Padri pretendevano di filosofare o canonizzare una filosofia sistematica nel definire il dogma di Calcedonia! Quelle definizioni per noi sono sacre; custodiscono le nostre speranze. Ma la loro luce fa vedere lo scoglio e non attira come la vampa di un focolare amico. Formate in un duro metallo nel corso del lungo combatti-

mento contro gli errori e le detorsioni sottili, piuttosto che alimento, sono armatura. Il cristiano, per nutrire la sua vita spirituale e riscaldare il suo cuore, preferirà sempre a essa le parole ispirate, piene di succo, raccolte nelle Scritture:

"Nessuno conosce il Figlio se non il Padre; e nessuno conosce il Padre tranne il Figlio e colui al quale il Figlio avrà voluto rivelarlo. Venite a me voi tutti che siete affaticati e oppressi, ed Io vi ristorerò. Prendete su di voi il mio giogo, e imparate da me che sono mansueto ed umile di cuore; e troverete riposo alle vostre anime; perchè il mio giogo è soave e leggero il mio carico.

Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna. Tu sei il Cristo, Figlio del Dio vivente. Io sono nel Padre e il Padre è in me. O mio Signore, e mio Dio! Ed ecco, Io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del mondo".

È vero che, per difendere la fede tradizionale contro errori talvolta contradditori tra loro, si dovette ricorrere alla formulazione astratta, propugnacolo indispensabile d'una verità intellettuale, "una sola persona, due nature". Che vuol dire? Un solo Cristo, un solo *io* operante da uomo e fornito dunque del primo principio d'operazioni umane, la natura d'un uomo, operante da Dio e, come tale, avente natura divina. Sono queste nozioni di filosofia elementare a cui ogni anima sensata sarà condotta da una maieutica ben diretta e il cui uso schiva le detorsioni, le false immaginazioni, le semplificazioni cervellotiche che metterebbero in pericolo la figura evangelica di Gesù.

"Una persona che, nonostante la sua evidente umanità, ci fa da un capo all'altro l'impressione di chi è a casa sua in due mondi", nel divino e nell'umano: questa frase del Dr. I. R. Illingworth, mi pare che esprima molto bene l'impressione ricevuta dalla lettura dei nostri Vangeli. Traducetela in termini astratti e avete la formula di Calcedonia. Cambiate metodo, e, secondo la regola — erronea solo quando la si preme fino a dedurne tutta una filosofia bastante a se stessa — regola che suggerisce di giudicare la pianta dai suoi frutti e la giustezza delle nozioni dall'efficacia delle applicazioni fattene, domandatevi su che si fondi realmente la religione cristiana e da quali credenze sian germinati codesti frutti senza numero. Devozione e devozioni, forme di preghiere e atti di culto, condotta sociale o privata dei cristiani, suppongono ugualmente che Gesù Cristo, l'unico Gesù, persona sapientissima, ottima, adorabile e accessibile, è nostro per una parte intera della sua vita, "consostanziale" alla nostra umanità — e che, per un'altra parte, è tutto divino, oggetto degno dell'omaggio incondizionato, che è l'adorazione — che è Dio. Provatevi a dirlo in termini astratti e tal quale: ritornerete tra le linee della definizione conciliare ». *Grandmaison,* Gesù Cristo, Brescia, 1932, pp. 413-416.

§ 90. - Spiegazione teologica dell'unione ipostatica.

1. Nella tradizione cristiana, ovunque e sempre, l'unione dell'uomo con Dio in Gesù Cristo fu presentata come vero e proprio mistero; e ciò non solo prima delle controversie sul *modo* dell'unione, ma anche quando, con la definizione del dogma, s'erano raggiunte formule precise e stabili. Senza rivelazione soprannaturale non è possibile conoscere l'Incarnazione, come non è possibile conoscere la Trinità. Ma anche dopo la Rivelazione l'essenza sua profonda ci rimane nascosta:

ecco perchè parliamo del « mysterium Incarnationis ». S. Cirillo Alessandrino si esprime così: « magnum hoc et augustum mysterium » (Contra Iul., Migne 76, 929). E San Leone I: « Utramque substantiam in unam convenisse personam *nisi fides credat, sermo non esplicat* » (Sermo 29, 1). Come S. Cirillo e San Leone parlano tutti i Padri quando trattano dell'Incarnazione.

2. Le teorie pagane d'incarnazione segnalate dalla *Storia delle religioni*, specie orientali, non hanno a che fare col mistero cristiano, come non hanno a che fare le antiche dottrine trinitarie. Il Logos dell'ellenismo e di Filone venuto nel mondo e fattosi uomo, è la forza vitale che agisce nell'universo, non una persona divina, e non ha alcuna parentela col nostro Redentore-Dio. * Così non hanno alcuna parentela le varie « discese » o « avataras » di Dio secondo l'induismo: la stessa idea più pura di incarnazione che si abbia in Oriente, quella del buddismo tibetano, secondo la quale Dio discende provvisoriamente nel gran Lama, è, come si vede, assolutamente incommensurabile col dogma cristiano. *

Che l'Incarnazione sia stata rivelata, nell'A. T., a qualche uomo di Dio, come pensano talvolta i Padri, non può essere provato; tutt'al più si può forse presumere. E ciò vale per Adamo (Gen. 3, 15), Abramo (Giov. 8, 56), i Profeti (Mt. 13, 17; Lc. 10, 24), Melchisedech (Gen. 14, 18 ss.; Salmo 109; Ebr. 5, 9 ss.), Giobbe (19, 25) Balaam (Num. 24, 17). S. Tommaso oltre Giobbe cita anche la Sibilla e gli antichi Romani e giunge a pensare: « *Multis* gentilium facta fuit revelatio de Christo » (S. th. II-II, 7 ad 3). Gli Angeli, dice ancora S. Tommaso, dapprima non hanno conosciuto l'Incarnazione che in modo generico, dopo il compimento l'han conosciuta in una maniera precisa (S. th. I, 57, 5 ad 1 e 64, 1; Comm. in Eph. 3, 8-10). A motivo della sublimità del mistero S. Gregorio Nisseno (Orat. cat. 11, Migne 45, 44) rifugge da ogni spiegazione. S. Cirillo Alessandrino confessa: « È un mistero che sorpassa la ragione; il modo con cui si è fatta l'Incarnazione non può essere compreso dalla nostra intelligenza » (Hom. pasch. 17, Migne 77, 871; cfr. 796).

3. Tuttavia, come per il mistero della Trinità, anche qui la ragione è in grado di prestare qualche servizio. Il primo è di mostrare che il dogma è veramente contenuto nella Rivelazione; il secondo di respingere le obiezioni eventuali; il terzo, infine, darci una *certa intelligenza* del mistero. Già trattammo del primo punto. Il secondo riguarda soprattutto la possibilità dell'Incarnazione. Ora:

a) *L'immutabilità* di Dio non viene negata con l'Incarnazione, poichè il Logos-Dio nel suo essere non perde nulla e non acquista nulla in perfezione. Difatti non fa che dare alla sua azione, all'« actus purus », un nuovo termine conferendo all'umanità di Cristo la perfezione della propria personalità soprannaturale, estendendo cioè ad una natura umana la forza della sua sussistenza personale, per elevarla a questa sussistenza. * « Quando affermiamo, dice *Scheeben* nei Misteri del Cristianesimo, par. 50, che il Figlio di Dio assume l'umanità e se ne fa portatore, non vogliamo dire che riceva in sè una cosa che lo completi. Anzi noi affermiamo che Egli, come superiore e infinitamente perfetto, comincia a dominare e a possedere ciò che è inferiore in modo perfetto, cioè nel modo più assoluto. Il concetto dell'unione ipostatica pura consiste appunto nell'assunzione dell'inferiore da parte del superiore, o piuttosto

nell'illimitata soggezione dell'inferiore al superiore, per cui quello diviene esclusiva proprietà di questo. L'ipostasi superiore è ben lungi dal rimetterci della sua dignità, poichè è unicamente la sua dignità eccelsa e la sua divina personalità che la rende capace di un tale dominio ». * - I Padri insistono assai sull'immutabilità divina nell'Incarnazione. S. Agostino scrive: « Non mutatum esse Verbum susceptione hominis, sicut nec membra vestra induta mutantur, quamquam illa susceptio ineffabiliter suscipienti susceptum copulaverit » (Lib. 83 quæst., q. 73). « Verbum manet in se totum sicut antea; et quia naturam humanam sibi unit cum sola mutatione in hac natura, *unio* ponit in *Verbo* tantummodo relationem rationis » dice il teologo Lercher (III, 70); e porta come paragone la creazione: nei due casi non vi è che una « relatio rationis »; tuttavia come il Logos è « vere creator », è anche « vere homo » (humanitatem habens ut suam). Come in forza di questa relazione è veramente creatore, così in forza dell'unione è veramente uomo. Così il sole non cambia quando la sua luce si estende a un nuovo essere vivente. Così non muta il concetto, il mio verbo mentale, quando si incarna in una parola.

b) *L'infinità* di Dio non viene intaccata dall'Incarnazione come non lo è dalla creazione; se l'infinità divina escludesse l'Incarnazione escluderebbe pure la creazione come anche ogni opera *ad extra*.

c) Anche da parte della *natura umana* non troviamo alcuna impossibilità. In quanto essere finito essa è indubbiamente a una distanza infinita dall'Assoluto, ma Dio può, quando voglia, colmare questo abisso, tanto più che è creatore e trova nella natura spirituale dell'uomo la *potenzialità* di una unione con Lui. L'anima è spirito che viene dallo Spirito di Dio. Di qui l'assioma: « Unio hypostatica fit mediante anima », come scrisse già *Origene*: « Haec ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante (non enim poterat Dei natura corpori sine mediatori misceri) nascitur » (De princ. 2, 6, 3). Il che si deve però intendere secondo l'ordine e la dignità della natura, non secondo l'ordine del tempo, come egli pensava. Effettivamente il Logos prese il corpo *mediante* l'anima, che ne è la forma sostanziale; tuttavia penetrò il corpo e l'anima completamente e anche nel riposo del sepolcro restò ipostaticamente unito ad ambedue. S. Tommaso: « Verbum Dei dicitur unitum carne *mediante anima*, in quantum caro per animam pertinet ad unam naturam, quam Filius Dei assumere intendebat, *non autem ita* quod anima sit quasi *medium ligans unita*. Habet autem caro ab anima, quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, in quantum scilicet in carne mortua remanet ex divina ordinatione quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem » (S. th. III, 50, 2 ad 2; cfr. III, 6, 1 ad 3).

d) Neppure la *semplicità* di Dio vien contraddetta dall'Incarnazione dato che l'umanità non entra, come una parte, nella Divinità per completarla; la sola natura umana riceve un complemento con la comunicazione della personalità, che essa non possiede in se medesima, ma che le è comunicata dall'alto. L'espressione patristico-scolastica di « persona composita Christi » non va intesa nel senso che la Persona del Logos è composta di parti. Il Logos in quanto tale, non è suscettibile di alcuna composizione, come insegna la teodicea. L'espressione usata dai Padri e dai Concili non può significare che questo: la Persona unica e semplice sussiste in due nature, e in rapporto a queste due nature, è « persona composita ». « In utraque ergo natura idem est

Dei Filius nostra suscipiens et propria non amittens » (S. Leone I, Sermo 27, 1). La persona emerge unicamente dalla natura divina e non è il risultato di « nature confluenti » (S. Giov. Damasceno, De fide orth. 3, 4 ss.; S. th. III, 2, 4; Denz. 216, 219).

4. Il Logos non ha assunto un'umanità *incompleta,* poichè ciò di cui essa era priva, vale a dire la personalità, Egli stesso glielo conferì, donandole la sua propria personalità, di modo che con questa unione la natura umana non fu *abbassata,* ma *elevata;* il sussistere nella Persona del Logos costituisce per essa la più alta dignità, e così Gesù Cristo viene a essere non solo moralmente ma anche ontologicamente l'*Uomo ideale.* « Dignius est autem alicui quod existat in aliquo se meliore, quam quod existat per se, et ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis » (S. th. III, 2, 2 ad 2). Che poi la natura divina non si sia abbassata è cosa evidente, data l'immutabilità divina. Il Logos compie l'unione « per quam non minueret divina humanis, sed augeret humana divinis » (S. Leone I, Ep. 59, 3). * Si veda l'ampio sviluppo di questo punto in *Garrigou-Lagrange,* Il Salvatore e il suo amore per noi, capo VII, e anche De Christo Salvatore, pp. 93-99. *

5. Riguardo all'*inizio dell'unione ipostatica* bisogna ritenere che il Logos eterno restò quel che era, ovvero, come sottolineavano i Padri per combattere ogni forma di spogliamento kenotico: « Christus in forma Dei *manens* formam servi accipit » *(S. Ilario).* Il Verbo prese la natura umana creandola e unendosela nel medesimo istante; essa dunque non esistette mai di per se stessa e non fu necessario privarla della sua personalità: « gratia non destruit sed perficit naturam ». In altre parole l'unione ipostatica *cominciò* al momento della concezione per opera dello Spirito Santo, nè prima, nè dopo (nascita, battesimo, ascensione). Il momento della concezione e quello in cui il Verbo prese la natura umana coincidono perfettamente. *S. Agostino:* « Nec sic assumptus est (homo) ut prius creatus post assumeretur, sed ut *ipsa assumptione* crearetur » (C. Serm. Arian. 8, 6). S. Leone I, Ep. 35, 3, ripete letteralmente la proposizione agostiniana. - *Idealmente,* però, l'Incarnazione è decisa dalla eternità nel piano di Redenzione, come è eterno in sè l'atto divino col quale fu attuata.

6. L'unione ipostatica o Incarnazione, considerata *attivamente* o « efficienter » (incarnare), è comune alle tre divine Persone come «opus Dei ad extra » (§ 58); considerata *passivamente* o « terminative » (incarnari) è propria del solo Figlio. « Unigenitus Dei Filius Iesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus » (Later. IV, Denz. 429). *S. Agostino:* « La Trinità tutta creò questa creatura che la Vergine diè alla luce, ma solo la Persona del Figlio l'assunse » (Enchir. 11, 37). *S. Tommaso:* « Actus assumentis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus Personis; sed *terminus* assumptionis est Persona... tres enim Personae fecerunt, ut humana natura uniretur uni Personae Filii » (S. th. III, 3, 4; cfr. § 58). Egli fonda su tre ragioni l'*appropriazione* o attribuzione dell'Incarnazione attiva allo *Spirito Santo:* 1) per motivo della causa divina: l'Incarnazione, infatti, è per eccellenza opera dell'*amore* di Dio: ora lo Spirito Santo è l'amore personale di Dio; 2) per motivo della *grazia* conferita alla natura umana del Signore: ora la grazia viene attribuita allo Spirito Santo; S. Agostino porta già questa ragione;

3) per motivo del fine dell'Incarnazione che è la nostra santificazione, alla quale tende tutta l'azione dello Spirito Santo (S. th. III, 32, 1).

7. L'unione è avvenuta nella Persona, non nella natura. « Unio hypostatica fit in Persona non in natura ». Altrimenti si avrebbe una confusione di nature nel senso monofisita. D'altra parte una assunzione della persona non sarebbe stata possibile che nel senso di Nestorio il quale ammette due persone unite *moralmente*, idea contro cui la Scrittura tutta protesta energicamente. « Persona ut incommunicabilis per se, non est assumptibilis, sed natura » (Sylvius); l'essenza della persona è propriamente la sua incomunicabilità. Si veda S. th. III, 2, 1 e 2; III, 3, 4; S. Giovanni Damasceno, De fide orth. 3, 4.

8. L'unione ipostatica è per l'Uomo-Dio una *grazia* gratuita. S. Agostino, in modo particolare, afferma questa tesi e vede in Cristo il modello della libera predestinazione divina. (De praed. sanct. 15; Ep. 187, n. 40). Nell'Enchir., 11, 36, dice: « Quid enim natura humana in homine Christo meruit, ut in unitatem personae unici Filii Dei singulariter esset assumpta? Quae bona voluntas cuius boni propositi studium, quae bona opera praecesserunt, quibus mereretur iste homo, una fieri persona cum Deo? Numquid antea fuit homo, et hoc ei singulare beneficium praestitum est, cum singulariter promereretur Deum? Nempe ex quo esse homo coepit non aliud coepit esse quam Dei Filius, et hoc unicus ». Poichè la natura umana di Cristo non sussistette neppure per un solo istante in se stessa, ma fin dal primo momento fu unita alla Persona del Verbo, non poteva meritare alcunchè. È vero che Ario, Nestorio e Teodoro di Mopsuestia sostenevano che l'Uomo Gesù sussistette per un certo tempo in se stesso, e, mediante una prova morale, divenne degno e capace dell'unione divina, ma rovinavano così tutto il dogma dell'Incarnazione. Concezioni analoghe, come la teoria della prova degli Antiocheni, si riscontrano nella teologia protestante moderna. La Chiesa a più riprese condannò la teoria dell'esistenza propria come quella della prova (Denz. 113-124, 213-228, specialmente 216).

S. Tommaso spiega come Gesù Cristo, colla sua Passione, ha meritato la Redenzione per gli uomini, ma aggiunge che, per se stesso, non poteva meritare l'unione ipostatica. Essa è di fatto il principio di ogni merito e il « principium meriti non cadit sub merito » (S. th. III, 2, 11); l'effetto non può esistere prima della sua causa; similmente è chiaro che « non potest esse quod aliquis mereatur, quod iam habet » (De verit. 29, 6; S. th. I-II, 114, 5).

I giusti dell'A. T. potevano meritare *de congruo* l'accelerazione dell'Incarnazione? S. Tommaso risponde affermativamente (S. th. III, 2, 11). Quanto alla Vergine la Chiesa canta: « Regina cœli letare, *quia quem meruisti portare*, etc. », ma prega anche: « Deus qui gloriosæ Virginis Matris Mariae, corpus et animam, ut *dignum* Filii tui habitaculum effici mereretur Spiritu Sancto cooperante *præparasti*, etc. ». Se la Vergine non poteva meritare l'Incarnazione, ha forse meritato la maternità divina? Seguendo S. Tommaso, nonostante il carattere straordinario di questa grazia, possiamo ammettere un merito de congruo.

9. *L'incarnazione è un'opera puramente soprannaturale*. È facile convincersene considerando che una causa creata è incapace di compiere l'unio-

ne ipostatica attiva; similmente questa unione non si trova affatto nell'ordine naturale. Nello stesso ordine soprannaturale non si riscontra che *una sola volta.* Difatti l'unione di grazia e l'abitazione personale di Dio nell'anima dei giusti non è che una partecipazione accidentale alla natura divina e non un'unione sostanziale con Dio, come è nell'unione ipostatica. L'unione ipostatica appartiene al soprannaturale « quoad substantiam », ma ogni soprannaturale « quoad substantiam » non è in sè un « supernaturale substantiale » col quale Dio stesso, nell'unione ipostatica, si comunica all'uomo. La grazia è un accidente soprannaturale. Si veda *Hugon,* Le mystère de l'Incarnation, pp. 186-190.

10. L'unione ipostatica è *indissolubile.* È questa la sua caratteristica più importante che è anche definita di fede dal Concilio di Calcedonia: « Inseparabiliter, ἀχωρίστως » (Denz. 148; cfr. 283). Su questo fatto poggia il *culto di adorazione* che si rende a Cristo e la realtà stessa dell'*Eucaristia.* « Tu es sacerdos in æternum » (Salmo 109, 4; Ebr. 7, 24). « Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula » (Ebr. 13, 8). « Et regni eius non erit finis » (Lc. 1, 33). « Quæ tamen in unitatem convenerunt, nec separationem possunt habere nec finem » (Leone I, Serm. 30, 6). Solamente *per il peccato* potrebbe avvenire la separazione, ma in Cristo, come si vedrà, il peccato è impossibile. Gli Scolastici al riguardo hanno coniato l'assioma: « Verbum quod semel assumpsit, numquam dimisit »; assioma che non va inteso in tutto il suo rigore. Ha un senso assoluto per tutto ciò che riguarda l'anima; quanto al corpo ha solamente un senso relativo e si applica alle parti integranti, che, durante la vita o al momento della morte, il Signore non ha abbandonate, oppure ha raccolte di nuovo nel suo corpo alla risurrezione, come il sangue versato. Che l'assioma si applichi a tutto il sangue o ad una parte solamente è impossibile dirlo e la Chiesa ha interdetto ogni controversia al riguardo (Denz. 718). Non occorre spiegare come solo questo dogma stabilisca il vero fondamento del *culto* perpetuo di adorazione, che unicamente « ratione deitatis » può e deve essere reso al Signore. Lo stesso dicasi per tutta la nostra fede e il nostro culto eucaristico.

Il lamento di Gesù Cristo per il suo « abbandono da parte di Dio » non prova nulla contro questa verità. *S. Ambrogio,* commentando il lamento, dice: « Clamat homo separatione divinitatis moriturus; divinitas enim vita est et ubi vita est mors simul non esse potest » (Exp. in Lc., Migne 15, 1836). La proposizione è insostenibile. *S. Beda* il Venerabile dà la vera spiegazione: « Christus erat servans personam veteris hominis », il quale per il peccato era stato privato della presenza di Dio e doveva morire. Il lamento di Gesù vuole solamente esprimere che Dio non lo salvava esteriormente dall'angoscia della morte e non significa affatto che Egli si separava ontologicamente da Lui. Il Signore adopera una parola del Salmo adattata alla circostanza; un disperato non esprime i suoi sentimenti in una preghiera. Del resto Gesù muore con la parola « Padre » sulle labbra e rimette la sua anima a Dio.

Nella primitiva Scolastica ci si chiedeva se Cristo nel sepolcro era ancora una « persona » e se la morte non aveva, in certo senso, soppressa l'unione poichè il corpo e l'anima eran separati. I Padri come S. Gregorio Nisseno, S. Leone, ecc., avevan già risposto negativamente all'ultima questione. Così, nel periodo scolastico, fece anche Ugo di S. Vittore: dato che la divinità, che costituisce la persona era unita all'anima e al corpo, « Christi per-

sona in sepulcro iacuit et secundum solam carnem » (De sacr. 2, 1, 11). A quegli Scolastici primitivi che così interpretavano il Salmo 21: occorreva prima che Dio l'abbandonasse, altrimenti non gli sarebbe stato possibile morire, egli opponeva questa affermazione: « Subtraxit protectionem, sed non separavit unionem » (ib. 2, 1, 10). - S. Leone I nel sermone 57 aveva già spiegato ogni cosa chiaramente, sottolineando l'indissolubilità dell'unione e la proprietà delle nature: « Manente enim *in sua proprietate* utraque substantia, nec Deus dereliquit sui corporis passionem nec Deum fecit caro passibilem, quia divinitas quæ erat in dolente non erat in dolore » (Migne 54, 375). Si sentiva tuttavia nella Scolastica che l'« unio divinitatis cum corpore mortuo » restava un *mistero*.

11. Il Logos non ha assunto la natura umana *generale*, ossia la specie umana, bensì un'umanità *individuale* e concreta. Harnack ha preteso che S. Gregorio Nisseno avesse ammesso la realtà platonica delle idee generali, e, quindi, pensato la Redenzione come un procedimento puramente meccanico. * « Cristo, scrive egli nella Storia del dogma, vol. III, p. 354, non assunse l'umana natura di un individuo in particolare, ma semplicemente l'umana natura. Quindi tutta l'umana natura divenne divina per commistione con la divinità. Gregorio ritiene trattisi qui di un procedimento fisico: il lievito della divinità pervase tutta la pasta dell'umanità *in* e *per* Cristo, poichè Cristo unì in sè tutta la umana natura con tutte le sue caratteristiche. Questo concetto, basato sull'idea platonica di "umanità" ecc. ». * *Seeberg* (Dogmengeschichte, II, 187) lo confuta e conchiude: « L'idea che nel Cristo tutti sarebbero fisicamente divinizzati è contraria agli sforzi individuali per la salvezza che vengono sì spesso raccomandati ». * « Harnack, dice *Rondet* (Gratia Christi, p. 87), per non aver compreso la dottrina del Corpo Mistico senza la quale non si intende la Redenzione, pensa che la teoria di Atanasio, ripresa dai Cappadoci e specialmente da Gregorio Nisseno, non sia sostenibile senza la teoria platonica delle idee. Il Cristo salva l'umanità e la deifica poichè l'umanità è già tutta quanta nel corpo e nell'anima assunti dal Verbo. Le idee di espiazione e di riscatto sarebbero così elementi superflui nella questione della Redenzione. *Rivière* (Le dogme de la Rédemption, étude historique, 1909, pp. 146-151) ha fatto giustizia di queste semplificazioni, ma bisogna dire, a discolpa di Harnack, che il mistero della nostra unione alla morte e alla risurrezione di Cristo non è ancora stato sufficientemente approfondito dalla teologia. Il P. *Malevez* (L'Église dans le Christ, Rev. des Scienc. Rél., 1935) cerca di dimostrare che il realismo dei Padri in tale questione è indipendente dal loro platonismo. Si veda anche *R. Arnou,* Platonisme dans les Pères, Dict. de théol. cath. t. III, 2347 »; *Congar,* Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ, in Rev. Sch. Ph. et Th., 1936, pp. 489-495. *

12. La spiegazione *analogica* resta sempre ben lontana dal *mistero*. L'incarnazione, come la Trinità e l'Eucarestia, fa parte dei « mysteria proprie dicta », dei quali, anche dopo la Rivelazione, non siamo in grado di provare l'intima possibilità, ma solo difenderli contro le obiezioni per mezzo di una precisa spiegazione. Harnack dice che l'analogia dell'unione dell'anima col corpo, corrente nei Padri, è « ingannevole ». È vero che i Padri l'interpretavano talvolta in un modo errato come quelli che univano semplicemente la divinità con la « carne »; e il loro numero era considerevole. L'ana-

logia veniva assai usata negli ambienti apollinaristi e ariani. Però fu anche usata bene; nel qual caso ci si rendeva conto che doveva essere utilizzata con riserva poichè nell'uomo l'anima e il corpo si uniscono a formare una *natura,* mentre in Gesù Cristo le due nature si uniscono in una sola *Persona.* Dopo tutto l'antica analogia patristica può sempre giovare nell'insegnamento popolare come illustrazione del dogma. Si veda *S. Tommaso,* Quaest. disp. de Unione Verbi, art. 1; Summa c. Gent., lib. 4, 41; * *Galtier,* L'unité du Christ, ed. 3, pp. 102-110. Per le altre analogie usate da Padri e dalla Scolastica, *Scheeben,* Dogmatique, trad. franc. vol. IV, nn. 411-423. *

13. *L'essere* di Cristo. - La filosofia distingue l'« esse essentiae vel substantiæ » (l'essenza o natura), l'« esse subsistentiae » (la sussistenza o personalità) e l'« esse existentiæ » (l'esistenza). Il tomismo ammette che questi tre « esse » sono realmente distinti e che stanno fra loro in un rapporto progressivo verso la perfezione ontologica, essendo l'uno in potenza riguardo all'altro. Partendo dall'« esse essentiae vel substantiæ », la sussistenza è l'« ultimum complementum substantiæ *in linea substantiae* », ma è pure l'intermediario che prepara la recezione dell'esistenza reale, l'« ultimum complementum substantiæ *in linea entis seu realitatis* ». L'esistenza è l'« ultima realitas rei, qua ponitur res extra causas et extra nihilum ».

Applicando queste nozioni a Cristo, vi sono in Lui *due* « esse substantiæ », ossia due nature, e ciò è dogma di fede. Vi è inoltre *un solo* « esse subsistentiæ », ossia una sola personalità, e anche questo è dogma di fede. Ci si chiede poi quanti « esse existentiæ », ossia esistenze, bisogna riconoscere in Lui. Il tomismo conseguente coi suoi principî filosofici risponde che il Logos dà o conferisce all'umanità di Cristo non solo la seconda (la personalità), ma anche la terza « completio » (l'esistenza). Pertanto Cristo ha una sola esistenza, quella divina. A questa opinione Gutberlet oppone due « forti obiezioni » che paiono giustificate. « È cosa difficile, scrive egli, capire come un essere sia reale senza esistere; ma ciò che più conta è che con l'opinione tomistica si attribuisce all'*umanità* di Cristo una esistenza divina. Come può un essere finito avere un'esistenza infinita? » (Der Gottmensch, pp. 69 ss.). Egli con Suarez e molti altri teologi ammette in Cristo una esistenza umana a lato dell'esistenza divina (1).

Alla *obiezione* che la persona è per definizione *incomunicabile,* S. Tom-

(1) « L'Incarnazione è il fatto assolutamente unico di una Persona divina che sussiste in due nature distinte, o, se si preferisce, di una natura umana che, pur conservando la pienezza dei poteri, ha il suo centro personale nel Figlio di Dio di cui è lo strumento e la proprietà ».

« In questa teologia comune si innestano sistemi i quali dipendono dal diverso modo di concepire il costitutivo formale della personalità. Per la scuola tomistica la personalità è una perfezione positiva, secondo alcuni, è un "modo sostanziale" aggiunto all'essenza di un essere; nell'Incarnazione, questa perfezione vien sostituita dal Verbo che fa sussistere la natura umana di Cristo in e con la sua esistenza divina. Al contrario, la scuola scotista, seguita dalla maggior parte dei Gesuiti, ritiene che la personalità consista semplicemente nel fatto negativo della non-appartenenza ad altri. Perciò Cristo esiste per se stesso come ogni creatura e la sua umanità è sotto ogni aspetto eguale alla nostra, salvo che essa è divenuta proprietà del Verbo divino. La concezione tomistica concede maggiormente all'unione ipostatica; ma la dottrina scotista ne salvaguarda sufficientemente la nozione e presenta il vantaggio di essere più semplice e di prestarsi meglio a spiegare la psicologia di Cristo ». Così *Rivière,* Incarnation, nel Dict. des conn. relig. prat., t. III, col. 956.

maso risponde che come la persona umana può esistere in più nature (accidentali come la quantità e la qualità), così la Persona divina può sussistere nella natura divina e nella natura umana. Per questa affermazione si rifà all'« infinità » della Persona divina, « ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam » (S. th. III, 3, 1 ad 2).

14. Il Logos-Dio non lasciò il cielo nell'Incarnazione, ma « novo modo in terra esse cœpit » (S. th. III, 6, 2). Nessuno deve pensare « quod tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta sit » o, come dice S. Agostino, « quod ita Deus infusus sit carni ut curam gubernandæ universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam collectamque transtulerit » (S. th. III, 10, 1).

15. Cristo è unito a Dio in tre modi: 1) con la creazione e la conservazione, come tutte le creature; 2) con la grazia, come tutti i giusti; 3) con l'unione ipostatica, « per esse personale, qui quidem modus *singularis* est in Christo » (S. th. III, 2, 10).

16. * L'unione ipostatica costituisce Cristo mediatore tra Dio e l'uomo. L'idea di questa mediazione, compresa nella sua intima essenza e in tutta la sua estensione, mette in vivida luce il *significato soprannaturale dell'Incarnazione.*

Scrive Scheeben: « L'uomo-Dio è l'unione personale, ipostatica, della divinità con l'umanità; Egli è veramente Dio e Uomo. Come uomo è una sola cosa, un solo tutto col genere umano, anzi col mondo creato che Egli, come capo, congloba in sè; come Dio si trova in unione reale intimissima col Padre suo dal quale procede e con lo Spirito Santo che Egli spira. Stando nel mondo, una sola cosa col mondo, si spinge nel più intimo della divinità, è Egli stesso Dio, uno col Padre e con lo Spirito Santo. Conseguentemente Egli nella sua Persona eleva il mondo e lo pone nella massima vicinanza, cioè nella più intima unione con l'eterno Padre; d'altra parte prolunga all'esterno e comunica al mondo intiero l'unione che Egli ha col Padre. Congiunge Dio e la sua creatura in un'unione e correlazione così intima, che per suo effetto qualsiasi separazione della creatura da Dio a causa del peccato, e la stessa infinita distanza della creatura da Dio, nella quale si trova per natura (prescindendo quindi dal peccato), vengono superate ed eliminate. Appunto in grazia del prodigio della sua unione personale, pertanto, Cristo è il legame sostanziale, realissimo, mediante il quale gli opposti più lontani si congiungono nel modo più ammirabile. Questo vincolo stabilisce una diretta unione della creatura con Dio, per la quale l'*unione sostanziale* tra il Padre e il Figlio deve essere partecipata anche alla creatura e glorificata in questa partecipazione. Le sublimi parole del Salvatore: "Che tutti siano uno come noi siamo uno, Io in loro e Tu in me, perchè l'unità sia perfetta" si avverano qui in modo perfetto » (Misteri del Cristianesimo, § 62). *

Nota. - *Formule cristologiche.*

1. La formula di S. Cirillo di un'unica natura incarnata (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) fu interpretata in senso ereticale dai Monofisiti; essa ha nondimeno un senso ortodosso, quale fu determinato dal secondo Concilio di Costantinopoli, nel 553: « Quod ex divina natura et humana, unitione secundum subsistentiam facta, *unus Christus effectus est* » (Denz. 220; cfr. 258).

2. La formula « duae naturae, tres substantiae » la troviamo nella liturgia (cfr. Praef. in Epiph.; Verbum supernum prodiens), nella Scolastica e anche prima, come nel Concilio XI di Toledo (Denz. 284). Poichè gli Adozianisti la traevano al loro senso ereticale, la Chiesa l'ha interdetta (Denz. 312). S. Tommaso e S. Bonaventura la spiegavano in senso ortodosso riferendola alla sostanza di Dio e alle due sostanze parziali dell'umanità di Cristo: il corpo e l'anima. Oggi che sostanza e natura si usano come sinonimi quella formula viene evitata.

3. La formula « persona composita » fu già spiegata sopra. Cfr. al riguardo Denz. 216, 219; S. th. III, 2, 4; Franzelin, thes. 36; Petau, De Incarn. 3, 12-14.

4. « Unus de Trinitate passus est » ha un senso ortodosso quando si intenda « passus est » come « comunicatio idiomatum » (Denz. 216, 219). La formula proviene da Proclo di Costantinopoli che la intendeva in senso ortodosso. I Monofisiti introdussero in questa formula la loro eresia e le fecero significare che il Logos aveva sofferto nella sua natura divina (Denz. 201).

5. La formula « humanitas » o « caro Christi deificata » può essere intesa ortodossamente, nel senso della « gratia substantialis, gratia unionis » di cui parleremo più sotto; o in senso monofisita, l'umanità cambiata in divinità; o in senso apollinarista, il Logos forma del corpo.

§ 91. - Permanenza senza alterazione delle due nature.

1. In Gesù Cristo le due nature anche dopo l'unione ipostatica rimangono senza confusione e senza mutazione. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il Concilio di Calcedonia ha definito contro Eutiche che l'unione si è fatta senza confusione e senza cambiamento delle due nature (Denz. 148). I monofisiti concepivano l'assorbimento della natura umana nella natura divina come una *conversione* o una *composizione* (ἕνωσις κατὰ ἀλλοίωσιν, κατὰ σύγχυσιν oppure κατὰ σύνθεσιν). San Leone I spiega nella lettera a Flaviano: « Le proprietà delle due nature permangono intatte e unendosi in una sola Persona (salva igitur proprietate *utriusque naturae*... et in unam coëunte personam), la maestà ha assunto la bassezza; la forza la debolezza; l'eternità... la mortalità... Così dunque nella natura intatta e completa (integra perfectaque natura) di un vero uomo, è nato il vero Dio, perfetto (totus) in ciò che è suo (nella sua divinità) e perfetto (totus) in ciò che è nostro (nella sua umanità) » (Denz. 143).

Prova. - La tesi non è che la conseguenza dei tre dogmi capitali della *vera divinità,* della *vera umanità* e dell'*unità* della Persona. I testi biblici che abbiamo riportato per dimostrare la divinità e l'umanità parlano di un Cristo unico e concreto, il quale ha preso carne per la nostra redenzione. Ora quei testi sono una testimonianza della verità, dell'integrità e della non-alterazione della natura. Che la natura divina non sia alterata è cosa di per sè evidente anche ai monofisiti; che non lo sia la natura umana i testi riportati lo provano abbondantemente, rivelandoci un uomo vero e reale nella pienezza della sua vita.

Che i *Padri* siano del medesimo parere e che abbiano sempre insistito sul « solo e medesimo Cristo » (unus et idem) fu già sopra dimostrato. A questo proposito, quando un certo numero, come Tertulliano, Cipriano, Agostino e anche Leone parlano di una « mescolanza » o « mixtio » di Dio e dell'uomo non intendono affatto insegnare l'assorbimento della natura divina da parte della natura umana, ma solo accentuare, in una maniera poco avveduta, l'intimità di questa unione. In questo senso occorre intendere la « natura unica » (μία φύσις) di S. Cirillo. Lo stesso Harnack dice che « in moltissimi passi Cirillo asserisce che secondo la sua dottrina le due nature sono insieme congiunte senza alcun genere di mescolanza » (Storia del Dogma, IV, 247). Del resto S. Cirillo, firmando la *formula d'unione* conclusa con gli Antiocheni due anni dopo il Concilio di Efeso, aveva attenuato l'espressione « una natura » dandole una spiegazione soddisfacente. Un gruppo del suo partito, è vero, non l'aveva seguito, ed Eutiche, più tardi, fu il loro araldo: esagerò l'espressione « una natura » e ne fece « una natura unica » (μόνη φύσις), fondandosi a torto sull'autorità di Cirillo, il quale si sarebbe certamente opposto a una simile interpretazione del suo pensiero. Certo, Cirillo ammise due nature prima dell'Incarnazione e una *dopo* (come nell'Epistola 45; ad Succ. 1); ma, sospettato di apollinarismo, in un'altra lettera (Ep. 47; ad Succ. 2) formulò la sua fede in questi termini: Gesù Cristo veramente è un figlio unico, ma è Dio com'è uomo, perfetto nella sua divinità come nell'umanità » (Migne 77, 243).

Gli *argomenti di ragione* contro il monofisismo furono già messi in evidenza dai Padri. Questo sistema è contrario a ogni filosofia poichè Dio non può nè per conversione, nè per mescolanza, nè per composizione unirsi a una creatura per formare un'unità di *natura;* vi si oppongono la sua immutabilità e la sua semplicità assoluta. Ammesso anche che tale assurdo si realizzasse, il risultato di questa mescolanza non sarebbe nè Dio, nè uomo, ma una realtà nuova e indefinibile. Similmente la tesi di Lutero sull'ubiquità del Corpo di Cristo: « Tutto è completamente pieno di Cristo », come la tesi contraria: « All'infuori di quest'uomo, non vi è Dio », è priva di ogni significato teologico e filosofico.

Lettura. - *La chenosi.* « La *chenosi,* la stravagante teoria dello spogliamento del Verbo fatto uomo, deve la sua prima origine alla difficoltà di concepire due nature complete unite in una sola e medesima persona; o una delle due nature era assorbita dall'altra, oppure esse erano mescolate in modo da produrre una natura nuova, oppure una delle due era diminuita affinchè, completata dall'altra, potesse formare con essa un tutto unico. A dire il vero l'inventore della *chenosi* è Ario, benchè la parola non sia sua... Tutti i monofisiti, ammettendo la fusione delle due nature, dovevano fatalmente finire nello stesso errore se non volevano cadere nel docetismo.

Due idee di Lutero contribuirono grandemente a stabilire la *chenosi* in seno al protestantesimo. Lutero sosteneva, contro l'opinione comune, che lo spogliamento di cui parla S. Paolo, non doveva essere stato compiuto dalla volontà divina del Verbo, perchè, diceva, il Verbo incarnandosi non si era potuto spogliare di se stesso. Egli inoltre intendeva la comunicazione degli idiomi in questo strano senso, che la natura umana del Cristo possiede realmente gli attributi della natura divina e, reciprocamente, la natura divina possiede gli

attributi della natura umana. Gesù Cristo in quanto uomo sarebbe dunque onnisciente, onnipotente, immenso. I Luterani ritornarono più tardi all'esegesi ordinaria ed intesero il testo di S. Paolo del Verbo medesimo; ma parecchi accettarono la conclusione che Lutero temeva — però a torto — cioè che il Verbo, spogliandosi, aveva dunque perduto qualche cosa della sua divinità...

I difensori moderni della *chenosi* stanno di preferenza sul terreno filosofico. Una certa filosofia identifica la persona con la coscienza; la perdita della coscienza (del sentimento dell'io) equivarrebbe all'annientamento della persona. Due coscienze in un medesimo soggetto, sarebbero due persone. Non vi sono dunque nel Cristo una coscienza divina e una coscienza umana, ma vi è soltanto o una coscienza divina o una coscienza umana. Con questo principio è impossibile sfuggire alla *chenosi,* eccetto che si dica l'umanità del Cristo è assorbita nella divinità. Tomasio, il teorico del sistema, vuole che la coscienza del Verbo sia divenuta una coscienza umana, capace di evoluzioni e di progresso...

Noi abbiamo detto in che cosa consiste, per il Figlio di Dio, lo spogliamento dell'Incarnazione. Egli volle liberamente unirsi ad una natura sottoposta a limitazioni d'ogni sorta. Vi sono anzitutto le limitazioni *metafisiche.* L'umanità del Cristo è creata, e per conseguenza è finita: infinita in dignità, come unita ipostaticamente ad una Persona divina, ma finita nella sua essenza e dotata di una perfezione che non esaurisce tutta la potenza divina; senza contare che essa non occupa neppure il grado più elevato nella scala degli esseri attuali. Vi sono pure le limitazioni di ordine *economico,* le quali si riferiscono al compito e all'uffizio di redentore, nel disegno presente della Provvidenza: il Cristo doveva soffrire e morire prima di entrare nella gloria, e di conquistare con i suoi meriti un'esaltazione che gli apparteneva per diritto naturale. Vi sono ancora, ma non sappiamo in quale misura, le limitazioni *volontarie.* Non dimentichiamo che l'unione ipostatica, non influendo direttamente sulla natura umana del Cristo, potrebbe non apportare nessun cambiamento fisico al corpo, all'anima, alle facoltà intellettuali della santa umanità; ed ecco qui un vasto campo lasciato alla rinunzia volontaria. Il Cristo volle nascere povero; si caricò spontaneamente dei nostri dolori e delle nostre infermità; conobbe le tentazioni e le angoscie dell'agonia; si fece servo dei suoi fratelli adottivi; rinunziò soprattutto, per la sua esistenza terrena, agli onori divini che per diritto gli spettavano. Con questo spogliamento volontario operato nella sua santa umanità, il Verbo ha spogliato se stesso, poichè forma con l'umanità una sola persona ». *Prat,* La teologia di S. Paolo, Torino, 1928, vol. I, pp. 309-311. Sulla *chenosi* si veda la dichiarazione della Enc. « Sempiternus Rex » di Pio XII nella bibliografia del presente §.

2. In Gesù Cristo vi sono due volontà e due attività senza separazioni e senza confusione. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il monofisismo agitò tutto l'Oriente. Per mettere fine alle lotte tra Ortodossi ed Eutichiani e per riunire più strettamente all'impero greco numerosi monofisiti, che abitavano nella Siria e nell'Armenia riconquistata, Sergio, patriarca di Costantinopoli, che era di tendenza monofisita, propose all'imperatore Eraclio, quale for-

mula di unione, di ammettere un solo modo di operazione in Cristo (μία ἐνέργεια). Più tardi da questo monergismo si finì coll'attribuire a Cristo una sola *volontà,* la volontà divina (monotelismo). La natura umana, che non veniva negata, doveva essere considerata come puramente *potenziale,* uno strumento senza energia propria nelle mani del Logos. Il Logos sarebbe perciò non solo il principio *dirigente* (principium *quod*) della natura umana, bensì anche l'agente propriamente detto e unico, e la natura umana sarebbe ridotta a uno strumento inerte puramente passivo.

Dalla parte di Sergio si schierarono, oltre l'Imperatore, il patriarca *Ciro di Alessandria* e numerosi vescovi orientali. Contro la formula di unione si elevò invece il monaco palestinese *Sofronio* dimostrando che essa rinnovava il monofisismo; egli, più tardi, eletto patriarca di Gerusalemme, nella sua lettera di presa di possesso (Ep. Synodica), dimostrò con logica rigorosa che bisognava ammettere in Cristo due volontà con le due relative operazioni senza divisione e senza confusione, poichè ciascuna volontà opera ciò che le è proprio unitamente con l'altra. Sergio si rivolse al Papa Onorio, il quale, in conformità alla proposta dello stesso Sergio, consigliò di non parlare nè di una nè di due operazioni, dato che la Scrittura al riguardo era muta. Però Onorio in una prima lettera, mancando più di rigore che di ortodossia, aveva parlato di « una sola volontà » di nostro Signore. I due editti dogmatici imperiali, il primo l'« Ecthesis » d'Eraclio (Sergio), il secondo il « Typos » di Costanzo II (Paolo di Costantinopoli) misero in guardia contro la dottrina delle due operazioni e ordinarono il silenzio. Tuttavia un gran numero di monaci africani intervennero apertamente per il duotelismo, in modo particolare il sapiente abate *Massimo il Confessore.* E ben tosto il papa Martino I in un *Sinodo del Laterano* (649) condannò solennemente il monotelismo e insegnò « due volontà e due operazioni, la divina e l'umana » (Denz. 266). Sulla questione di papa Onorio cfr. *E. Amann,* Honorius, I Dict. de th. cath. t. VII, coll. 93-132.

Il conflitto dogmatico ebbe fine col sesto concilio generale a Costantinopoli (680-681) convocato dall'imperatore Costantino Pogonato e confermato da Papa Agatone. Il monotelismo subì una solenne condanna; i suoi fautori, come Sergio, Pirro, e colui che l'aveva favorito, il Papa Onorio, furono anatematizzati sull'autorità del Concilio di Calcedonia, del papa Leone I e dei Padri. La lettera dogmatica di Papa Agatone all'imperatore Costantino Pogonato fu accolta con acclamazione come la voce di Pietro, e si definì il dogma delle due volontà: « Similmente dichiariamo che vi sono in Lui (Cristo) due volontà naturali e due operazioni naturali (δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας), senza divisione, senza cambiamento, senza separazione, senza mescolanza; e le due volontà naturali *non sono una opposta all'altra...* al contrario la volontà umana non resiste nè rilutta all'onnipotente volontà divina, ma vi è soggetta » (Denz. 231).

Prova. - Non occorre dare qui una prova propriamente detta, poichè è già contenuta in quella che abbiamo addotto per dimostrare le due nature, particolarmente la natura umana mutilata dal monofisi-

smo. Sofronio, Massimo il Confessore e il Papa Martino si riferivano appunto a quella prova. Il Papa Agatone si fondava anche sulla Scrittura (Denz. 288). Egli citava la preghiera di Gesù nel giardino degli Ulivi: « Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste, veruntamen non sicut *ego volo,* sed sicut tu » (Mt. 26, 39; Lc. 22, 42: « non mea voluntas sed tua fiat »). È evidente che qui Cristo sottomette la sua volontà umana, posta in questione dai monoteliti, alla divina volontà del Padre suo.

Similmente nel *Vangelo di S. Giovanni,* Gesù Cristo frequentemente parla della sua volontà umana e della sua obbedienza al Padre: « Quia descendi de coelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me » (Giov. 6, 38; cfr. 4, 34; 5, 19, 30; 14, 31). Negli scritti apostolici abbiamo soprattutto la Lettera *agli Ebrei,* che accentua l'umana obbedienza del Signore e fa vedere, in questa obbedienza, la prova a cui è stato sottoposto l'unico sacrificatore del Nuovo Testamento. Fin dal primo istante della sua entrata nel mondo Egli dice al Padre suo: « Ecce venio ut faciam, Deus, voluntatem tuam » (Ebr. 10, 9; Filip. 2, 8). Da tutti questi passi risulta sia l'*esistenza* sia l'*operazione* della volontà umana di Cristo.

I Padri. - Fin dalle prime origini, senza però insistervi particolarmente, hanno insegnato il duotelismo, ossia la duplice volontà in Cristo. *S. Atanasio,* assai prima della controversia, lo ha esposto con chiarezza e precisione fondandosi su Mt. 26, 39: « Gesù manifesta qui due volontà (δύο θελήματα), la volontà umana che è della carne e la volontà divina che è di Dio; la volontà umana chiede, per la debolezza della carne, l'allontanamento della sofferenza, ma la volontà divina vi è disposta » (De Incarn. Dei Verbi et c. Arian. 21). Quanto alle due operazioni è *S. Leone* I che le distingue con maggior chiarezza nella sua Lettera dogmatica, nella quale ha queste precise espressioni che furono allora tanto discusse: « *Agit enim utraque forma* (natura) cum alterius communione, quod proprium est; *Verbo* scilicet operante quod Verbi est, et *carne* exequente quod carnis est » (Denz. 144).

Il fondamento *filosofico* della nostra tesi fu già messo in luce da *S. Massimo il Confessore,* dal Papa *Agatone* e, più tardi, da *S. Giovanni Damasceno,* e con tale precisione che restò ben poco da fare alla Scolastica. S. Agatone segnala la conseguenza per la *Trinità:* se si ponesse la volontà nella persona anzichè nella natura, avremmo in Dio tre volontà, il che è assurdo (Ep. ad Aug. Imp., Migne 87, 1173). S. Massimo distingue tra la *potenza* e l'*atto* della volontà, e pone la potenza (voluntas naturalis, θέλημα φυσικόν) nella natura e l'atto (voluntas rationis, θέλημα γνωμικόν) nella persona. L'unica Persona divina opera dunque ora nella natura divina ciò che procede dalla volontà divina, ora nella natura umana ciò che procede dalla volontà umana e vi è conforme. V'è perciò in Cristo, usando il linguaggio scolastico, *un solo* « principium *quod* », ma un duplice « principium *quo* » (Disp. adv. Pyrrhum, Migne 91, 353 ss.). Infine S. Giovanni Damasceno mette in evidenza la contraddizione implicita nella tesi monotelita di due nature e una sola volontà; difatti, una natura priva del suo dinamismo e del suo potere volitivo sarebbe una assurdità (natura enim nulla est operationis expers, De Fide orth. 3, 15). Così ragiona S. Tommaso nella S. th. III, 18, 3 e 5.

L'armonia delle due volontà per S. Massimo con ragione scaturisce dall'impeccabilità del Signore. La volontà umana non è mai in contraddizione con Dio, purchè non sia diretta verso il peccato, cosa impossibile in Cristo. La preghiera nell'orto degli Ulivi non manifesta nessuna contraddizione di volontà, ma solo la naturale ripugnanza per l'imminente passione; la volontà propriamente detta dichiara subito, malgrado questo orrore, la sua sottomissione. Dietro attento esame troviamo in questa preghiera la volontà divina che comanda, la volontà umana che ubbidisce e la ripugnanza naturale superata. Di qui la Scolastica distingue in Cristo *tre* volontà: S. Tom., S. th. III, 18, 2 ss.

NOTA. *La coscienza psicologica di Cristo.* - Al dogma delle due attività, umana e divina, si connette la « delicata questione della coscienza psicologica di Cristo, discussa con varia sorte tra Protestanti e Cattolici. I Protestanti, adottata senza scrupoli la teoria moderna della costituzione psicologica della persona, sono stati costretti a riconoscere in Cristo un Io umano, in base alla coscienza umana, distinto dall'Io divino. Il che sa di Nestorianesimo perchè tende a porre in Cristo un dualismo personale.

Alcuni teologi nostri, di cui si fa eco il Galtier nella sua opera *L'unité du Christ*, hanno tentato di fare qualche concessione su questo terreno, ammettendo in Cristo un Io umano in forza della sua coscienza umana e di un'accentuata autonomia della umanità assunta dal Verbo, il quale non eserciterebbe su di essa alcun influsso *personale*. L'unità ontologica di Cristo è assicurata dall'unione ipostatica, ma la unità psicologica sembra a prima vista compromessa dalle due coscienze, che costituiscono due Io.

Questi teologi credono di risolvere la grave difficoltà dicendo che nella coscienza umana di Cristo, più personale della coscienza divina che è comune alle tre Persone, l'Io umano alla luce della visione beatifica si vede unito al Verbo e così si ricompone la unità psicologica.

Per noi la difficoltà si risolve per una via più sicura e più diritta, tenendo fermi i principi di S. Tommaso. In Cristo ci sono due coscienze perchè ci sono due nature. Le due coscienze sono personali non perchè costituiscono ma perchè rivelano la Persona, che è una sola, quella del Verbo, in cui convergono l'una e l'altra coscienza. Non si può dunque parlare di due Io, perchè l'Io è uno come la persona. Nè è necessario ricorrere alla visione beatifica per assicurare questa unità psicologica. La coscienza umana di Cristo ripiegandosi su se stessa può attingere, almeno implicitamente, l'essere divino e quindi la persona del Verbo, il quale è il fulcro dell'unità ontologica e psicologica. È Lui che dice: Io sono uomo, Io soffro (secondo la natura e la coscienza umana). È Lui ancora che dice: Io sono Figlio di Dio (secondo la natura divina e secondo la coscienza divina e umana). La Personalità o Io divino diventa principio egemonico della natura umana, la quale, non avendo personalità propria, è mossa da quell'unico Io divino, senza però perdere la sua libertà e le sue proprietà profondamente umane ». *P. Parente,* Dio e l'uomo, Marietti, Torino 1949, pp. 232-233. La questione è ampiamente trattata dallo stesso autore in *L'Io di Cristo,* Morcelliana, Brescia 1951. Cfr. la dichiarazione della Enc. « Sempiternus Rex » nella bibliografia del presente §.

CAPITOLO QUARTO

Conseguenze dogmatiche dell'unione ipostatica

Dall'unione ipostatica scaturisce immediatamente una serie di corollari, alcuni dei quali vennero anche definiti. Gli uni spettano alla Persona e alla natura divina, gli altri alla natura umana, ma sono sì intimamente connessi che non si possono propriamente dividere in due classi. Essi riguardano: 1) La comunicazione degli idiomi; 2) L'attività teandrica di Cristo; 3) La pericòresi; 4) L'adorazione unica di Cristo; 5) La filiazione naturale di Cristo in quanto uomo; 6) La Maternità divina di Maria che sarà studiata nella Mariologia; 7) Infine i privilegi della volontà, dell'intelligenza e dell'azione della natura umana di Cristo che verranno studiati dal capitolo seguente.

§ 92. - Comunicazione degli idiomi. Attività teandrica. Pericòresi.

1. Per comunicazione degli idiomi s'intende la comunanza e lo scambio reciproco d'attributi divini e umani nell'Uomo-Dio (communicatio idiomatum seu proprietatum, κοινοποίησις, ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων).

Questo scambio di predicati può essere *concepito in tre modi:* nel senso *nestoriano,* come semplice trasferimento morale, che si fonda sulla mutua relazione di due persone, come nei casi del marito e della moglie, del re e del suo ministro; nel senso *eutichiano,* come fusione di nature e delle loro proprietà; o in senso *cattolico,* come il mutuo trasferimento e la mutua attribuzione delle proprietà della natura umana e della natura divina in Cristo. Essendo Cristo Dio e Uomo è possibile designare la sua Persona secondo ciascuna natura, come ad esempio, il Logos, il Figlio unico di Dio, *oppure* Gesù di Nazaret, il Figlio di David, e quindi attribuire alla Persona designata secondo la natura divina predicati umani, e alla Persona designata secondo la natura umana predicati divini. Così posso dire che Dio ha sofferto ed è morto, che il Figlio dell'uomo è il Creatore del mondo, risuscita i morti e giudica l'umanità. Cfr. *S. Giov. Damasceno,* De Fide orth. 3, 3 ss.

Questo reciproco scambio di attributi risale già al tempo degli Apostoli, ma fu studiato con cura particolare a cominciare da Nestorio, che lo mise in contestazione. « Auctorem vitae interfecistis », grida l'Apostolo ai Giudei (Atti 3, 15; cfr. 20, 28; I Cor. 2, 8). S. Ignazio parla delle sofferenze di Dio; similmente Tertulliano e Ireneo. Origene ci offre già una chiara spiegazione della cosa (De princ. 2, 6, 3). Particolarmente la morte e i dolori vengono attribuiti al Logos allo scopo di metterne in luce il valore per la nostra redenzione. Nestorio contestò questo modo di parlare e non voleva ammettere che un trasferimento *morale* di predicati. D'altra parte Eutiche sosteneva una *comunicazione fisica* degli attributi divini alla natura umana. Nel giusto mezzo

camminarono S. Cirillo, S. Leone I, Leonzio di Bisanzio e, con essi, la dottrina della Chiesa. Ritennero le due nature immutate in se stesse, ma fondarono il diritto teologico di attribuire all'unica Persona concreta quel che è divino e quel che è umano.

Regole da osservare:

1. Le attribuzioni reciproche si devono sempre enunciare in relazione alla *Persona* e mai in relazione alla *natura*. Dovrò quindi dire: Dio ha sofferto e non la natura divina ha sofferto; Cristo è presente ovunque e non l'umanità di Cristo è ovunque presente (ubiquità). Non osservando questa regola, ossia usando male i predicati, attribuirei le proprietà di una natura all'altra, il che è puro monofisismo.

2. Le attribuzioni vanno fatte in forma *positiva* e non *negativa*. Si deve dire Dio ha sofferto, ma non: Dio non ha sofferto, salvo che una correzione limitativa non riduca questa affermazione alla natura conveniente; quindi: Dio non ha sofferto *in quanto* Dio.

3. Certamente si può identificare Dio con la Divinità e dire: il Logos è la Divinità; ma sarebbe errato identificare la Persona concreta designata, sia secondo la natura divina e sia secondo la natura umana, con l'umanità o le sue parti, corpo e anima, e dire: Dio o Cristo è l'umanità; occorre dire: possiede l'umanità.

4. Possiamo riassumere quanto abbiamo detto in questa *regola generale*: Ogni attribuzione deve essere fatta in forma *affermativa*, in modo che il concreto sia unito al *concreto* e non l'astratto al concreto o all'astratto. Le proposizioni negative devono comportare sempre una limitazione che le riferisca alla natura di cui si parla.

* « La questione della comunicazione degli idiomi ha servito sovente di campo di battaglia nelle controversie teologiche. Oggi alimenta ancora la pietà dei mistici e l'eloquenza dei predicatori; è dovere degli uni e degli altri lasciarsi guidare dalle regole stabilite per evitare ogni esagerazione ». *Rivière*, Incarnation, nel Dict. des conn. relig. prat. t. III, col. 958. *

2. L'attività teandrica di Cristo (operatio dei-virilis, θεανδρικὴ ἐνέργεια) fu assai accentuata dai Monoteliti (severiani), ed ebbe un grande appoggio dal prestigio del celebre pseudo-Dionigi. Questi adopera una formula poco chiara, che sa di monofisismo, quando scrive: « Egli non operava come Dio ciò che è divino, nè come uomo ciò che è umano, ma ci insegnò un modo di azione *nuovo*, l'azione teandrica » (καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν, Ep. 4, Migne 3, 1072, ecc.).

S. Giovanni Damasceno chiama l'umanità di Cristo « instrumentum divinitatis ». S. Tommaso, riprendendo questa nozione, spiega: « L'umanità in Cristo viene considerata come uno strumento della divinità. Ora lo strumento agisce in virtù della causa principale; si pensi all'azione della scure che foggia un pezzo di legno in quanto è diretta dall'artigiano. Similmente la natura umana di Cristo riceveva dalla divinità una capacità, una forza sovrumana. Il toccare un lebbroso era un'azione dell'umanità, ma che quel toccare curasse la lebbra era in virtù della divinità; e così tutte le azioni e passioni umane

di Cristo furono salutari in forza della divinità. Perciò Dionigi chiama l'attività di Cristo teandrica, ossia, umano-divina » (Comp. th. c. 212; cfr. C. Gent. 4, 41; S. th. III, 29, 1).

Allo scopo di comprendere queste nozioni in modo più preciso occorre distinguere: 1) le azioni *puramente divine* fatte dalla Persona divina nella natura divina, come la conservazione del mondo (Ebr. 1, 3); 2) le azioni *umano-divine* fatte dalla Persona divina nella natura umana, come camminare, aver sete, soffrire, morire; 3) le azioni *miste* compiute dalla natura divina la quale per compierle si serve della natura umana come di uno strumento, come sono la maggior parte delle azioni miracolose.

Le attività designate dai numeri 1) e 3) appartengono, come opere *ad extra*, a tutta la divinità; quelle designate dal numero 2) sono proprie del Signore solo e in esse consiste il valore della nostra Redenzione. Sono veramente teandriche, compiute dal « principium quod » divino nel « principium quo » umano. S. Leone: « Agit utraque forma *cum alterius communione*, quod proprium est » (Denz. 144). Cfr. Giov. Damasceno, De Fide orth. 3, 19. Abbiamo così in Cristo due operazioni, una divina e una divino-umana, ma non vi sono azioni *puramente* umane, dato che ogni azione è compiuta dal Logos. Terremo conto di questa verità quando dovremo parlare del merito della Redenzione. L'interpretazione monofisita dell'ἐνέργεια θεανδρική fu condannata dalla Chiesa (Denz. 268). Si veda *Jos. Maric,* Celebris Cirilli Alex. formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum, Zagreb 1926; * *Idem,* Ps. Dionisii Areop. formula celeberrima christologica de Christi activitate theandrica, Zagreb 1932; *Michel,* Théandrique (operation), Dict. de théol. cath. t. xv, coll. 205-216. *

3. La pericòresi è un'altra conseguenza dell'unione ipostatica. Nella Trinità è completa e reciproca, in Cristo è incompleta e unilaterale; la divinità penetra l'umanità, ma non viceversa. Difatti la divinità non è penetrabile e trascende in modo infinito l'umanità di Cristo che è finita. Il fondamento ontologico della pericoresi o circuminsessione è, nella Trinità, l'unità della natura, in Cristo, l'unità della persona.

I Padri, sia latini sia greci, fin da principio insegnano questa compenetrazione quando chiamano l'unione delle due nature una mescolanza (commixtio, σύγκρασις, ecc.). Era logico che questo punto di dottrina venisse più vivamente dibattuto dopo la teoria nestoriana della separazione delle due nature. Nei latini viene affermato in modo particolare da S. Leone, nei greci da S. Cirillo, il quale oppone alla διαίρεσις φυσική degli Antiocheni la sua ἕνωσις φυσική. Lo stesso paragone, così usato dai Padri, dell'« unio hypostatica » con l'unione dell'anima e del corpo si riferisce a questo tema. Invece il termine pericòresi, nella sua nozione tecnica e teologica, non viene usato che a partire da S. Giovanni Damasceno, il quale lo ha tramandato alla Scolastica (De fide orth. 3, 3 e 7). Quando i Padri, come Gregorio Nisseno, parlando della penetrazione dell'umanità da parte della divinità, usano espressioni forti, quali « caro Christi deificata » o « vivificata », vogliono intendere la περιχώρεσις e non una σύγχυσις o confusione (Denz. 123). Si veda *Franzelin,* De Verbo Incarnato, thes. 37.

§ 93. - La filiazione divina naturale di Cristo in quanto uomo.

Cristo è, anche in quanto uomo, il Figlio naturale di Dio. - *È di fede.*

Spiegazione. - Verso la fine dell'VIII secolo rinacque nella Spagna un nestorianesimo mitigato che fu chiamato *adozianismo*. Ecco la sua origine: Un certo Migezio aveva dato un'interpretazione sabellianista della Trinità. Fu attaccato da *Elipando*, metropolita di Toledo, a cui si aggiunse un vescovo più giovane, *Felice* di Urgel; costoro sostennero che il Logos è una persona distinta dal Padre, ma ammisero due Figli in Cristo: un figlio naturale e un figlio adottivo: Filius Dei *naturalis* et adoptivus.

Elipando fondava le sue affermazioni sopra una serie di testi della Scrittura e dei Padri, come anche su preghiere della Chiesa. È vero che nei testi sfruttati da Elipando e seguaci ci si rivolgeva a Cristo come Figlio adottivo, ma non però nel senso in cui lo intendevano gli Adozianisti. Infatti i termini erano usati in relazione alla natura teoricamente e non praticamente con riferimento a una persona umana propria. Ci si sforzava di stare alla professione di fede del Concilio di Efeso, ma quando si trattava della spiegazione del dogma nei suoi particolari si parlava correntemente e senza reticenze di due soggetti separati: ille et ille, alter et alter; filius Dei genere et filius Dei adoptivus, unigenitus et primogenitus. L'Uomo Gesù Cristo era simile a noi in tutto, un puro e semplice uomo che era stato adottato dal Logos.

L'adozianismo venne condannato da Papa Adriano I (Denz. 299), dai Sinodi di Ratisbona (792), di Francoforte (794), di Roma e di Aquisgrana (799). I principali campioni dell'ortodossia furono l'abate *Beato* di Lìbana e il vescovo Eterio di Osma, e anche *Paolino* di Aquileia con Alcuino. Lo stesso Carlo Magno si adoperò per il trionfo della sana dottrina. * Si veda *A. Pincherle,* Adozianismo, in Enc. Ital. Trecc. I, pp. 525-526; *Fliche-Martin,* Storia della Chiesa, vol. VI, pp. 131-155. *

Qual'è la questione precisa sollevata dalla controversia adozianista? Si tratta di sapere se Cristo, non solo secondo la natura divina che ha per via di generazione dal Padre, ma anche nella sua natura umana, che ha preso da Maria nell'Incarnazione, sia Figlio naturale e propriamente detto di Dio, e debba essere riconosciuto come tale. Però, nella frase reduplicativa: Cristo in quanto uomo (secundum quod homo), la reduplicazione non si riferisce alla natura umana, alla quale in sè non si può applicare il predicato « Figlio », ma alla Persona in quanto possiede e porta la natura umana: « Christus est Filius Dei naturalis etiam *in quantum est homo,* id est, etiam ut hypostasis subsistens in natura humana, sive ut hic homo ».

Prova. - La Scrittura chiama sia Colui che è nato eternamente dal Padre (Giov. 1, 18), sia Colui che è nato nella carne da Maria, medesimamente « Figlio di Dio », « Figlio dell'Altissimo » (Lc. 1, 32, 35), il « mio Figlio prediletto » (Lc. 3, 22), « suo Figlio unico » (Giov. 3, 16:

cfr. Rom. 8, 32), « Cristo, il Figlio del Dio vivente » (Mt. 16, 16). Dunque non conosce due Figli di Dio.

Se alla natura assunta dal Logos vien dato talvolta un nome personale, non ne nasce una dualità di persone. Il Messia è chiamato « servo di Dio » dai Profeti (Is. 42, 1; 49, 5; Ez. 28, 25; cfr. Mt. 12, 18; Atti 8, 30 ss.). Ma questo termine designa solamente un *tratto* della figura profetica del Messia, vale a dire la sua obbedienza nel dolore, quindi una disposizione, un'azione, non una persona. Del resto nel V. Testamento la figura del Messia è sempre frammentaria, e non è mai completa come nel Nuovo.

Gli Adozianisti si appellano a Rom. 1, 3 ss., ove Cristo è detto « prædestinatus Filius Dei ». Ma il Concilio XI di Toledo riferisce già questo passo alla nascita di Gesù dalla Vergine secondo la sua sostanza umana (Denz. 285). Del Logos eterno non si può dire che fu predestinato a diventare Figlio di Dio perchè lo si renderebbe temporale; è quindi evidente che si parla del Figlio di Dio fatto uomo. V'ha dunque nella frase di S. Paolo una comunicazione degli idiomi: l'eterno Figlio, relativamente alla natura umana, vien detto Figlio di Dio predestinato. Occorrerà spiegare nel medesimo modo il testo in cui Cristo è chiamato « il primogenito tra molti fratelli » (Rom. 8, 29). Egli è diventato nostro fratello prendendo la natura umana. Cfr. Ebr. 2, 17; Col. 1, 15, 18; Apoc. 1, 5.

I Padri. - Non sanno e non parlano che di *un solo* Figlio di Dio, e non solamente dopo Nestorio, ma anche prima, come già mostrammo confutando il nestorianesimo. - *S. Agostino* dice: « Leggi a fondo la Scrittura, tu non troverai mai che sia detto di Cristo che Egli è Figlio di Dio per adozione » (C. Secund. Manich. 5; cfr. Enchir. 35). - *S. Ilario:* « Questi (Cristo) è veramente e propriamente Figlio per origine e non per adozione » (origine non adoptione, De Trin. 3, 11). Gli Adozianisti, è vero, invocano la testimonianza dello stesso S. Ilario poichè ha scritto: « La dignità della potenza (in Cristo) non è perduta quando la bassezza della carne viene adottata » (carnis humilitas adoptatur, De Trin. 2, 27); ma qui, come spesso nei Padri, è chiaro che occorre intendere semplicemente l'assunzione della natura umana (assumptio carnis).

Anche con la *ragione* si comprende come l'adozione di una natura impersonale sarebbe impossibile, dato che le sole persone possono essere adottate. Inoltre una natura non può in sè e per sè ricevere il nome di « Figlio », ma solamente una persona. La ragione ultima e fondamentale della filiazione di Cristo, anche secondo la sua natura umana, sta nella generazione eterna dal seno del Padre. Il termine di questa eterna generazione era, *prima* dell'Incarnazione, il Logos nella sua natura divina; *nell'*Incarnazione è sempre, come prima, il medesimo Logos che, ora, in questo momento del tempo, prende pure la natura umana e la possiede siffattamente che essa sussiste in Lui e partecipa alla di Lui filiazione. Cfr. *Petavius,* De Incarn. v, 5-7.

Nella *primitiva Scolastica* si discuteva sulle formule « Filius Dei per adoptionem » e « Filius Dei per gratiam ». *Scheeben* vuole mantenere quest'ultima formula. Secondo S. Paolo « gratia » e « adoptio » sono a riguardo dell'uomo *identiche.*

Conchiudendo, vogliamo aggiungere: 1) Che il Logos sia « Filius Dei naturalis » è di fede. 2) La causa di questa filiazione è la generazione eterna.

3) In forza dell'unica Persona, Cristo « ut hic homo » diviene mediante questa generazione « Filius naturalis Patris » non « Trinitatis », come i « filii Dei adoptivi ». 4) Questa « filiatio » dipende piuttosto dalla Persona del Verbo e non formalmente dall'« unio hypostatica »; se il Padre o lo Spirito Santo si fossero incarnati non vi sarebbe filiazione. 5) Nasce così un nuovo problema, questo: se l'umanità di Cristo, prescindendo dalla relazione col Figlio, in ragione della sola unione ipostatica con una delle Persone divine sia « filius adoptivus Trinitatis ». *Durando* afferma che sì, * dicendo che in forza dell'unione con Dio l'umanità è dotata della pienezza della grazia santificante, il cui effetto formale consiste nel conferire la filiazione adottiva e il diritto all'eredità paterna. Cristo dunque, sebbene in quanto *questo uomo* sia Figlio naturale di Dio, in quanto formalmente uomo è *anche* figlio adottivo. Gli si risponde: In Cristo non manca *ciò* che fa che una persona sia figlio adottivo di Dio, anzi in Lui si trovano in grado elevatissimo quelle disposizioni verso il Padre e Dio Trino che sono proprie dei figli adottivi, ma manca *chi* possa essere figlio adottivo, ossia la personalità. * Non si può adottare che una persona.

Suarez pensa che la grazia di unione (gratia substantialis) la quale fa Cristo, nella sua umanità, sostanzialmente santo, sia un titolo sufficiente per chiamarlo « Filius Dei naturalis » (e non « adoptivus »), di modo che Cristo sarebbe due volte « Filius Dei naturalis », prima « Filius Patris » (per generationem) e poi « Filius Trinitatis » (per gratiam) per la grazia sostanziale. Rispondiamo: Ammettiamo che vi sia qui un problema: ma nel secondo caso la nozione di « Filius naturalis » che si fonda sulla vera generazione non si trova realizzata. E, dato che la Tradizione non parla mai di due Figli, è meglio tralasciare questa espressione, più ingegnosa che comprensibile, e non parlare quindi che di un solo « Figlio di Dio ». L'unione ipostatica non è la causa, ma la condizione « sine qua non » di una « filiatio naturalis »; non vi sarebbe alcuna « filiatio naturalis » se un'altra Persona si fosse incarnata.

Dopo le controversie adozianiste sia i Padri che i teologi affermano energicamente che l'unione ipostatica avvenne nel primo istante della concezione di Gesù nel seno della Vergine, cosicchè non vi è stato spazio alcuno di tempo per un'adozione. Così pensano Agostino (Enchir. 36), per provare la pura gratuità dell'unione ipostatica; i Greci per difendere la θεοτόκος e combattere la teoria antiochena della prova; Alcuino e i teologi carolingi in quanto avversari dell'adozianismo spagnolo.

S. Tommaso fa anche notare che « *nullo modo* debet dici Christus Filius Spiritus Sancti nec etiam totius Trinitatis » (S. th. III, 32, 3; cfr. 23, 4).

§ 94. - L'adorazione di Cristo Uomo-Dio.

Gesù Cristo deve essere adorato anche nella natura umana per motivo della sua unione col Logos. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Questo dogma fu definito nel Concilio di Efeso contro l'insegnamento di Nestorio, il quale pretendeva che a Cristo si dovesse un duplice onore (Denz. 120). Cfr. Costantinop. II, can. 9 (Denz. 221) e la costituzione « Auctorem fidei » di Pio VI contro il Sinodo di Pistoia (Denz. 1561). Dal II Concilio di Costantinopoli emergono tre punti di vista: « Se alcuno intende l'espressione: il Cristo è ado-

rato in due nature nel senso che si hanno due adorazioni, una speciale per il Logos e un'altra propria per l'uomo (Nestorio); oppure se alcuno, eliminando la carne (l'umanità) ovvero confondendo la divinità coll'umanità, parla mendacemente di una sola natura o essenza delle nature riunite, e, in questo senso, adora Cristo (Eutiche), e non onora con *una* sola adorazione il Logos-Dio fatto carne e a un tempo la sua carne stessa, come ha sempre voluto la tradizione della Chiesa, sia anatema » (can. 9; Denz. 221).

L'adorazione (cultus latriae) è l'onore supremo che viene reso a Dio solo in ragione delle sue eterne e assolute perfezioni, particolarmente della sua aseità. Rendiamo un *culto* religioso anche ai Santi (dulia) e, tra essi soprattutto alla Madre di Dio (iperdulia). La fede cristiana, fin dai suoi primi inizi, ha stabilito una netta differenza tra questi due culti, anche se nell'antico linguaggio teologico si trovano identiche espressioni, come « adoratio, adorare, προσκύνησις, προσκυνεῖν », per designare i due atti essenzialmente differenti.

Nel canone citato sono contenuti i seguenti punti dogmatici: 1) L'Uomo-Dio non deve ricevere una *duplice* adorazione o un duplice culto, come vuole Nestorio. 2) L'adorazione unica che gli viene resa non si riferisce alla sola divinità, nè alla nuova natura che risulterebbe dalla fusione della natura divina e dell'umana. 3) Ma si onora con una sola e identica adorazione la *divinità e allo stesso tempo l'umanità che le è ipostaticamente unita;* l'umanità di Cristo è adorata nel e con il Logos e siffattamente che il Logos viene adorato *in sè* e *per sè* (in se et propter se), l'umanità in sè ma a causa del Logos (in se sed non propter se).

Prova. - Gesù nei *Sinottici,* per ragione della sua umiltà e in considerazione del Padre, al quale solo gli Ebrei dovevano l'adorazione, non ha *richiesto,* vivente sulla terra, l'adorazione per se stesso, ma piuttosto l'ha resa, in forma esemplare, al Padre suo nell'insegnamento e nella vita. Nondimeno *dopo la risurrezione* ha accettato la proschinesi (prostrazione) religiosa (Mt. 28, 17). Ha pure detto (Mt. 18, 20) che nelle riunioni dei fedeli in preghiera si troverebbe *ormai* in mezzo a loro. Potremmo, forse, anche allegare la preghiera del buon ladrone sulla croce (Lc. 23, 42).

Nel *Vangelo di S. Giovanni* si esprime con maggiore chiarezza. Esige il medesimo onore che si deve al Padre: « Il Padre... ha rimesso ogni giudizio al Figlio *affinchè tutti onorino il Figlio come* (καθώς) *onorano il Padre;* chi non onora il Figlio non onora il Padre che lo ha mandato » (Giov. 5, 23). Quell'onore supposto conosciuto e fondato in sè che viene reso al Padre, deve passare, conseguentemente, al Figlio: *un solo e identico culto* deve comprendere ambedue. « Io e il Padre siamo uno » (Giov. 10, 30). Sul finire della sua vita *ordina* ai suoi discepoli, nel discorso di addio, che, come finora hanno pregato il Padre, d'ora innanzi preghino anche *Lui* (il Figlio *elevato*): « Io me ne vo' al Padre, e tutto quel che chiederete nel mio nome Io lo farò, affinchè il Padre sia glorificato nel Figlio. Se chiederete qualche cosa nel mio nome Io lo farò » (Giov. 14,13-14).

La primitiva comunità apostolica ha pregato Gesù fin dall'inizio, benchè, conformemente al « Padre nostro » insegnato da Gesù medesimo, indirizzasse per lo più le sue preghiere a Dio Padre. Gli Atti (9, 14, 21) testimoniano la preghiera a Gesù nella *Chiesa palestinese.* In questo passo i cristiani, ossia i fedeli di Cristo, sono semplicemente designati come « coloro che invocano il nome del Signore »; è un parallelo cristiano del passo di Gioele 3, 5, che parla dell'invocazione di Jahvé. Si potrebbe forse citare anche Atti 1, 24-25. La preghiera di Stefano morente, « Signore Gesù ricevi il mio spirito », è la prima preghiera a Gesù che ci sia stata trasmessa (Atti 7, 58 ss. Cfr. anche Atti 2, 21; 8, 24; 9, 14, 21; 22, 16).

Ancora più numerose le testimonianze dell'invocazione di Gesù che provengono dalla *Chiesa dei Gentili;* ciò è conforme alla cristologia paolina: Gesù Cristo, il Figlio di Dio nostro Signore. S. Paolo (I Cor. 16, 22) riporta la primitiva preghiera cristiana: « Maranatha » che vuol dire « O Signor nostro, vieni », cioè nel culto eucaristico. Filip. 2, 10: « Nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio nei cieli, su la terra e sotto la terra ». Ebr. 1, 6: « Tutti gli Angeli di Dio l'adorino ». Lo stesso Paolo ha pregato Gesù Cristo; la sua pietà è cristocentrica. « Tre volte ho pregato il Signore (Gesù) »; gli chiese di esser liberato dalla tentazione e ricevette questa risposta: « La mia grazia ti basta » (II Cor. 12, 9); ringrazia il Signore « che mi ha reputato degno della sua fiducia, chiamando me al ministero » (I Tim. 1, 12); lo loda nelle dossologie (Rom. 9, 5; II Tim. 4, 18); esorta i fedeli a rendere un culto di preghiere a Cristo (Colos. 3, 16; Ef. 5, 19); e ci trasmette un inno al Signore (I Tim. 3, 16). Il servizio religioso cristiano vien detto λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ (Atti 13, 2). La prova acquista ancora più forza quando si pensi che gli Apostoli avevano un vero orrore per l'apoteosi pagana delle creature (Rom. 1, 25; Atti 14, 10-15; 17, 16; I Giov. 5, 20 ss.; Apoc. 19, 10; 22, 9).

Bousset (protestante lib.) pretende che il titolo paolino κύριος e σωτήρ sia stato mutuato dalle religioni misteriche. Ora noi lo troviamo già prima di S. Paolo (Atti 2, 36; 7, 59 ss.; 9, 17; cfr. Mt. 7, 21; Mc. 11, 3; 12, 36-37; Atti 2, 34; e il titolo sinonimo di Despotes in II Pietr. 2, 1; Giuda, 4). Bousset rovescia ogni logica quando scrive: « La fede del cristianesimo antico nella divinità di Cristo deriva per intero dall'onore cultuale reso al κύριος ». Ogni uomo ragionevole dirà invece: prima la fede nella divinità poi il culto divino.

I Padri. - Già *Plinio* il Giovane può scrivere che la primitiva Chiesa si raduna e canta inni a Cristo come a un Dio (carmen Christo quasi Deo dicere, Ep. 10, 96). - Contro Celso il quale obiettava che i cristiani adorano un altro Dio accanto a Dio, *Origene* difende l'uso generale di onorare Cristo come Dio (C. Cels. 8, 12-16). Più tardi, privatamente, contestò, in un senso subordinazionista, la preghiera a Gesù (De Orat. 16, 1). Su questo punto nessuno lo seguì e restò assolutamente solo. *S. Atanasio* si esprime con singolare chiarezza: « Non è una creatura che noi adoriamo. Questo è l'errore dei pagani e degli Ariani. Ma è il Signore della creazione, che si è fatto uomo, il Logos di Dio. Poichè sebbene la carne, in se stessa considerata, sia una parte della creazione,

è tuttavia divenuta la carne di Dio. Non adoriamo affatto questa carne separandola dal Logos: e quando adoriamo il Logos non intendiamo separarlo dalla carne, ma comprendendo a dovere la parola "e il Verbo s'è fatto carne", professiamo che il Logos propriamente esiste nella carne, come Dio. Chi sarebbe così pazzo da dire al Signore: lascia il tuo corpo perchè io ti possa adorare? » (Ep. ad Adelph. 3).

S. Ambrogio e *S. Agostino,* spiegando il passo del salmo 98, 5 « adorate scabellum pedum ejus », lo riferiscono alla terra, che è lo sgabello dei piedi del Signore, e dalla quale ha preso la sua carne che è ancora oggi adorata nel santo mistero. « Ora nessuno mangia questa carne prima di averla adorata », dice S. Agostino (Enarr. in Ps. 98, 9). E ha anche queste belle parole: « Christus Filius Dei qui et oret pro nobis et oret in nobis et oretur a nobis. Orat pro nobis ut sacerdos noster, orat in nobis ut caput noster, *oratur* a nobis ut *Deus* noster » (Ib. in Ps. 85 praef., Migne 36-37, 1081). La carne, dice ancora, è il vestimento di Dio: « vestem intueor et vestitum adoro » (Morin, 4).

La ragione teologica di questa adorazione sta precisamente nell'unità della Persona; a essa e alla sua *proprietà completa* va l'adorazione. Benchè la natura umana possa essere considerata *astrattamente* e in se stessa, non può *praticamente* essere esclusa dall'onore dovuto al suo possessore; anzi deve, in sè, partecipare a quest'onore, il cui *motivo,* è vero, risiede nella Divinità.

Il culto del Sacro Cuore. - L'*adorazione delle piaghe di Cristo* fu una conseguenza delle crociate e della mistica di Cristo di S. Bernardo. La *devozione al Sacro Cuore di Gesù* ebbe la sua prima fonte, come fu recentemente dimostrato da Richstätter, nella mistica della Passione. La promotrice principale fu S. Maria Margherita Alacoque la quale ebbe una visione di Cristo, in cui il Sacro Cuore le apparve infiammato e circondato dai simboli della Passione, e fu incoraggiata ad adoperarsi per la diffusione del culto del Sacro Cuore nella Chiesa. La devozione si estese prima nella Compagnia di Gesù che ne assicurò la diffusione. Pio IX la estese alla Chiesa universale e stabilì la festa del Sacro Cuore. Pio XI scrisse su questo argomento l'enciclica « Miserentissimus Redemptor ».

Per giustificare *dogmaticamente* questo culto di fronte alle molteplici obiezioni, mosse particolarmente dai Giansenisti e respinte dalla Bolla « Auctorem fidei » di Pio VI (Denz. 1562), i teologi distinguono un *oggetto formale* o *motivo* interno del culto, un *oggetto materiale* o oggetto stesso del culto e un *oggetto di manifestazione,* ossia l'elemento particolare dell'oggetto onorato nel quale il motivo o le perfezioni si manifestano in modo speciale. L'oggetto dell'adorazione è, evidentemente, sempre l'unico Cristo, ma come si può adorare direttamente l'umanità di Cristo stesso, si può anche adorare questa *parte* dell'umanità, nella quale si manifestano più particolarmente le perfezioni divine, che sono dunque il motivo (ratio formalis) dell'adorazione. Ora, secondo l'esperienza cristiana generale e le decisioni della Chiesa, possono venir considerate come siffatte parti *le piaghe di Gesù* ed il suo *Cuore* poichè sono organi dell'amore di Dio per noi. L'adorazione va dunque a questi oggetti di manifestazione, ma a *motivo dell'amore* infinito di Dio che ci ha redenti e s'è manifestato a noi con questi mezzi. *Lo scopo* di questo culto particolare è quello di sviluppare la riconoscenza che rende amore per amore, e lo spirito di sacrificio, mediante l'imitazione delle perfezioni che si rivelano a noi nelle

ferite e nel cuore di Gesù: l'amor di Dio e degli uomini, l'umiltà e l'obbedienza.

In modo analogo vengono onorate le azioni di Cristo nelle quali s'è manifestato il suo amore per noi. Rientrano così in quest'ordine i grandi misteri della sua vita, della Passione e della morte, quali vengono celebrati nell'anno liturgico. Ma tutti quanti hanno la loro radice nel *Cuore di Gesù*. Questo divin Cuore è il terreno *fisico* di risonanza delle azioni e delle sofferenze redentrici; è la sorgente *psicologica* di tutti i sentimenti sacri dell'amore di Dio e degli uomini; è pure l'espressione *simbolica* compendiata di tutto ciò che Cristo ha voluto e compiuto nella sua attività redentrice. Vedere le antifone, i responsori, gli inni della Festa * e *Marmion,* Cristo nei suoi misteri, c. XIX. Sulla devozione del Sacro Cuore, classico è *Bainvel,* La Devozione al Sacro Cuore di Gesù, Milano, 1922. *Bardy-Tricot,* Le Christ, Paris, 1932, troisième partie: Jésus dans la via religieuse et morale de l'humanité. *

CAPITOLO QUINTO

Le perfezioni dell'umanità di Cristo

La natura umana di Cristo assunta all'unità personale del Logos fu inteeriormente nobilitata e glorificata; fu cioè elevata alla più alta dignità cui possa giungere creatura, arricchita di privilegi e di perfezioni naturali e specialmente soprannaturali. Tali privilegi possono ridursi a tre classi: morali, intellettuali e dinamici. Circa le perfezioni corporali del Signore nulla possiamo dire di certo. L'opinione secondo la quale Cristo avrebbe posseduto fin dal seno della Madre la corporalità perfetta è fisiologicamente insostenibile o almeno indimostrabile. Il teologo Pohle, con ragione, qualifica questa opinione come « docetismo raffinato ». Invece quel che si afferma circa i privilegi spirituali e soprannaturali summenzionati è fondato su ragioni teologiche serie e solide, benchè a questo riguardo siano poche le decisioni ecclesiastiche. * L'ordine della trattazione è chiaro. Parleremo prima della sua santità (§ 95) che consiste nell'esenzione da ogni peccato (I), anzi nell'impeccabilità (II) e in una tale pienezza di grazia (III) che lo consacra sostanzialmente a Dio (III, 1), lo rende capace non solo di una intensa e profondissima vita interiore (III, 2) ma anche di comunicare la sua vita a tutti i cristiani che formano così il suo Corpo mistico (III, 3). Poi della sua perfetta scienza (§ 96) che risulta dalla visione beatifica (1), da cognizioni infuse (2) e dall'esperienza umana (3). Da ultimo della sua potenza (§ 97). Una santità quale esige il suo ministero sacerdotale, una scienza quale esige il suo ufficio profetico, una potenza quale esige il suo compito di Re. *

§ 95. - La perfetta santità di Cristo.

1. L'anima di Gesù era assolutamente senza peccato, esente tanto dal peccato originale quanto dal peccato personale. - *E' di fede.*

Spiegazione. - L'esenzione dal peccato originale fu dichiarata di fede ecclesiastica da Eugenio IV, il quale affermò che Cristo « sine peccato

conceptus, natus et mortuus (est) » (Denz. 711). Già il Concilio di Efeso aveva insegnato che il Signore fu esente da ogni peccato personale, coll'asserire che non ha bisogno di sacrificio redentivo « qui peccatum omnino nescivit » (Denz. 122). La dichiarazione venne ripetuta a Calcedonia (Denz. 148).

Prova - La Scrittura non parla esplicitamente dell'esenzione dal peccato originale in Gesù, ma insegna la *completa* assenza in Lui di ogni peccato. L'Antico Testamento dice che il futuro Messia sarà senza ingiustizia e senza frode, che darà la sua vita in « sacrificio di espiazione » per altri e che, come « giusto servo di Dio giustificherà molti e porterà su di sè le loro iniquità » (Is. 53, 9-11). Nel momento della concezione Gabriele lo chiama « santo » (Lc. 1, 35). Poichè questa concezione non era soggetta alle leggi della natura, ma alla grazia dello Spirito Santo, era pure esente dal peccato di origine (Mt. 1, 20; Lc. 1, 35). Più tardi Gesù stesso dichiara di essere completamente senza peccato: « Quis ex vobis arguet me de peccato? » (Giov. 8, 46). « Quia ego quae placita sunt ei (Patri) facio semper » (Giov. 8, 29). « Venit enim princeps huius mundi et in me non habet *quidquam* » (Gv. 14, 30).

Gli *Apostoli* lo celebrano come « Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo » (Giov. 1, 29), come « Agnello senza difetto e senza macchia » (I Pietr. 1, 19), come « Colui che non ha conosciuto peccato » (II Cor. 5, 21), « nel quale non v'ha peccato » (I Giov. 3, 5), « che è stato provato in ogni cosa come noi, ma senza peccare » (Ebr. 4, 15), « santo, innocente, senza macchia, separato dai peccatori » (Ebr. 7, 26).

I Padri. - È naturale che i Padri siano in perfetta armonia con l'unanime costante testimonianza della Scrittura. Questo dogma non fu mai attaccato dagli eretici quali che fossero, d'altronde, i loro errori cristologici.

Solamente il neo-protestantesimo liberale ha osato fare appunti alla persona e alla condotta di Cristo. Gesù stesso ha detto che nessuno è buono eccetto Dio solo (Mc. 10, 18); dunque, si affrettano essi a conchiudere, Egli stesso ha escluso da sè la bontà perfetta. Ma Gesù esige anche da tutti gli uomini l'assenza del peccato e mostra al giovane ricco la via del bene: « vieni e *seguimi* » (Mt. 19, 21). È dunque evidente che con quella espressione ha voluto presentare Dio come la bontà assoluta *in sè* e come la fonte della bontà e della moralità per noi, senza voler parlare della esenzione personale del peccato o insegnare il dogma protestante della corruzione radicale della natura umana. Egli dice: Dio solo è buono, è per se stesso la bontà assoluta (§ 42); gli uomini, invece, quando sono buoni — e secondo Gesù lo devono essere tutti in quanto figli del Padre (Mt. 5, 48) — lo sono per grazia di Dio o per lo Spirito di Dio (Lc. 11, 13).

Si vuole poi che certe azioni di Cristo, come l'espulsione dei venditori dal tempio, i discorsi polemici coi Giudei, le rampogne agli Apostoli (Mt. 16, 23), non siano esenti da peccato. Ma chi parla così non comprende affatto lo zelo religioso di un Mosè, di un Elia, d'un Giovanni Battista, d'un S. Paolo, senza dire di quello di Cristo, ed è incapace di comprendere la straordinaria tensione prodotta nell'anima di Gesù da una parte dal fuoco interiore della conoscenza di Dio e, dall'altra, dagli ostacoli frapposti malvagiamente dai Farisei. Vi fu la

collera anche in Cristo? si chiede S. Tommaso. E con S. Gregorio Magno risponde: non vi fu una collera colpevole, bensì quella che nasce dallo *zelo per Iddio* (S. th. III, 15, 9). Vedere quanto fu detto sopra sulle passioni, § 87.

II. L'impeccabilità di Gesù. - È una verità connessa intimamente col dogma che Gesù era non solo senza peccato *di fatto,* ma anche *incapace* di peccare. In conseguenza della sua miracolosa concezione e dell'unione ipostatica non fu sotto la legge del *peccato originale* e della *concupiscenza;* e quindi neppure soggetto alla tentazione interiore. Quella narrata nel Vangelo non fu che una molestia di Satana, come dal racconto stesso si può arguire (Mt. 4, 1-11). Gesù per peccare avrebbe dovuto liberamente opporsi alla volontà di Dio; ma ciò non era possibile, dato che il possessore della volontà umana era il Logos. In caso contrario Dio stesso avrebbe abbandonato Dio, il che è assurdo.

A questa *decisiva* ragione si può aggiungere anche l'argomento della *pienezza della grazia* e specialmente quello della *visione beatifica.* Il peccato, non solo in se stesso, ma anche nelle sue remote ragioni e nei suoi lontani pericoli, è la sola cosa che poteva opporsi all'unione ipostatica; deve essere perciò scartato *radicalmente* e *in linea di principio.* Si ricordi che « actiones sunt suppositi », le azioni sono della persona, o si attribuiscono alla persona. Se alcuni teologi ammettono la *possibilità* del peccato come qualcosa di *necessario* all'umanità e alla sua libertà, bisognerà poi vedere se hanno il coraggio di aggiungere questa difficoltà antropologica a quella teologica, e di darne, se possono, una soddisfacente soluzione.

All'obiezione, d'altronde più seria, secondo la quale l'impeccabilità (non posse peccare) non è conciliabile con la libertà (così Hermes e Günther), i teologi rispondono che la libertà di peccare è un *difetto* e non una *perfezione;* altrimenti anche gli Angeli e Dio stesso non sarebbero veramente liberi, non potendo peccare. Ma si insiste e si dice: gli Angeli, data la loro unione a Dio e al bene, sono incapaci di meritare; mentre Cristo doveva trovarsi in uno stato spirituale nel quale gli fosse stato possibile meritare, poichè il suo merito è la condizione indispensabile ed essenziale della *nostra* Redenzione. Possiamo solo rispondere che questi due fatti sono veri e attestati dalla Scrittura: Gesù era impeccabile e al medesimo tempo era libero e adempiva liberamente e meritoriamente i precetti di Dio. Non vediamo però con chiarezza come le due verità siano conciliabili *psicologicamente* in Gesù Cristo. Questo solo possiamo dire: egli *non poteva* non compiere il mandato del Padre suo e nello stesso tempo non poteva non volerlo.

Soluzioni dei teologi. 1) Si fa del « mandatum » un semplice « beneplacitum Patris ». Ossia, quando Gesù dice: « hoc mandatum accepi a Patre meo » (Giov. 10, 18), Egli parlerebbe di un semplice desiderio del Padre suo, non di un comando, di un precetto. 2) Per spiegare la libertà si ricorre o al « sensus compositus » e al « sensus divisus » come i Tomisti, o alla scienza media come i Molinisti. Si veda il trattato della grazia, § 124. 3) Si collegano le due verità come abbiamo detto sopra. S. Tommaso: « Si enim esset (liberum arbitrium Christi) determinatum ad unum numero, tamen ex hoc non amittit libertatem aut rationem laudis, sive *meriti,* quia in illud non coacte sed *sponte* tendit et ita est actus sui dominus » (In III Sent., d. 18, q. 1, a. 2 ad 5). * Vedere

Garrigou-Lagrange, Il Salvatore e il suo amore per noi, parte I, c. 13; *Durand,* La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité, Nouv. Rev. Théol., 1948, pp. 811-822. *

Ugo di S. Vittore dovette combattere i primi Scolastici che attribuivano al Signore la possibilità di essere tentato interiormente senza però il « consensus rationis ». « Sed, dice Ugo, absit a sensu christiano » (De sacr. 2, 1, 7). Anche secondo Origene Gesù fu moralmente perfezionato da vere tentazioni (De princ. 2, 6, 5). Sulla questione si veda *P. Ketter,* Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker, Muenster 1918, ov'è riportata una ricca bibliografia anche protestante.

Ketter, terminando il suo studio, fa, particolarmente dal punto di vista esegetico, queste importanti constatazioni: 1) La storia della tentazione non è un mito religioso, come se ne trovano nella vita di altri fondatori di religioni, ma un avvenimento reale; 2) La tentazione non contraddice, quando si intenda bene, l'impeccabilità di Gesù; 3) Non fu una lotta interiore con se stesso per attingere una chiara visione della propria vocazione; 4) Si possono ammettere, con la Tradizione, gli « spostamenti di luogo », benchè l'unità di luogo non sia contraria nè al testo nè al senso del racconto; 5) Le tentazioni hanno anzitutto un carattere messianico e devono informare i discepoli, ai quali il Signore le narrò, sul vero ideale messianico; secondariamente hanno pure un'importanza pedagogica in quanto insegnano il modo di combattere le tentazioni. E conclude: « Se Cristo non fosse stato il *Messia,* non sarebbe stato siffattamente tentato dal diavolo; se non fosse stato il Figlio di Dio, non avrebbe potuto *vincere* così trionfalmente il suo nemico ». Alcuni Padri, basandosi su Ebr. 5, ammettono in Gesù Cristo uno sviluppo morale verso una maggiore perfezione; sono di questo parere particolarmente gli Antiocheni, come Eustazio d'Antiochia († 337), il quale su questo punto precede Nestorio.

III. La pienezza della grazia in Gesù. - I teologi sostengono con la Scolastica che Gesù Cristo era santo in un duplice senso o per duplice causa: nel senso sostanziale e nel senso accidentale, oppure per la santità sostanziale di Dio e per la santità accidentale dei giusti. La dottrina comune dei teologi è contenuta nei tre punti seguenti.

1. Gesù ebbe fin dal primo momento della sua concezione la grazia della santità sostanziale (gratia substantialis, gr. increata).

La *spiegazione* e il *fondamento* di questa tesi si trovano nel dogma dell'unione ipostatica spiegato sopra. Esso afferma che la natura umana è unita intimamente, realmente e personalmente al Logos divino; ne deriva, per conseguenza, che la natura umana del Signore, precisamente per questa intima e reale unione con la stessa Divinità, è, in sè, interiormente e veramente *santa.* E poichè la Divinità, come abbiamo dimostrato parlando di Dio, non è santa per una proprietà accidentale ma per la sua stessa essenza o sostanza divina, è logico che la santità da cui è santificata l'umanità di Cristo, essendo proprio la santità sostanziale di Dio, si debba chiamare santità *sostanziale.*

Possiamo in qualche modo utilizzare per la nostra tesi i passi della *Scrittura* che parlano dell'*unzione* dell'umanità del Messia, cioè di Gesù, da parte

di Dio o dello Spirito Santo (Is. 61, 1; Salmo 44, 8; cfr. Atti 4, 26; 10, 38); oppure anche quelli che caratterizzano il Messia come il *santo dei santi* (Dan. 9, 24). Secondo le parole dell'Angelo, il Figlio nato da Maria è *santo,* perchè concepito dallo Spirito Santo (Lc. 1, 35).

Anche i *Padri* insegnano la santificazione e la santità dell'umanità di Cristo a causa dell'assunzione di essa nella Persona del Logos divino. Commentando le parole: « E per loro Io santifico me stesso, affinchè essi pure siano santificati nella verità » (Giov. 17, 19), *S. Agostino* scrive: « Dopo aver detto: *E per essi santifico me stesso,* per farci intendere che parlava così perchè li santificava in se stesso, il Salvatore aggiunge subito: *affinchè anch'essi siano santificati nella verità,* che vuol dire, in me stesso, poichè la verità è il Verbo, ed il Verbo e l'uomo fanno una sola persona. In questo Verbo è stato santificato lo stesso Figlio dell'uomo (l'umanità di Cristo) fin dal primo istante della sua creazione, nel momento in cui il Verbo si è fatto carne. In quel momento dunque Gesù, Verbo, santificò se stesso, uomo; perchè il Verbo e l'uomo fanno un sol Cristo che santifica l'uomo nel Verbo » (In Jo. 108, 5, Migne 35, 1916).

La distinzione scolastica tra « substantialiter sanctus » e « participatione sanctus » è già stata fatta da Origene (De princ. 1, 3, 8). I Greci parlano della santità sostanziale dell'umanità usando la loro frase corrente: la divinità si è « mescolata » all'umanità (μῖξις, κρᾶσις, immixtio); oppure ricorrendo alla pericoresi sulla quale insiste già S. Gregorio Nazianzeno; infine parlando di unione sostanziale (κατ'οὐσίαν) e non accidentale (κατὰ χάριν) (Ep. ad Cled. 101, 5 e 6; cfr. Oraz. 30, 21). Particolarmente S. Cirillo Alessandrino afferma con vigore, contro la teoria della prova, che, come Cristo era assolutamente senza peccato e impeccabile, così era sostanzialmente santo per causa del Logos che penetrava il suo corpo e la sua anima. Teodoreto non è sempre coerente poichè insegna tanto la santità sostanziale quanto l'evoluzione morale, tanto la possibilità della tentazione interiore quanto la più alta santità. S. Giovanni Damasceno riassume la dottrina dei Padri greci in queste parole di S. Gregorio Nazianzeno: Come il fuoco penetra il ferro, così la divinità penetra l'umanità, cosicchè « essa non è unta con un'azione di Dio come un qualsiasi Profeta, ma con l'intera presenza di Colui stesso che unge (Dio) » (De imag. in fine, Migne 94, 1249; cfr. De fide orth. 3, 17).

La *ragione* medesima può riconoscere come l'unione ipostatica, *di per se stessa* e indipendentemente dalla grazia creata, produca nell'anima di Cristo tutti gli effetti di quest'ultima: l'immunità dal peccato, la partecipazione alla natura divina in modo tutto particolare, la filiazione divina, filiazione naturale s'intende e non semplicemente adottiva, e il diritto all'eredità celeste.

Ma come dobbiamo *intendere* e *spiegare* questa santificazione e santità sostanziale del Signore? - Anzitutto dobbiamo tener presente quanto dicemmo contro il monofisismo. Nessun attributo divino propriamente detto, come tale, ossia come divino, è stato trasferito realmente alla natura umana. Gli attributi divini, in quanto tali, sono tutti, senza eccezioni, incomunicabili, poichè identici alla divina essenza. Quindi la santità sostanziale di Dio non può diventare una *forma* interiormente *inerente* all'umanità di Cristo, tale da renderla sostanzialmente o accidentalmente Dio. Ma l'umanità di Cristo è santa sostanzialmente solo per la sua unione personale col Logos. La santità ricevuta da questa unione è senza dubbio una santità interiore, reale; così in-

teriore e così reale come l'unione stessa. Tuttavia, sotto un altro aspetto, si può dire *esteriore,* nel senso cioè che, se in questa unione s'è stretto un vincolo indissolubile dell'umanità con Dio santissimo, il vincolo non è tale che la santità divina divenga una proprietà intrinseca dell'umanità di Cristo.

La santità sostanziale di Gesù si può anche chiamare una *consacrazione,* mediante la quale Egli è per sempre attratto verso la Divinità con una intimità, una forza e un'energia che nessun'altra grazia o santità è capace di produrre. Perciò quando gli *Scotisti* spiegano questa santità come un'*attrazione esteriore* verso Dio si fanno un'idea troppo debole di questo stato di santità. Essa consiste piuttosto nella penetrazione interna fisica sostanziale della umanità da parte della divinità, come abbiamo spiegato studiando la pericoresi (§ 92). A questa santità sostanziale sono connessi per intrinseca necessità tutti gli altri doni e tutte le altre grazie di cui la natura umana è capace.

2. Gesù Cristo aveva anche la grazia santificante (gratia creata).

Si potrebbe pensare che la santità sostanziale renda superflua la santità accidentale. Non è così. La grazia santificante è la forma propria, ossia la qualità, secondo la quale un'anima creata *può* diventare santa e, per volere divino, *deve* diventarlo. Una forma increata non può fare questo perchè « finitum capax infiniti non est ». C'è dunque *possibilità* e *bisogno,* per l'umanità di Cristo, della grazia santificante. Inoltre la santità è fondata non sull'esistenza, ma sull'essenza e la volontà, e ne costituisce le disposizioni soggettive. S. Tommaso fa derivare la pienezza della grazia dall'intima unione col Logos fonte della grazia. Secondo questo principio Cristo deve possedere la grazia santificante nella più grande pienezza possibile.

Come prova della *Scrittura* ci si richiama al passo di Is. 11, 1 ss., che attribuisce al Signore lo Spirito Santo con tutti i suoi doni, a quello di Lc. 2, 52: « Egli cresceva in grazia », e a quello di Giov. 1, 14, che esalta la « pienezza della grazia del Figlio unico del Padre » e nega che abbia ricevuto in modo limitato lo Spirito di Dio come i Profeti, 3, 34. L'umanità di Cristo aveva *bisogno* della grazia santificante in modo analogo ai Beati del cielo, i quali la posseggono non come protezione contro il male, bensì come un ornamento positivo e caratteristico dei figli di Dio.

I *Padri* parlano della grazia creata di Gesù e la distinguono dalla grazia increata, quando commentano i testi biblici summenzionati e, soprattutto, quando parlano della discesa dello Spirito Santo nel battesimo di Cristo. Vedono in cotesta discesa non un puro simbolo, ma una effettiva comunicazione di grazia alla natura umana. - *S. Atanasio* fa dire al Signore: « Io che sono il Verbo del Padre dono a me stesso, come Uomo, lo Spirito Santo e mi santifico come Uomo, in questo Spirito » (Orat. Arian., 1, 46). - *S. Agostino:* « Dominus ipse Iesus Spiritum Sanctum non solum *dedit ut Deus,* sed etiam *accepit ut homo* »; anticipa però questo dono al momento dell'Incarnazione e non a quello del battesimo (De Trin. 15, 26, 46). La Chiesa non si è formalmente pronunciata su questo argomento, tuttavia respinse l'opinione di Abelardo « quod in Christo non fuerit spiritus timoris Dei » (Denz. 378).

S. Tommaso (S. th. III, 7, 1) afferma che bisogna ammettere la grazia santificante in Cristo per tre ragioni: 1) a causa della unione della sua anima

col Verbo di Dio; e Dio è la sorgente della grazia; 2) per la dignità dell'anima di Cristo, la quale esigeva la capacità di possedere Dio col più alto grado di conoscenza e di amore, il che non è possibile se non mediante la grazia; 3) per ragione del rapporto che Cristo ha col genere umano, essendo Mediatore e Capo: da lui tutti dovevano ricevere la grazia; era necessario quindi che la possedesse nella sua pienezza. Questa grazia non è però una disposizione per l'unione ipostatica, ma ne è l'effetto (Comp. th. 214).

I Carismi di Gesù, non sono legati necessariamente alla grazia santificante, ma derivano dall'unione ipostatica che è il *principio generale* di tutte le grazie di Cristo. La *necessità* dei carismi è legata alla sua vocazione di Maestro e di *Salvatore* del mondo; infatti i carismi sono dati per la salvezza degli altri (Mt. 10, 8; I Cor. 14, 12). Che Gesù Cristo abbia esercitato praticamente molti carismi, specie il dono dei miracoli, quello della dottrina, quello della conoscenza dei cuori, risulta chiaramente dal Vangelo. Vedere S. th. III, 7, 7 e 8.

Le virtù di Cristo. Secondo la dottrina del Concilio di Trento le virtù teologali sono sempre unite alla grazia santificante (S. 6, c. 7; Denz. 800). Lo stesso si potrebbe dire delle virtù morali infuse. Dobbiamo attribuire a Gesù Cristo tutte queste virtù per ragione dell'unione ipostatica la quale, essendo il massimo dono, include e postula i doni minori. Dal novero delle virtù devono tuttavia essere escluse quelle che, proprio per motivo di quest'unione, non sono in Lui possibili, perchè non conciliabili con la sua eminente scienza e santità.

Dobbiamo anzitutto escludere la *fede* che i protestanti, d'ordinario, *contrariamente alla Bibbia,* gli attribuiscono. Essa era in lui eliminata dalla visione intuitiva di Dio, come dimostreremo presto. La *speranza* l'aveva solo in parte, cioè a riguardo della glorificazione del corpo e della vita esteriore (Giov. 17, 5; Lc. 24, 26; cfr. Rom. 8, 24). La *carità,* invece, ardeva nel suo cuore con la massima intensità e pienezza. - Delle virtù morali Gesù, perchè esente da peccato, non poteva esercitare la *penitenza* per i suoi peccati, al più poteva fare atti esteriori di penitenza per gli altri. La *temperanza,* come dominio di sè, non poteva aver luogo a causa dell'armonia delle facoltà interne spirituali e vitali, le quali non subivano alcun turbamento proveniente dalla concupiscenza radicata nel peccato originale.

La *Scrittura* dà una grande importanza alle virtù di Cristo (Lc. 2, 52; Mt. 11, 29; I Pietr. 2, 21). Descrive il suo amore di Dio e del prossimo, la sua obbedienza e zelo verso Dio, la sua umiltà e rinuncia, la sua misericordia e dolcezza, la sua fedeltà alla vocazione e l'instancabile attività, la sua costanza e pazienza fino alla morte.

I doni dello Spirito Santo erano già stati attribuiti al Messia futuro da Isaia (11, 2-5). Gesù Cristo, è detto in Lc. 4, 1, era « ripieno dello Spirito Santo » che guidava di continuo la condotta della sua vita umana. La Chiesa attribuisce al Signore tutti i doni dello Spirito Santo (Denz. 83), compresovi, contro Abelardo, il timore di Dio (Denz. 378).

La misura delle grazie di Cristo vien presentata dalla Bibbia come una « pienezza » (Giov. 3, 34-35). Tale misura è *infinita?* È evidente che

una natura creata non può avere il carattere dell'infinito. I teologi nondimeno dicono che la pienezza della grazia di Gesù Cristo è infinita, in quanto Egli (ratione personae) possiede la grazia sostanziale (gratia increata). Le altre grazie, invece, sono in sè finite (gratia creata).

Queste grazie però vengono anche dette impropriamente *infinite* nel senso, cioè, che sia a riguardo del soggetto, sia a riguardo della grazia in sè considerata, non possiamo assegnare limite alla loro pienezza. Qualunque possa essere la natura della grazia e la misura che ne può ricevere una natura creata, è certo che Cristo la possedeva in una pienezza *intensiva* ed *estensiva.* S. Tommaso spiega come la pienezza della grazia derivi dalla vicinanza con la divinità; più una cosa è vicina alla causa efficiente più riceve di influenza e di effetto; ora la natura umana di Gesù è unita ipostaticamente alla divinità, ne riceve quindi la massima « pienezza di grazia » (S. th. III, 7, 9; III, 7, 1; cfr. III, 27, 5).

Era possibile in Cristo un *aumento* di grazia come avviene abitualmente in noi? - No, perchè in Lui fin dalla concezione l'unione ipostatica era tale principio di santificazione che gli conferiva tutte le grazie. Al contrario era possibile una *manifestazione* progressiva delle forze della grazia e delle loro *attività* nella pratica delle virtù, conformemente al suo stato di sviluppo; la Scrittura ci suggerisce come ciò sia di fatto avvenuto (Lc. 2, 52; Mt. 3, 16). Non era possibile alla natura umana di racchiudere o esaurire in un solo atto (actus purus) la sua vita di virtù; essa aveva bisogno della successione e specialmente delle occasioni o circostanze esteriori per manifestarsi. Di qui è facile comprendere la condanna di Teodoro di Mopsuestia, il quale ammetteva un progresso dal peggio al meglio (a deterioribus paulatim recedentem et sic ex profectu operum melioratum; Denz. 224). Possiamo però ammettere che Gesù, pur con la *medesima* grazia, abbia esercitato talvolta atti di virtù più *nobili* come, p. es., all'inizio della sua vita pubblica, nel momento del battesimo, nella lotta contro l'incredulità, nei giorni della Passione e sulla Croce. Similmente sarebbe contrario a ogni psicologia religiosa pensare che questi atti di virtù non abbiano avuto importanza per la vita interiore del Signore; l'avevano anzi, e grande, come l'hanno gli atti di amore dei Beati del cielo. Cause eminenti hanno pure effetti eminenti, e lo spirito creato da ogni singolo atto di virtù deve trarre un proprio vantaggio, come l'esercizio delle virtù è congiunto in lui a pena e sforzo personale. Così Gesù Cristo poteva davvero dire: « Discite a me; exemplum dedi vobis ».

3. La grazia di Cristo come Capo del Corpo mistico (gratia capitis).

Cristo possiede la pienezza della grazia anzitutto come dote *personale.* Ma Egli è anche il Capo dell'umanità da redimere e redenta e, a questo titolo, la sua pienezza di grazia deve scorrere nei singoli uomini (Giov. 1, 14, 16). Per questo fatto, Cristo è divenuto il secondo Adamo (Rom. 5, 14) e acquista una particolare posizione di sovrano, di dominatore e di capo (Ef. 1, 20, 23; 4, 10; 5, 23; Col. 1, 18; 2, 10; I Cor. 11, 3). La grazia di Capo non è diversa dalla sua grazia personale; è piuttosto la medesima in quanto viene comunicata e partecipata agli uomini giustificati, i quali così vengono uniti sì intimamente a Cristo da formare con Lui una sola *persona mistica* (S. th. III, 48, 2 ad 1).

Cristo è dunque per noi la sorgente della grazia in quanto ce l'ha meritata e incessantemente la fa scorrere in noi, membra del suo mistico corpo (Trid. s. 6, c. 16; Denz. 809). Cfr. p. 493 di questo volume.

Per ben comprendere quanto abbiamo detto bisogna tener presenti i *tre* punti seguenti: 1) La conformità di Gesù Cristo con Dio; in essa sta la fonte di tutte le grazie. 2) La sua conformità con noi; per l'affinità con noi Egli è divenuto, possiamo dire, il principio univoco che in noi, sue membra, opera qualcosa di simile a Lui, facendo scorrere nella nostra anima le grazie racchiuse in Lui Capo. « Omne agens agit simile sibi. Quod est maxime tale in aliquo genere est causa ceterorum quae sunt illius generis ». Così il giusto è una viva immagine di Cristo. 3) Per produrre in noi questo effetto, ossia la santificazione Cristo-conforme, la divinità si serve della natura umana di Cristo come organo (causa instrumentalis o instrumentum coniunctum, come è la mano per il corpo), di cui i Sacramenti non sono che strumenti (instr. separatum seu extrinsecum, come lo scalpello per l'artista). S. Tomm., C. Gentes 4, 41.

Determinazione più precisa della grazia di Capo. Al riguardo, l'esposizione fatta dal carmelitano Filippo della Santa Trinità ci pare eccellente: « 1) Respondeo dicendum quod nec gratia *unionis* præcise et formaliter sumpta est ipsa gratia capitis in Christo; 2) Sic nec *gratia habitualis* etiam praecise sumpta est formaliter gratia capitis sive id, per quod Christus constituitur formaliter caput Ecclesiæ; 3) *Nec utraque simul;* 4) Sed gratia capitis formalissime sumpta est potestas a Deo data Christo Domino ad influendum vitam et motus spirituales in membra Ecclesiae; 5) Quae potestas non est aliquid reale physicum sed est quid *morale* proveniens ordinatione divina; 6) Ad quam Christus redditur idoneus adaequate ex gratia *unionis* et gratia *habituali,* sicut ad exercendos eius actus, unde utraque requiritur in Christo ut sit caput Ecclesiae; magis tamen principaliter gratia *unionis;* 7) Unde gratia capitis est propria solius Christi » (De Incarn. disp. 5, dub. 7, conclusio).

Gesù Cristo possiede nella grazia puramente *personale* di unione il potere e le prerogative necessarie per far scorrere in noi, dalla sua pienezza, la grazia santificante che ci ha meritata con la morte; e la fa scorrere in quanto Capo, di cui noi siamo diventati membra per la fede in Lui; la grazia passa in noi attraverso i Sacramenti che han la funzione di strumenti o di cause esterne. Così la pienezza della grazia di Cristo è la sorgente prossima della nostra santificazione, mentre la causa ultima è, s'intende, Dio la cui eterna volontà di amore è il fondamento di ogni grazia. S. Tommaso pensa che la grazia derivi in noi da Cristo Capo in forza di una efficacia o causalità fisica e non semplicemente morale: « Actiones ipsius (Christi) ex virtute Divinitatis fuerunt nobis salutiferae; utpote gratiam in nobis *causantes* et per *meritum* (efficacia morale) et per *efficaciam quamdam* (causalità fisica) ». S. th. III, 8, 1 ad 1. Cfr. De Verit. 29, 4 ss. « Interior... influxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo, cuius *humanitas* ex hoc, quod est divinitati coniuncta, habet *virtutem iustificandi* » (S. th. III, 8, 6).

In stretta connessione con la « gratia capitis » sta la « potestas excellentiae Christi » o « potestas auctoritatis », vale a dire il potere di istituire i Sacramenti. Occorre distinguerla dalla « potestas ministerii » che è il potere

di amministrarli (S. th. I, 43, 7 ad 6; III, 64, 3 e 4). Invece i « *ministri* Ecclesiæ » sono « quodammodo instrumenta illius influxus qui fit *a capite in membra* » (Suppl. 36, 3 ad 2).

Lettura. - *Triplice santificazione in Cristo.* Sintesi di Scheeben. « Noi distinguiamo dunque nell'umanità di Cristo un triplice mistero, una triplice elevazione al di sopra della natura sua, e della sua perfezione mediante la natura divina, una triplice *deificazione* e *santificazione,* di guisa però che il primo mistero è il fondamento degli altri due: Prima l'unione ipostatica con la Persona del Verbo, che divinizza quella natura umana come appartenente a Dio; poi la trasfigurazione e l'assimilazione di essa con Dio mediante la grazia e la gloria che la fanno partecipe delle qualità proprie della natura divina; finalmente il suo rapporto col Verbo in virtù del quale essa agisce come strumento della sua attività soprannaturale. Tutto ciò sorpassa infinitamente ogni nostro concetto sul contenuto della natura umana e, in modo generale, ogni naturale nostra possibilità di rappresentazione.

I tre misteri si possono raccogliere nel concetto di unzione per la quale nell'Uomo-Dio l'uomo diventa il *Cristo,* ossia l'unto del Signore. L'umanità così unta non è per noi un mistero; è una cosa d'ordine naturale; ma l'unzione diffusa sull'umanità di Cristo è un mistero infinitamente più grande dell'unzione di cui furono insigniti gli Angeli e i Santi, nella grazia dello Spirito Santo.

Infatti l'unzione di Cristo altro non è che la pienezza della Divinità del Verbo, unita sostanzialmente all'umanità e vivente in essa corporalmente, la quale col suo balsamo e con la sua forza vivificatrice la profuma e la penetra in modo da poter esercitare su altri la stessa forza vivificante e riempirli dei suoi profumi. Quando i Padri dicono che Cristo fu unto di Spirito Santo, vogliono dire che lo Spirito Santo, nel Verbo da cui procede, è disceso nell'umanità di Cristo e, come effusione o profumo dell'unguento che è il Verbo stesso, unge e aromatizza l'umanità del medesimo. Ma propriamente chi può essere riguardato come la fonte originaria dell'unzione di Cristo *è* soltanto Dio Padre, poichè Egli solo comunica al Figlio la dignità e la sua natura divina, per cui formalmente viene unta l'umanità assunta nella sua persona. Ebbene, come tale unzione riempie l'umanità della pienezza della Divinità così l'innalza pure alla più alta dignità che si possa immaginare e la mette sul trono proprio di Dio, dove essa, sostenuta da una Persona divina, diviene degna di adorazione come Dio stesso.

Ecco l'unzione divina che, scorrendo dalla sorgente prima della Divinità e immergendo la creatura in Dio, rende un uomo non solamente divinizzato, ma il vero Uomo-Dio. Quest'è il *mistero di Cristo per eccellenza,* che non è unto unicamente ad esercitare un ufficio per divina deputazione e neppure soltanto per effusione dello Spirito Santo nella sua grazia divinizzatrice, ma per l'unione personale col principio dello Spirito Santo. L'unzione divina, quindi, appartiene alla costituzione della di Lui essenza, e per questa unzione vien costituito come essere teandrico.

Per conseguenza, "Cristo" e "Uomo-Dio" significano una stessa e medesima cosa. Tutti e due questi nomi esprimono il mistero incomprensibile, sublime, nascosto nella Persona di Gesù, sebbene in forma diversa, cioè l'uno in senso figurato, l'altro in senso proprio. Il nome di *Gesù* caratterizza prima-

riamente la Persona secondo la funzione che essa deve esercitare sulla terra a beneficio degli uomini, non secondo la sua natura intrinseca e la sua costituzione; quest'ultima è designata solo indirettamente, in quanto la funzione di Salvatore presuppone la costituzione teandrica di chi l'esercita. L'essenza mistica della Persona viene espressa direttamente dal nome di "Cristo", il quale fa anche comprendere il significato e l'importanza della funzione che Cristo, come Gesù, è chiamato ad esercitare. È così che l'Apostolo parla del "Mysterium Christi" al quale egli fu iniziato, e delle "inestimabili ricchezze di Cristo", che egli annuncia ai popoli; ricchezze la cui inestimabile grandezza si trova nell'unzione meravigliosa di Cristo; e che sono effuse in Cristo insieme con la pienezza della Divinità; e da Lui si propagano a tutti quelli che, per l'unione con Cristo, divengono cristiani (Christi) e un sol Cristo con Lui » (Misteri del Cristianesimo, §. 51).

Idea per la predicazione. - « Il Verbo di Dio comunica all'umanità di Cristo, alla quale si unisce, la pienezza dello Spirito Santo, e ci presenta così, nella sua umanità la realizzazione di ogni forma di santità. Ora questo Spirito del Verbo che santifica l'umanità è anche lo Spirito che santifica l'anima del cristiano, di modo che ogni cristiano vive del medesimo spirito che vivifica l'anima di Gesù; non fa che uno con Gesù, diviene fratello suo, e viene costituito con Lui erede della gloria del Padre. Questa è la ragione profonda per cui i maestri della vita cristiana, e particolarmente gli autori del XVII secolo, come De Bérulle, Olier, Condren, ecc., amano presentare il dogma del Verbo incarnato come il fondamento della vita interiore ». *Labauche,* Leçons de théologie dogmatique, II, p. 231. - Un'ampia e brillante esposizione della spiritualità cristiana fondata sul mistero dell'Incarnazione si ha in *Bremond,* Histoire littéraire du sentiment religieux en France, vol. III: L'école française, pp. 698, Paris, 1935.

§ 96. - La perfetta scienza di Cristo.

Chi, con *Nestorio,* considera l'unione tra Dio e l'uomo in Cristo come solamente morale, ridurrà la scienza di Cristo-Uomo a un livello puramente umano. Chi invece, come *Apollinare* e *Ario,* gli nega l'anima umana, non potrà più attribuirgli una vera scienza umana. Il monofisismo, nella ramificazione che fa capo a Temistio, in piena contraddizione col suo principio afferma che Gesù non conosceva le cose dell'al di là (Agnoeti, Temistiani). L'*agnoetismo* fu condannato dal Papa Gregorio Magno (Denz. 248).

La condanna della teoria dell'ignoranza di Cristo ci offre un punto per delimitare la sua scienza *dal basso;* possiamo trovare un punto per delimitarla anche *dall'alto?* - Senza dubbio, in quanto abbiamo la certezza dogmatica che l'anima di Cristo non aveva l'*onniscienza* divina. La ragione è chiara: un attributo divino non è comunicabile, e una creatura non ne è suscettibile. Se, nel Medio Evo, alcuni Scolastici attribuirono a Cristo, in quanto uomo, l'onniscienza, lo hanno fatto misconoscendo le due semplicissime verità or ora ricordate. Come potrebbe un'anima umana fare un atto di conoscenza senza successione, come avviene in Dio? - *S. Tommaso* risponde: « Hic actus non po-

tuit esse animæ humanae Christi cum sit alterius naturae » (S. th. III, 9, 1 ad 2). Ugo di S. Vittore esagerava evidentemente dicendo: « Ex quo enim humanitati divinitas coniuncta est, ex ipsa divinitate humanitas accepit *per gratiam totum quod divinitatis habuit per naturam* » (Sacr. 2, 1, 6). Conseguentemente attribuisce al Signore anche l'*onniscienza.*

Tra questi due punti-limite, l'ignoranza completa delle cose dell'al di là e l'onniscienza completa, sono ancora pensabili molti altri gradi di conoscenza. La questione *positiva* che ora ci poniamo è di sapere a qual grado dobbiamo porre la conoscenza di Cristo-Uomo. Rispondiamo coi tre punti che seguono.

1. *Secondo alcuni Padri, secondo l'unanime opinione degli Scolastici e della maggioranza dei teologi posteriori, l'anima di Cristo aveva fin da principio, la beatificante visione di Dio (visio beatifica): essa vedeva immediatamente, come i Beati, l'essenza di Dio.*

S. Tommaso insegna che « Christus secundum quod homo a primo instanti suae conceptionis fuit verus et plenus comprehensor » (S. th. III, 7, 12. Cfr. § 21).

Tra le *ragioni* che si portano per provare la tesi, anche qui, sta sopra tutte quella dell'unione ipostatica; ma son ragioni *teologiche* e non prove di Rivelazione. A questo proposito *Pohle* scrive con ragione nella sua Dogmatik, II[6], 140: « Non si può parlare di una prova patristica stretta nè di una prova scritturale convincente ». Al contrario, la Scrittura, che deve essere interrogata in primo luogo, ci potrebbe fornire tutta una serie di testi che sembrano opposti a una conoscenza perfetta quale si ha dalla *piena* visione di Dio. Sono appunto quei testi che hanno determinato alcuni teologi, anche cattolici come Klee, Laurent, Scheel, Schanz, Rottmanner e altri moderni particolarmente esegeti, a rigettare l'opinione scolastica. * Si veda *Michel,* Science de Jésus-Christ, nel Dict. de théol. cath. t. XIV, coll. 1660 ss. *

Nessuno meglio di *Schell* ha saputo raccogliere e mettere in rilievo i testi biblici e i motivi teologici che si oppongono alla dottrina scolastica. Indubbiamente la sua documentazione impressiona un lettore obiettivo, tuttavia egli stesso, venendo poi alle precisazioni *positive,* è forzato a ritrattare quasi tutto quel che prima aveva detto. Segno che il problema è assai difficile e che non è sufficiente, per risolverlo, appellarsi ai testi negativi della Scrittura che attribuiscono o sembrano attribuire a Cristo una *ignoranza relativa, il bisogno di interrogare, esitazioni o inesattezze.* Le obiezioni e gli argomenti contrari si infrangono tutti contro la realtà dell'unione ipostatica, e, quando si rifletta seriamente a questo fatto, non si può non ritenere con Pohle che la visione beatifica di Cristo è « di per sè evidente », anche se *storicamente* non è confermata. È inconcepibile, infatti, che Cristo Uomo non abbia avuto l'intima coscienza dell'unione ipostatica, che l'anima di Cristo non sia stata immersa, *per quanto è possibile a creatura,* negli abissi della conoscenza di Dio. Le *dichiarazioni* di Cristo circa se stesso, riportate dal quarto Vangelo, concordano pienamente. In S. Giovanni Egli « si prevale » della sua conoscenza di Dio e della chiara coscienza della sua relazione filiale col Padre (Giov. 3, 12 ss.; 5, 19, 30, 37; 7, 29; 8, 55). Anche nei Sinottici almeno una volta si esprime chiaramente (Mt. 11, 27). È insomma la conoscenza immediata di Dio che ordinaria-

mente fa parlare e agire il Signore. Quando sembra che parli e agisca solo per scienza umana, vi sono motivi facilmente intuibili o nascosti; d'ordinario v'è il motivo di un accomodamento esteriore. Questo motivo una volta venne segnalato da Gesù medesimo (Giov. 11, 42).

Una ragione speculativa. L'unione ipostatica è la grazia più elevata che si possa pensare, *la più elevata assolutamente;* non è quindi capace di complemento o perfezionamento. È assai più elevata della *visione di Dio;* quest'ultima non può essere considerata che una conseguenza, un effetto di quella e non causa o elemento che la completi. All'unione ipostatica è legato tutto il complesso della pienezza di grazia e quindi anche la visione beatifica. L'unico *ostacolo* potrebbe essere il fatto che l'anima è una *creatura;* ma tale grazia è conciliabile con la creatura; anche l'anima ha disposizioni e attitudine per la grazia della visione, di modo che solo in essa trova il suo definitivo riposo e il suo eterno equilibrio. Le anime dei Beati son di fatto anime umane, e non sono trasformate ma solo accidentalmente fortificate dal lume di gloria.

2. *L'anima di Cristo, secondo il consenso degli Scolastici, possedeva anche la scienza infusa, vale a dire una conoscenza datale da Dio, in virtù della quale conosceva tutte le cose fuori di Dio in se stesse, nella loro essenza.*

Gli Scolastici attribuivano questa scienza anche agli Angeli e al primo uomo nello stato paradisiaco; non potevano quindi escluderla dall'anima di Cristo. Anche qui possiamo in certo modo richiamarci all'unione ipostatica e, argomentando, affermare che il *Signore* delle creature non poteva essere privo di una perfezione posseduta dagli Angeli sue creature; il Padrone non può essere da meno dei suoi servi.

Provare che Cristo aveva *bisogno* di questa conoscenza infusa non è cosa facile. L'anima di Cristo conosce già tutto in Dio per visione intuitiva; e poi è più perfetto vedere qualcosa in Dio che non in idee infuse. Non si potrebbe dire che l'assenza di una perfezione sia una imperfezione quando l'assenza è compensata da più alta perfezione. Del resto, data questa ipotesi dovremmo ammettere che anche la conoscenza di Dio è imperfetta, dato che non è simile nè a quella degli Angeli, nè a quella degli uomini. - Si risponde che i due modi di conoscenza non sono distinti per il *contenuto,* ma per il *principio* e la *forma.* Il solo principio è anche qui, in ultima analisi, la misteriosa causalità divina; quanto alla forma la questione è proprio quella di sapere se essa non venga eliminata dalla visione intuitiva di Dio. Dobbiamo riconoscere che siamo meno capaci di provare il bisogno di questa conoscenza che la sua verosimiglianza.

3. *Gesù Cristo possedeva anche una conoscenza acquisita (scientia acquisita), vale a dire cognizioni che derivano dall'attività dei sensi e dell'intelligenza come in tutti gli altri uomini.*

La *prova* di questa *conoscenza sperimentale* emerge semplicemente dalla realtà della natura umana del Signore. Finora non fu mai negata e chi ardisse negarla ridurrebbe la vita terrena di Cristo ad

una pura parvenza. La *Scrittura* attesta chiaramente questa conoscenza sia parlando di un aumento di scienza in Cristo (Lc. 2, 52), sia quando dice che Egli ha *imparato* o *sperimentato* esercitando l'obbedienza (Ebr. 5, 8).

È ancora più difficile conciliare questo genere di conoscenza con la visione intuitiva di Dio. Se l'anima del Signore vede già tutto in Dio o nelle idee infuse, sembra che non sia più possibile una conoscenza che viene « acquistata » e nella quale « si progredisce ». Si può pensare però che Cristo avesse solo una cognizione *teorica* del contenuto della propria esperienza naturale; in questo caso Egli può ancora acquistare una conoscenza *pratica* mediante la *percezione sensibile*, che è essenzialmente diversa dalla conoscenza intellettuale. La conoscenza sensibile era qualcosa di completamente nuovo e acquisito. Anche noi conosciamo molte cose con assoluta certezza senza però averne prima fatto l'esperienza, come è per le malattie e per la nostra morte. Tuttavia è solo nel momento della morte che conosceremo completamente ciò che essa è. Lo stesso può dirsi della conoscenza teorica e pratica di Gesù Cristo. È poi evidente che in cotesto genere di cognizioni sperimentalmente acquisite si attua un *progresso* come avviene negli altri uomini (Lc. 2, 52).

Non è tuttavia possibile conciliare un *progresso* spirituale interiore con la summenzionata dottrina della scienza di Cristo. I testi che parlano di aumento di scienza vengono interpretati nel senso di una progressiva manifestazione esterna di ciò che Cristo già possedeva interiormente. Effettivamente non possiamo fissare l'origine della scienza di Cristo che al momento della sua concezione o unione ipostatica. A dodici anni Egli si pronuncia sulla propria particolare relazione filiale col Padre (Lc. 2, 49-50); nel battesimo poi questa relazione viene esteriormente manifestata davanti al Precursore e davanti a Cristo stesso.

Se il Signore possedeva la scienza *divina* o di visione, insieme alla *angelica* e alla *umana*, non è possibile attribuirgli il puro e semplice *stato di via;* piuttosto dobbiamo dire che Egli era, in modo tutto misterioso, pellegrino (viatore) e beato (comprensore); che era in via verso la beatitudine (in statu viæ) e al termine di questa via (in statu termini).

Nasce qui una grave *difficoltà*. Come è possibile conciliare lo stato di beatitudine, proprio della visione beatifica, con le sofferenze e i dolori della Passione? I teologi scolastici rispondono distinguendo l'anima superiore (ratio superior) dall'anima sensitiva (ratio inferior); mentre la prima (anima intellectiva) godeva la visione beatifica, la seconda sperimentava i dolori e le sofferenze delle quali fu piena la vita del Signore. Tale una grande montagna la cui cima baciata dal sole si perde nell'azzurro del cielo e le cui regioni più basse sono sconvolte dalla tormenta. Una difficoltà analoga è quella di conciliare la visione beatifica con la *capacità di meritare* dell'anima di Cristo. In ogni caso la realtà della sofferenza di Gesù e la sua capacità di meritare sono due dogmi fondamentali che nessuna spiegazione delle difficoltà summenzionate deve pregiudicare. Cristo ha veramente *sofferto* e pertanto ha *meritato* la nostra redenzione e la propria esaltazione. In questo punto la testimonianza della Scrittura è limpidissima.

Conclusione. - Riassumendo quanto abbiamo detto, possiamo determinare la scienza di Gesù Cristo così: Cristo aveva la visione divina fin dal primo

istante della sua esistenza umana, e in Dio, che Egli contemplava chiaramente e immediatamente con l'occhio dello spirito, vedeva tutte le cose esteriori a Dio nella *misura in cui tale conoscenza gli era necessaria o utile per l'esercizio della sua vocazione messianica.* Attribuirgli qualche ignoranza o qualche errore in questo campo è andar contro il testo chiaro della Scrittura la quale ovunque attesta che Cristo è il Maestro infallibile di verità, anzi la verità stessa. Si veda il decreto « Lamentabili », Prop. 34, 35 (Denz. 2034, 2035).

Evidentemente, cotesta conoscenza era una conoscenza *abituale* e non una conoscenza continuamente *in atto,* poichè l'anima di Cristo, come quella di tutti gli altri uomini, aveva bisogno della successione del tempo per pensare. Così non è necessaria, e non può essere provata dalla Scrittura, l'affermazione che l'anima di Gesù Cristo ebbe la scienza di tutte le cose create, dall'inizio della creazione sino alla fine del mondo anche nelle minime particolarità e negli avvenimenti più insignificanti. Non si avrebbe poi nessun fondamento quando gli si volesse attribuire la conoscenza di tutto l'essere possibile, dato che ciò è proprio della scienza *comprensiva* di Dio. Dio solo conosce se stesso in forma comprensiva: Egli solo è onnisciente. Il Cristo *Uomo* non può dirsi onnisciente che per comunicazione degli idiomi. D'altra parte, dobbiamo escludere da Cristo *ogni ignoranza e ogni errore,* almeno nella sfera di ciò che appartiene al suo ufficio di Messia redentore.

Obiezioni. - I *Razionalisti* contemporanei tentano, con una certa compiacenza, di imputare a Cristo errori e contraddizioni. Si attaccano a una serie di passi evangelici che attribuiscono al Signore una certa ignoranza; similmente alle parole con le quali il Signore *esprime meraviglia* o chiede informazioni, vale a dire tradisce la sua incertezza personale; ma soprattutto, alle *dichiarazioni escatologiche* concernenti la fine del mondo, che Egli avrebbe erroneamente annunciata come prossima.

Rispondiamo cominciando dall'ultima obiezione: 1) La dottrina morale di Gesù è completamente priva di elementi escatologici ed è puramente e semplicemente adattata a tutti i tempi. 2) Il comando che Egli dà di predicare il Vangelo nell'universo intiero (Mt. 26, 13; 28, 19 ss.; Mc. 14, 9; 16, 15; Lc. 24, 47; Atti 1, 8 ecc.) è in contraddizione con la prossima fine del mondo; così pure le parabole del lievito e del grano di senape (Lc. 13, 18-21), della zizzania (Mt. 13, 24-30), dei talenti (Mt. 25, 14-19; Lc. 19, 11-28), dello sposo che ritarda (Mt. 25, 5, ss.), dei cattivi vignaiuoli (Mt. 21, 33-43), del festino di nozze (Mt. 21, 1-14). 3). Se Gesù dice chiaramente che non conosce il giorno del giudizio (Mc. 13, 32), come può dichiararlo imminente? Bisogna pertanto risolvere la difficoltà tenendo conto di questi testi e però la nostra spiegazione è fondata sull'esegesi.

Mt. 24, 29 dice che « subito dopo » (εὐθέως) la caduta di Gerusalemme avverrà la fine del mondo. Si può interpretare « subito » in sè, senza rapporto col tempo, oppure come una parola detta « nella prospettiva del profeta » dal punto di vista di Dio, o anche facendo notare che in Matteo, come in Marco e Luca, il testo nel suo complesso (Mt. 24, 15-30), con il v. 23 ammette una *separazione* tra il giudizio temporale e il giudizio ultimo. Mt. 24, 34, ove dice che « questa generazione non passerà prima che tutte queste cose siano avvenute », non va riferito ai contemporanei di Gesù, ma agli Ebrei in generale, oppure, quando si riferisca ai contemporanei, va inteso della rovina di Gerusalemme.

Circa il ritorno prossimo del Signore, sovente annunciato nei discorsi della parusia (Mt. 24; Mc. 13; Lc. 21) o in brevi dichiarazioni (Mt. 16, 28; Mc. 8, 39; Lc. 9, 27; Mt. 26, 64; Mc. 14, 62; Lc. 22, 69 e Mt. 10, 23) la parola « venire » (ἔρχεσθαι) può intendersi, in conformità all'uso del linguaggio biblico, nel senso *figurato* di una attività, come ricompensa, punizione, giudizio. Così queste parole si riferiscono alle grandi azioni che Cristo, a partire dalla Risurrezione, compirà sino alla fine del mondo (ritorno spirituale). Ecco perchè S. Matteo (28, 20) termina precisamente il suo Vangelo con la *parola* d'addio nella quale il Cristo annuncia che *resterà* con noi in modo permanente: « Ecco Io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo ».

Non dobbiamo tuttavia negare che occorre superare difficoltà esegetiche reali; ma ve n'è dappertutto. Non si creda con ciò che il metodo dei Razionalisti liberali, tagliando il nodo, ci dia una soluzione luminosa. L'ignoranza che sostengono è inconciliabile con la coscienza che Cristo ha della sua scienza. Tale coscienza è affermata non solo in S. Giovanni, ma anche nei Sinottici. Un'ignoranza religiosa del Signore, o anche un errore diretto, toglierebbe ogni base alla sua dottrina e a tutto il cristianesimo.

I *Padri* tutti hanno affermato l'alta sapienza del Signore; essi non sono consapevoli della sua ignoranza o fallibilità, benchè trattino di passaggio e senza esposizione teorica il problema presentato dai Vangeli. La questione viene trattata teoricamente solo a partire dalla Scolastica. Si veda *Schulte,* Die Entwicklung der Lehre von menschlichen Wissen Christi, (1914); *Billot,* La Parousie, (1920).

Gesù stesso non si è attribuito una scienza limitata? Non ha manifestato tante volte la sua ignoranza, ponendo *questioni* (Mc. 5, 9, 30; 6, 38; 9, 20; Giov. 11, 34) ed esprimendo *meraviglia* (Mt. 8, 10; Lc. 7, 9), e specialmente non ha detto di ignorare il giorno del giudizio universale, attribuendone la conoscenza al Padre solo? (Mc. 13, 32; Mt. 24, 36). Ora il porre questioni può essere un mezzo per istruire gli altri; Dio stesso interrogò Adamo: « Ove sei? » e non certo per ignoranza. La meraviglia può benissimo conciliarsi con la scienza sperimentale, e se, come pensa Gutberlet (Der Gottmensch, p. 94) è inconciliabile con la scienza soprannaturale, si può intendere come un adattamento alle circostanze esteriori oppure, con S. Agostino e S. Tommaso, come una istruzione per noi (S. th. III, 15, 8). L'ignoranza del giorno del giudizio finale viene spiegata dai Padri e dai teologi scolastici come una ignoranza economica, ossia Cristo non conosceva quel giorno come verità da rivelare. Dio per sapienti ragioni non volle fare al mondo questa rivelazione. Di qui la continua esortazione escatologica sulla bocca di Gesù Cristo di vegliare e tenersi pronti (Mt. 24, 42; 25, 13; Mc. 12, 35; Lc. 21, 36).

§ 97. - La perfetta potenza di Cristo.

I teologi si domandano entro quali limiti l'umanità di Gesù Cristo abbia partecipato della potenza divina, e rispondono che un certo splendore di potenza era necessario per la sua dignità *regale,* come una profonda scienza era necessaria per il suo ufficio *profetico* e una eminente santità per il suo compito *sacerdotale.* Non parliamo qui della potenza naturale dell'umanità di Cristo; si tratta unicamente di quella potenza *soprannaturale* che la sua umanità ebbe in conseguen-

za dell'unione ipostatica. Ed ecco la tesi che è teologicamente giustificata:

La potenza dell'umanità di Cristo non è certo illimitata (onnipotenza), ma si estende a tutte le azioni soprannaturali nell'ordine fisico (miracoli) e nell'ordine morale (remissione dei peccati, santificazione) che servono al fine della Redenzione.

Questa potenza risiede nell'*anima* e mediante l'anima anche nel *corpo*. La Scrittura parla spesso ed espressamente di una partecipazione dell'umanità di Cristo alle azioni miracolose, come di una effusione della potenza del Signore sui malati (Lc. 4, 38 ss.; 6, 18 ss.; 8, 43-46; Mc. 7, 33; 8, 23), come anche dell'esercizio autonomo del potere di rimettere i peccati (Lc. 5, 24; 7, 48). La causa vera e principale di questi effetti soprannaturali è il Logos, ma la natura umana gli serve da strumento. Per questo i teologi dicono che la santa umanità di Cristo è il grande *sacramento* vivo e personale del Nuovo Testamento col quale Dio compie la rigenerazione soprannaturale dell'umanità. I sette Sacramenti della Chiesa sono pertanto la continuazione dell'azione dell'Uomo-Dio; con essi, quali « instrumenta separata », Egli compie, sino alla fine del mondo, la sua opera di perdono e di grazia negli uomini bisognosi di redenzione. L'Eucaristia nell'ambito dei Sacramenti occupa un posto eminentissimo, poichè non è che lo stesso Uomo-Dio vivente e operante sotto una nuova forma di esistenza.

I *Padri* ritornano assai spesso sulla *duplice potenza* dell'umanità di Cristo. Spiegando i testi biblici summenzionati, sovente prendono in esame la potenza manifestata nella risurrezione dei morti e nella guarigione dei malati. Secondo *Atanasio* « la carne serviva pure all'opera della divinità (risurrezione dei morti, guarigione dei malati ecc.); queste opere erano compiute in essa poichè era il corpo di Dio » (ὅτι ἐν αὐτῇ [σαρκί] ἐγένετο, Θεοῦ γὰρ ἦν σῶμα, C. Arian. Orat. 3, 31). Nessuno più di *S. Cirillo d'Aless.* parla della forza *santificatrice* che risiede nell'umanità di Cristo: « Cristo che è presente in noi (mediante l'Eucaristia) placa la legge della carne che è nelle nostre membra, ravviva il santo timore di Dio, spegne le passioni; non tenendo conto dei nostri peccati ci guarisce come malati, ripara ciò che è guasto, rialza ciò che è caduto, come buon pastore che dà anche la sua vita per le sue pecore » (In Jo. Ev. 4, 2, Migne 73, 585). « Se per il solo contatto della carne sacra ciò che è morto ritorna alla vita, perchè non riceveremo noi, in questa santa Eulogia che dà la vita, un più abbondante godimento, se ce ne nutriremo? Poichè essa cambierà completamente nel bene che le è proprio, ossia nell'immortalità, coloro che vi parteciperanno » (ibid., Migne 73, 580).

La *Scolastica* cercò di determinare più da vicino il *modo* della misteriosa unione della potenza divina e dell'azione umana in Cristo. *Scoto* e la sua scuola, richiamandosi a S. Atanasio, a S. Leone Magno e a S. Giovanni Damasceno, presentano quest'unione, in conformità del loro sistema teologico, come un'unione *morale*, secondo la quale vi è tra l'onnipotenza divina e l'azione umana un parallelismo, per cui l'azione umana viene determinata all'esercizio dall'onnipotenza divina, la quale *sola* compie le opere soprannaturali. Secondo *S. Tommaso* e la sua scuola, anch'essa in conformità del proprio sistema teologico, Dio comunica la sua potenza come potenza *creata* all'umanità di Cristo e ne dirige l'azione come quella di uno strumento, e produce così

l'opera soprannaturale. L'*attitudine* o capacità a ricevere questa potenza si trova nell'umanità di Cristo in forza di quella potenza obbedienziale propria di tutte le creature. Quest'ultima teoria è più concorde con l'insegnamento della Scrittura e dei Padri che non la prima. Cfr. S. th. III, 13, 1-4.

Doveva *chiedere* Gesù il potere dei miracoli? - I miracoli non possono esser fatti se non da Dio autore della natura; dunque non dalla natura umana di Cristo. Però il Logos si era unito ad essa in modo *permanente* per compiervi le opere della Redenzione, nelle quali rientrano pure i miracoli. Il Logos volle comunicare in forma partecipativa, come potenza creata, alla sua natura umana il potere di fare miracoli. Questo potere è di certo fondato nel Logos, ma viene partecipato alla natura umana la quale, come « instrumentum coniunctum », applica l'onnipotenza all'oggetto da trasformare miracolosamente, per esempio un malato da guarire, un morto da resuscitare. La potenza di far miracoli Cristo non doveva chiederla, anzi non lo poteva neppure, perchè sarebbe stato come mettere in dubbio la sua unione ipostatica. Possiamo paragonare il potere di far miracoli al potere sacramentale del sacerdote di consacrare, di assolvere, potere che è contenuto nell'ordinazione stessa (carattere indelebile) in modo permanente, inalienabile, e senza possibilità di accrescimento. Di qui si spiegano la calma, la sicurezza sorprendente, la grande semplicità e la brevità con le quali Gesù compì i suoi miracoli: d'ordinario si tratta di una semplice parola indicativa o imperativa. Nè si trova nei Vangeli alcuna preghiera per ottenere il potere di far miracoli. In Giov. 11, 41-42, e altrove, vi è preghiera di rendimento di grazie non di domanda. E non è solo una « parvenza di preghiera », ma una preghiera sentita e sgorgante dal fondo dell'anima, poichè si può anche ringraziare per una cosa che si possiede già nella propria natura. In definitiva tutto veniva da Dio anche per Gesù Cristo. Per di più Egli aveva il dovere di ammaestrarci e di darci il buon esempio. Anche i Padri spiegano così la preghiera di Cristo al momento dei miracoli. Al contrario, Cristo poteva *chiedere* realmente effetti morali attuali o futuri prodotti da Dio nella creatura *libera;* la ragione sta nel fatto che tali effetti sono prodotti puramente e semplicemente dall'onnipotenza di Dio.

Gesù sentiva che il potere di fare miracoli aveva per fine di sostenere l'opera redentrice; e quando non doveva servire a questo scopo « Egli non poteva fare miracoli » (Mc. 6, 5). Perciò non usava del suo potere per fini personali e non volle pregare il Padre di mandargli gli Angeli per proteggerlo contro le sofferenze e la morte (Mt. 26, 53). Siccome la fede è il fine dei miracoli (Giov. 11, 40; cfr. 4, 48, 50), Egli si rifiuta di compiere i segni di ostentazione richiesti dal diavolo (Mt. 4, 1-11).

Concludendo, possiamo quindi affermare che l'Incarnazione, considerata dinamicamente, è l'elevazione di una natura umana fino a renderla capace di compiere tutta l'opera della Redenzione e della Santificazione. L'anima e il corpo di Cristo, mediante la loro unione alla seconda Persona della Trinità, hanno acquistato una mirabile attitudine a essere nelle mani di Dio lo strumento vivo di ogni meraviglia spirituale, cioè della restaurazione soprannaturale dell'umanità.

PARTE SECONDA

L'OPERA DEL REDENTORE O SOTERIOLOGIA

Idea generale

1. Definizioni della Chiesa. - Le definizioni ufficiali della Chiesa sono assai più ricche riguardo alla *Persona* del Redentore che riguardo alla sua opera; gli stessi simboli della Fede sono su questo punto brevi e frammentari. Quello *degli Apostoli* parla della morte e della Passione, ma tralascia di indicarne lo scopo. Il *Niceno-Costantinopolitano* dice brevemente: « Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis ». Quello di *S. Atanasio* dice in maniera generale: « Qui passus est pro salute nostra ». L'*Efesino:* « Obtulit semetipsum pro nobis » (Denz. 122). Il Concilio di Trento dichiara, di passaggio, a proposito della giustificazione: « Qui cum essemus inimici, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis, nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit » (Denz. 799); e nella dottrina del Sacrificio della Messa: « Dominus noster, et si semel seipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat ut aeternam illic redemptionem operaretur (reliquit sacrificium eucharisticum), quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur » (Denz. 938). Il Papa Clemente VI dichiarò la sovrabbondanza della Passione redentrice (Denz. 550-552); Alessandro VIII la sua universalità (Denz. 1294 ss.); Pio X qualificò erronea la proposizione modernistica: « Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica sed tantum paulina » (Denz. 2038).

* Nello schema *De Fide Catholica* del Concilio Vaticano la dottrina della Chiesa sulla Redenzione veniva esposta nella forma seguente: « Sic autem Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum victimam daret... Qui per Spiritum Sanctum semetipsum offerens immaculatum Deo, per proprium sanguinem semel introivit in sancta, æterna redemptione inventa. Quemadmodum enim in primo Adam, qui est forma futuri, tamquam in suo capite, genus humanum cecidit, item in novissimo Adam, hoc est in Christo Iesu, tamquam altero suo capite, Deo reconciliatum est. Vere enim mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, unus moriens pro omnibus, divinae iustitiae pro nobis satisfecit, et, deleto chirografo, quod erat contrarium nobis, expolians principatus et potestates. de vetusta nos servitute, in filiorum libertatem vindicavit. Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Iesum Christum.

Hæc vera vis *satisfaciendi* pro peccatis omnium et *merendi* nobis iustificationis gratiam et hæreditatem passioni Redemptoris inerat, propterea quod

humani eius actus valorem habebant secundum dignitatem Personae divinae, per assumptam naturam operantis. Redempti igitur non corruptibilibus auro et argento sed pretioso Sanguine quasi Agni immaculati et incontaminati, animas nostras castificemus in obœdientia caritatis et in fide viventis Filii Dei, qui dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis, expectemus beatam spem et adventum gloriæ magni Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi » (Mansi 53, 290-291). Altre citazioni del Vaticano in *Cordovani,* Il Salvatore, 1946, pp. 254-256. Sull'argomento delle definizioni della Chiesa, *Rivière,* Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1915-1921. *

2. Nozione. - Col termine Redenzione (ἀπολύτρωσις, redemptio) intendiamo tutto ciò che Cristo Uomo-Dio ha fatto per noi (aspetto oggettivo), onde farci passare dallo stato di peccato e di ingiustizia allo stato di giustizia e di santità dei figli di Dio (aspetto soggettivo).

Gli Apostoli concepiscono la Redenzione in *senso completo,* integrale e connettono l'atto oggettivo di Cristo col suo effetto soggettivo in noi nel perdono e nella santificazione. S. Paolo: « Qui *eripuit* nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum Filii dilectionis suae, in quo habemus Redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum » (Col. 1, 13 ss.). S. Giovanni, I Lett. 3, 14: « Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam ». La Redenzione è quindi il « trasferimento » dell'umanità dallo stato di morte spirituale allo stato di vita. Più innanzi esporremo le diverse teorie della Redenzione.

Gesù stesso chiama la Redenzione un'*opera* (ἔργον) che Egli deve compiere sulla terra per ordine del Padre (Giov. 4, 34). Tanto i Vangeli quanto gli Apostoli intendono la Redenzione in senso strettamente *religioso* e *morale,* come la liberazione dal peccato e dal debito del peccato. L'Antico Testamento, che insiste assai sulla vita terrena, presenta dapprima una concezione terrestre e politica della Redenzione: Jahvé ha liberato Israele dalla servitù di Egitto (Es. 20, 2 ecc.). Questa idea permane a lungo e assai marcata nei Profeti e nei Salmi; tuttavia in essi riscontriamo già vigorosi tratti di una redenzione *morale.* Gesù Cristo apporta una trasformazione o almeno un approfondimento spirituale della dottrina della Redenzione: « Venite *ad me omnes* qui laboratis et onerati estis et *ego* reficiam vos. Tollite iugum meum super vos et discite *a me* quia mitis sum et humilis corde et *invenietis requiem* animabus vestris » (Mt. 11, 28 ss.).

Con *Eusebio* (Demonstr. evang. 4, 15, ecc.), possiamo vedere l'opera redentrice di Cristo sotto il punto di vista del suo triplice ufficio di Dottore, di Pastore, di Sacerdote; idea questa che, del resto, sta alla base della Lettera agli Ebrei. Il Dottore si rivolge esteriormente all'*intelligenza* deviata e la riporta alla luce; il Pastore alla volontà smarrita e la guida alla salvezza; il Sacerdote a Dio e lo placa e così ci redime obiettivamente cambiando le nostre relazioni con Lui. Oltre questa azione esteriore, il Redentore con la grazia sostiene interiormente la nostra intelligenza e la nostra volontà. Tutta l'azione redentrice di Cristo si manifesta pertanto in queste sue tre funzioni. Si noti però che la funzione di Dottore viene esercitata specialmente nella sua *vita terrena,* quella di Sacerdote nella *Passione,* quella di Pastore o di Re nella *vita gloriosa.* Con le funzioni di Dottore e di Pastore Cristo agisce *diretta-*

mente e *soggettivamente* su di noi per la nostra redenzione; con la funzione di Sacerdote agisce *indirettamente* e *oggettivamente*.

I *Padri*, secondo la propria tendenza spirituale e in conformità ai bisogni del loro tempo, hanno accentuato ora l'insegnamento, i precetti e l'esempio, ora la riconciliazione con Dio. Nessuno ha mai concepito la Redenzione in una forma completamente esclusiva; in ultima analisi hanno sempre pensato alla liberazione dal peccato e dalla morte spirituale e all'unione con Dio. Abbiamo già detto (§ 81) che l'idea di redenzione era molto diffusa nel mondo antico, benchè non possa essere identificata con l'idea cristiana che, *in sè*, è un mistero e poggia su una serie di misteri. Il mistero della Redenzione consiste, secondo S. Paolo, nell'« instaurare omnia in Christo quae in coelis et quae in terra sunt ».

L'arte cristiana ha rappresentato ben presto il Signore nella sua triplice funzione: 1) Come Dottore, assiso su di un sigma semicircolare, con in mano il « volume », in mezzo agli Apostoli, o a S. Pietro e S. Paolo che li rappresentano; 2) Come Pastore con la pecora sulle spalle; 3) Infine come Crocifisso. *Calvino* (Inst. 2, 15, 1) vuole che il triplice ufficio di Cristo non sia stato insegnato « in papatu » che « frigide et sine fructu » prima che venisse lui, il riformatore. Ma avrebbe già potuto leggere in S. Tommaso: « Quantum ad alios pertinet, alius est *legislator*, et alius *sacerdos* et alius *rex*, sed hæc omnia concurrunt in Christo tamquam in fonte omnium gratiarum » (S. th. III, 22, 1 ad 2).

3. Dottrina neo-protestantica della Redenzione. - La dottrina della Redenzione nel neo-protestantesimo è assai mal ridotta. Mentre i vecchi Protestanti accettavano ancora la « rappresentazione » di Cristo nel senso di una « satispassio » e non di una « satisfactio », come vedremo più innanzi, *Schleiermacher* afferma questa tesi: « Chi ha trovato l'infinito... *non ha più bisogno di mediatori* ». E l'infinito si trova « nel momento ineffabile in cui l'anima santa entra in contatto con l'universo », quando « si fonde con l'universo ». Schleiermacher è il padre del neo-protestantesimo. Cfr. *Brunner*, Die Mistyk und das Wort (1924). Secondo questo soggettivismo il Cristo è completamente superfluo poichè la sola religione del presente ha importanza decisiva. « Il neo-protestantesimo si oppone a ogni pretesa di fare di un elemento storico, sia del passato, sia del futuro, un oggetto di *fede* ». Ciò sopprime il valore soteriologico di tutti i fatti salutari del cristianesimo: Incarnazione, Morte, Risurrezione di Gesù. Noi ci chiediamo: che cosa rimane ancora del simbolo apostolico?

* « Dopo Schleiermacher in Germania, Erskine e Coleridge in Inghilterra, il pensiero protestante si chiuse sempre più nell'ambito dell'esperienza religiosa. Conseguentemente la soteriologia dogmatica tradizionale viene trasformata in una psicologia ove il soggettivismo si sviluppa a suo agio, tanto più che la Scrittura cessa di essere un'autorità per ridursi a una testimonianza della fede dei suoi autori, e la storia di questo dogma non è più che un mezzo per far toccare con mano la sua relatività ». *Rivière*, Dict. de théol. cath. t. XIII, col. 1955. Si veda dello stesso *Rivière*, Le dogme de la Rédemption, 1931, pp. 458-497: Évolution du liberalisme. Attualmente in seno al protestantesimo si nota una vivace reazione contro il soggettivismo di Schleiermacher. Si veda ad es. *G. Aulén*, Christus Victor. La notion chrétienne de rédemption, Aubier, Paris 1949; *O. Cullmann*, Christ et le temps, Delachaux, Neuchatel 1947.

4. Dottrina dei Greco-russi. - « I Greco-russi nei loro recenti manuali di teologia riducono tutto ciò che concerne Gesù Cristo Salvatore alla sua triplice funzione di profeta, di sacerdote, di re. Questa divisione fu mutuata dai Latini sia cattolici sia protestanti e gli stessi orientali ammettono la dipendenza, anche se alcuni mal la sopportano. Parlando di Cristo profeta trattano della sua dottrina e della legge; a Cristo sacerdote riferiscono la soddisfazione vicaria che Egli offerse a Dio Padre per la salvezza di tutto il mondo non solo con la morte in croce, che è un vero sacrificio, ma anche durante tutta la sua vita, che fu esempio di ogni virtù. Alla funzione di re connettono i miracoli di Cristo, la sua discesa agli inferi, la risurrezione, l'ascensione e il sedere alla destra del Padre. La loro dottrina concorda quasi sempre con quella cattolica benchè alcuni punti siano un po' coloriti di luteranesimo, a motivo dell'influenza dei discepoli di Stefano Procopovitch.

Recentemente alcuni teologi cominciarono a polemizzare con i cattolici sulla nozione di redenzione e di soddisfazione vicaria. C'è chi rimprovera ai cattolici di detrarre qualcosa alla perfetta redenzione di Cristo e di adulterarne il vero concetto, tanto con la dottrina del tesoro dei meriti, ossia delle sovrabbondanti soddisfazioni della Madonna o dei Santi, come con la dottrina della pena temporale vendicativa da scontarsi dal peccatore anche dopo l'assoluzione sacerdotale. Altri, invece, rimproverano ai cattolici di considerare l'opera della Redenzione sotto l'aspetto puramente *giuridico* e *obiettivo,* trascurando l'aspetto soggettivo o presentandolo falsato. Tra coloro che così parlano taluno è già assai lontano dalla vera e ortodossa dottrina della Redenzione e assai vicino all'opinione dei Sociniani e dei Protestanti liberali ». *Jugie,* Theol. dogm. Christ. orientalium, 1933, II, pp. 687-688. *

CAPITOLO PRIMO

Il magistero di Gesù Cristo

§ 98. - La realtà del magistero di Cristo.

Gesù Cristo è l'unico Profeta e assoluto Maestro delle genti promesso nell'Antico Testamento. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - Benchè la tesi non sia definita, è tuttavia chiaramente contenuta nell'Antico e nel Nuovo Testamento e limpidamente trasmessa dalla Tradizione. Il Concilio Vaticano segnala il carattere speciale della profezia (Denz. 1790; cfr. Cath. Rom. Proemium, n. 3). — La vocazione di Gesù a maestro e dottore assoluto delle genti costituisce la condizione previa e fondamentale del magistero ecclesiastico, che con quella o sussiste o cade. Ecco perchè il *razionalismo* attacca violentemente il magistero di Cristo: è il mezzo più efficace di combattere la Chiesa. La tesi pone l'accento sul carattere di « assolutezza » di questo magistero. Quando si consideri il Signore solo come un maestro tra gli altri maestri, anche se il più eccelso fino a oggi,

ma non come il maestro per eccellenza, l'unico e il supremo, dopo il quale e al di sopra del quale più nessun altro sorgerà, si travisa la sua persona e la sua opera.

Prova. - Le profezie caratterizzano il futuro Messia come maestro di verità e di giustizia, come annunziatore della volontà di Dio. Così Dio parla a *Mosè:* « Farò loro sorgere di mezzo ai loro fratelli un Profeta simile a te, gli porrò in bocca le mie parole, ed egli comunicherà ad essi tutto quello che comanderò » (Deut. 18, 18; cfr. Giov. 1, 45; Atti 3, 22). *Isaia:* « Ecco, io lo dò per testimone ai popoli, condottiero e maestro alle nazioni » (55, 4; cfr. 49, 6). Il profeta si esprime ancor più chiaramente nelle parole che Gesù applicherà poi direttamente a se stesso: « Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo egli mi ha unto, per annunziare la buona novella ai poveri, mi ha mandato a bandire la liberazione ai prigionieri, a ricuperare la vista ai ciechi; a rimettere in libertà gli oppressi, e a predicare il tempo di grazia del Signore » (Is. 61, 1; cfr. Lc. 4, 18-19).

Gesù esprime questa verità con due enunciazioni: 1) « L'uomo vive... di ogni parola che esce dalla bocca di Dio » (Mt. 4, 4); 2) « Bisogna che Io annunzi la buona novella del regno di Dio anche alle altre città, poichè appunto per questo sono stato mandato » (Lc. 4, 43). Egli dà inizio alla sua attività pubblica (Mt. 4, 17) predicando la dottrina della penitenza e, nel discorso della montagna, si presenta come l'interprete assoluto della Legge di Dio e continuamente mette la sua autorità al disopra di quella di Mosè e dei Profeti (Mt. 5-7). Il popolo lo consultava come maestro e profeta (Mt. 16, 14; 21, 11; 22, 36; Mc. 1, 21-22; Giov. 3, 2; 6, 14; 7, 40). I suoi discepoli lo chiamano Maestro: « Vos vocatis me Magister et Domine et bene dicitis, sum etenim » (Giov. 13, 13). Ma accanto a Lui nessuno deve portare questo nome: « Nec vocemini magistri quia magister vester unus est, Christus » (Mt. 23, 10). Solamente in quanto suoi *discepoli,* essi potranno andare ad istruire le genti ed esserne i maestri (Mt. 10, 27; 28, 19).

S. Paolo ha particolarmente descritto il Signore nella sua attività sacerdotale, ma parla anche della « dottrina del Salvatore Dio nostro » (Tit. 2, 10) e de « l'Evangelo di Cristo » (I Cor. 9, 12; II Cor. 2, 12, ecc.). La Lettera agli Ebrei presenta Cristo come l'ultimo e supremo depositario della Rivelazione: « Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio » (Ebr. 1, 1 ss.). Cfr. anche quel che fu detto (§ 10) sul Vangelo in quanto dottrina e (§ 4) sul carattere assoluto e definitivo della Rivelazione.

I Padri. - Gli *Apologisti* in modo particolare hanno celebrato Cristo come maestro di verità. Al paganesimo filosofico, fiero della sua cultura, oppongono l'affermazione che la verità integrale non si può trovare che in Gesù Cristo. *Giustino,* che era filosofo, dopo esser stato iniziato ai più famosi sistemi antichi, incontra un vecchio il quale gli fa conoscere i profeti che lo conducono a Cristo (Dial. 2, 8). Ormai Gesù è per lui l'unico maestro (ὁ διδάσκαλος

Χριστός), il Logos fatto carne o la Verità in forma umana (Apol. I, 4-6). « La nostra dottrina si innalza sublime su ogni dottrina umana poichè è venuto tutto il Verbo (λόγος), Cristo, apparso per noi corpo, Verbo e anima » (Apol. II, 10). Gesù Cristo per tutti gli Apologisti è la suprema garanzia di verità; in confronto di Lui ogni filosofia, che pretenda di essere sufficiente e definitiva sapienza, non è che errore. *Minucio Felice* scrive nell'Ottavio c. 38, 5: « Noi disprezziamo l'orgoglio dei filosofi... la verità divina è maturata ai nostri giorni ». E *Tertulliano*, Apol. 46: « Che cosa vi è di comune tra il filosofo e il cristiano? tra il discepolo della Grecia e il discepolo del Cielo? » *S. Ireneo* scrive: « Non avremmo altrimenti imparato chi è Dio, se il nostro maestro, che è la Parola (cioè la Verità stessa) non si fosse fatto uomo. Nessun altro, infatti, poteva raccontarci ciò che concerne il Padre, se non il suo proprio Verbo. Poichè chi altri mai ha conosciuto il pensiero del Signore? » (Adv. h. 5, 1).

Clemente Aless. esalta con entusiasmo il Signore quale unico maestro dell'umanità. In forma di preghiera, come farà più tardi S. Anselmo, si rivolge a Lui e gli dice: « Poichè Tu mi guidi colla tua luce, o Signore, io trovo Dio per mezzo tuo e ricevo il Padre da te, divengo tuo coerede, poichè non ti vergognasti di avermi per tuo fratello (Ebr. 2, 11). Cancelliamo dunque, cancelliamo l'oblio della verità; rimosse l'ignoranza e le tenebre che ci impediscono come nebbia la vista, contempliamo Quegli che è veramente Dio, inneggiando a Lui prima con queste parole: Salve, luce! Una luce brillò dal cielo su noi che eravamo seppelliti nelle tenebre e chiusi nell'ombra della morte; una luce più pura del sole, più dolce della vita di quaggiù. Quella luce è la vita eterna e quanti partecipano di essa hanno la vita » (Cohort. ad Gent. 11). - *S. Atanasio*, nel De Incar. Verbi, 14 ss., pone come scopo dell'Incarnazione, insieme alla liberazione dalla « morte », la comunicazione della verace scienza di Dio, la quale, in seguito all'accecamento del peccato, non ci è più possibile rintracciare nella creazione. Pertanto il Figlio di Dio venne per ammaestrarci. « Poichè come un buon maestro che ha cura dei suoi allievi s'abbassa a dar loro un insegnamento semplice, essendo per essi inutile uno molto elevato, così, come dice anche S. Paolo, ha fatto il Logos di Dio con noi ». - *S. Agostino* scrisse a proposito del suo « De Magistro »: « Mi ingegnai di dimostrare che non vi è maestro per insegnare la verità agli uomini all'infuori di Dio, come del resto è scritto nel Vangelo: Non avete che un maestro, Cristo » (Retract. 1, 12). Si noti che nessun Padre, nemmeno tra gli Apologisti e gli Alessandrini, ha collocato unilateralmente la Redenzione nella *sola* dottrina e negli esempi di Gesù Cristo, come fecero i Pelagiani, e come più tardi fece anche Abelardo (Denz. 371). * Secondo *Rivière* (Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine, 1948, pp. 97-132) Pelagio non avrebbe negato la dottrina cristiana della Redenzione. *

Il *fondamento teologico* del magistero di Cristo è già segnalato dai Padri. Una tra le peggiori conseguenze del peccato originale è l'ignoranza religiosa e l'insufficiente conoscenza di Dio. Per essere redenti dovevamo essere anzitutto liberati da questa oscurità promanante dal peccato. Gesù stesso ha scolpito la forza della sua dottrina quando disse: « La verità vi renderà liberi », ossia vi libererà dall'errore (Giov. 8, 31-32; cfr. 15, 3). Senza fede non c'è vita eterna; ora la fede ha fondamento nella dottrina (Rom. 10, 7). Chi contesta il carattere dottrinale del cristianesimo misconosce una parte capitale dell'attività redentrice di Cristo.

S. Tommaso dedica un'intera questione all'attività dottrinale del Signore, alle sue peculiarità e bellezza (S. th. III, 42). Anche *Lessius* ci offre considerazioni assai interessanti sul magistero di Cristo (De perf. div. 12, 8-9).

Oggi i *Razionalisti,* come i Modernisti, si sforzano di dimostrare che Cristo si ricollega e si rifà sempre ai Profeti e ai Salmi, e con precipitazione si affrettano a concludere che Egli non ha insegnato nulla di « nuovo », e che anzi un certo numero delle sue massime morali si possono rintracciare negli antichi filosofi religiosi, come in Seneca, in Marc'Aurelio e altri. Ma il Signore mostra appunto la sua eminente pedagogia tenendo conto di quelle verità che già esistono nella ragione o nella precedente rivelazione, aggiungendovi poi il « nuovo ». La sua dottrina è come di un sol getto e non presenta mai l'impressione di ecclettismo. Il « Magister vester unus est » attribuito a Cristo in rapporto al cristianesimo non potrà mai essere contestato dal mondo. Rimane eternamente vero che « nessun uomo parlò mai come parla quest'uomo! » (Giov. 7, 46).

§ 99. - La perfezione del magistero di Cristo.

1. - La perfezione del magistero di Cristo emerge anzitutto dalla *dignità unica della sua Persona.* Egli non è un Profeta particolarmente illuminato in Israele, ma è la Verità in persona divenuta visibile, essendo il Logos incarnato il supremo depositario di ogni sapienza.

Indubbiamente spesse volte Gesù dice di essere stato mandato dal Padre, ma, a motivo della sua unità col Padre, viene e parla pure in nome *proprio,* invocando la *propria* dignità e autorità. Quel che dice Egli lo vede e sente nella divinità. La sua dottrina non deriva dalla fede ricevuta da uno che è più in alto, tanto meno è appresa e scoperta con la riflessione; ma è da Dio per immediata visione della sua essenza. Egli l'attinge dalla propria fonte interiore. « Noi parliamo di quel che sappiamo, e attestiamo quel che abbiamo visto » (Giov. 3, 11). Il Profeta dice: Così parla il Signore; ma Cristo: « Io vi dico!... ». « Chi conosce e possiede il Figlio conosce e possiede il Padre » (Giov. 8, 19; 14, 9).

2. - La perfezione del magistero di Cristo risulta poi dalla illimitata *pienezza* e *profondità* del contenuto del suo insegnamento. Egli stesso si chiama la Luce del mondo (Giov. 8, 12), la Via e la Verità (ἡ ἀλήθεια) in senso assoluto (Giov. 14, 6). Gli Apostoli esaltano la ricchezza della sua pienezza di dottrina (Giov. 1, 14; I Cor. 1, 24; Ef. 3, 14-19; Filip. 3, 8; Col. 2, 3).

I *Padri* che meglio intendono l'assoluta pienezza della verità insegnata da Cristo sono gli Alessandrini, Clemente e Origene e, più tardi, S. Agostino. « Mi sembra, scrive *Clemente,* che poichè lo stesso Verbo è venuto a noi dal cielo, noi non dobbiamo più cercare dottrina umana andando ad Atene o in altra parte dell'Ellade... Per mezzo del Verbo tutto il mondo è divenuto ormai Atene ed Ellade... Gli altri consigli, le altre dottrine sono di poco conto e trattano di questioni parziali. La dottrina cattolica invece riguarda tutta la vita, mira in ogni occasione, in ogni circostanza al fine supremo, cioè alla vita; e questa è la pietà verso Dio, e vivere secondo la norma di essa è necessario

...ECA MONA... ...ORMA...

per vivere eternamente » (Cohort. ad Gent. 11). Similmente il suo discepolo *Origene:* « Che cosa sono dunque Celso e i suoi filosofi in confronto di Colui che è diventato la Luce del genere umano e ha insegnato a onorar Dio in modo conveniente? Cristo non rifiuta a nessuno la conoscenza della sua mistica dottrina, che anzi, nel suo immenso amore per gli uomini, dona ai più *colti* una sapienza delle cose divine sublimatrice dell'anima al di sopra di quel che è terreno, mentre si abbassa col medesimo amore al livello della debole intelligenza dell'uomo semplice, delle buone donnette incolte, della classe servile, insomma di tutti quanti non hanno mai ricevuto, se non da Gesù solo, idee su Dio che possano comprendere e ritenere, insieme a precetti atti a guidarli verso una vita migliore » (C. Cels. 7, 41).

La dottrina di Cristo è perfetta in senso *relativo* come in senso *assoluto.* Diciamo in senso relativo in quanto Gesù conferma e compie tutto ciò che avanti Lui fu rivelato nell'Antico Testamento. Non separò e non oppose il Nuovo Testamento al Vecchio, come tentarono Marcione e gli Gnostici. Disse di non esser venuto per sopprimere la Legge e i Profeti, ma per completarli (Mt. 5, 17-48). La Legge antica era senza dubbio imperfetta (Cfr. S. th. I-II, 91, 5), tuttavia era un pedagogo che conduceva a Cristo (Gal. 3, 24). E quando Gesù, nel discorso della montagna e, più tardi, davanti ai suoi discepoli, annuncia apertamente l'abolizione dell'Antica Alleanza (Lc. 21, 6; 22, 20) e fonda la Nuova alla Cena (Mt. 26, 28), si dichiara per la *sostanza* della Legge vecchia e per il rispetto della cattedra di Mosè (Mt. 23, 2) (1).

Inoltre l'insegnamento di Cristo è anche perfetto in senso *assoluto,* in quanto Egli apporta al mondo l'*ultima* e *più alta* Rivelazione (Ebr. 1, 1 ss.). È logico che colui che lo rifiuta, rifiuta la vita e, nel contempo, commette il più grave peccato. Questo peccato, opposizione all'unica verità, « rimane » (Giov. 8, 24; 9, 41). S. Pietro chiama « fontane senza acqua » tutti i maestri non inviati da Cristo a portare l'autentica verità (II Pietr. 2, 17).

Nella dottrina di Gesù è possibile un progresso, *soggettivo* però e non *oggettivo;* progresso che si compie quando un individuo cristiano o la Chiesa stessa nel suo insieme approfondiscono maggiormente la dottrina, e, soprattutto, quando l'assimilano spiritualmente e la vivono (§ 12).

3. - La perfezione del magistero di Cristo risulta ancora dai suoi effetti, ossia dal senso di soddisfazione e di gioia che apporta la sua dot-

(1) Scrive *Vito Fornari:* « Il suo atteggiamento verso la religione dei suoi padri secondo l'umanità, Gesù Cristo lo dichiara Egli stesso quando dice: *Non vi pensate che io sia venuto ad annullare la Legge e i Profeti; non sono venuto per annullarli, anzi per compierli.* Non distrugge dunque il giudaismo, anzi gli dà il compimento; e così lo sorpassa e vince. Il quale compimento non si deve intendere in modo superficiale; come se Cristo avesse fatto qualche aggiunta alla vecchia religione: ma in senso più profondo; cioè, che per l'opera di Cristo la vecchia religione acquista il suo valore...

Questo presentarsi di Gesù come continuatore dell'opera di Mosè, questo non recidere il passato e non cominciar tutto da capo, questa osservanza della tradizione e amore di conservazione, in un riformatore che trova corrotta ogni cosa, e tutti contrari a Lui, non impiccioliscono ma amplificano il concetto dell'opera sua: perciocchè lo dimostrano padrone dei tempi, possessore del passato, e superiore a tutti e a tutto... Son tutti d'animo piccolo i distruggitori; il diavolo è l'anima più piccola che sia nel mondo; la più gretta di tutte le passioni è l'odio che è la passione di distruggere » (Della vita di Cristo, 1901, Libro II, vol. I, pp. 198-199).

trina; difatti essa colma le aspirazioni di tutto l'uomo, quelle dell'intelligenza, della volontà e del cuore.

Cristo stesso fa spiccare quest'effetto: « Se uno ha sete venga a me e beva. Come ha detto la Scrittura, dal seno di chi crede in me sgorgheranno fiumi di acqua viva » (Giov. 7, 37 ss.). « Chiunque beve di quest'acqua avrà sete di nuovo, ma chi beve dell'acqua che Io gli darò non avrà mai più sete » (Giov. 4, 13). Qualunque verità terrena non fa che eccitare e acuire la sete di un'ultima risposta, mentre la sola verità celeste disseta e dà la vita (Giov. 8, 51). « Io sono la luce del mondo, chi mi segue non camminerà nelle tenebre (dell'errore), ma avrà la luce della vita » (Giov. 8, 12; cfr. 17, 3). Pietro è costretto a confermare le parole del Maestro: « A chi ce ne andremo noi, Signore? Tu hai parole di vita eterna » (Giov. 6, 69).

4. - La perfezione del magistero di Cristo risulta anche dalla inarrivabile semplicità e chiarezza della sua *forma di insegnamento.*

Già gli uditori si rendevano conto che Gesù non parlava come gli Scribi e i Farisei (Mc. 1, 22; Mt. 7, 29). Neanche parlava come i filosofi usando il gergo astratto della scuola; nè usava le aride formule della scienza, nè l'affaticato periodare dei retori, ma parlava un linguaggio vivo immaginoso concreto breve e conciso. Evitava ogni prolissità, richiamava l'attenzione degli uditori sul tema scelto e spesso condensava in una frase tutto ciò che aveva da esporre su un argomento. Con una sola frase risolveva capziose questioni; con una breve risposta riduceva al silenzio un importuno interlocutore. Già S. Cipriano si era reso conto di questo stile del Signore e cita giustamente, al riguardo, Giov. 17, 3; Mc. 12, 29-31; Mt. 7, 12; 22, 37 ss. (De orat. dom. 28).

Esaminando più da vicino il *metodo di insegnamento* di Gesù, vediamo che nei Vangeli emergono i modi seguenti: a) Pur non usando il metodo dell'oratore della Sinagoga, che consisteva nel porre una *tesi con la prova della Scrittura* (Cfr. tuttavia Lc. 4, 16-22), Egli argomenta più volte citando passi dell'Antico Testamento. Così fa d'ordinario coi dottori della Legge per dare loro una risposta inoppugnabile (Mt. 22, 23-33 e 41-46; Giov. 10, 34-36). b) Il *dialogo* o discorso alternato con domande e risposte (Mc. 2, 15-17; 10, 17-27; Lc. 9, 61-62; 12, 13-15; Mt. 18, 21-22). c) Il *discorso per via di sentenze,* analogamente ai proverbi dell'Antico Testamento, come abbiamo nel discorso della montagna. d) Le *parabole,* come paragoni, esempi storici e parabole propriamente dette. e) La *preghiera* (Lc. 6, 12; 22, 42-46; Mt. 6, 9-13; 11, 25-27; Giov. 17, 1-26). f) La *minaccia* e lo *scongiuro* (Mt. 11, 20-24; 18, 7; 23, 13-39; Lc. 6, 24-26).

È vero che questi modi di insegnare non sono estranei al Vecchio Testamento, ma Cristo li ha usati con inarrivabile maestria e li ha fatti servire alla sua predicazione in forma inimitabile. Affinchè le sue lezioni di sapienza divengano sensibili e assimilabili per tutti, prende analogie e immagini da tutti i regni della natura, da tutti i settori della vita e delle umane occupazioni, dalla storia religiosa del suo popolo come dalla propria esperienza, dagli avvenimenti fastosi dei palazzi come dalle piccole vicende di casa dell'umile e povera gente. Di Salomone è detto che « sapeva discorrere degli alberi dal

cedro che giganteggia sul Libano fino all'issopo che cresce sui muri » (III Re 4, 33), ma Gesù era infinitamente « più grande di Salomone » (Mt. 12, 42). Cfr. *Battifol,* L'enseignement de Jésus, 1906, pp. 1-48; * *Bonsirven,* Les enseignements de Jésus-Christ, 1946, Introduction et ch. x. *

5. - Ma la più grande perfezione del magistero di Gesù sta nella perfetta armonia della sua *dottrina* con la sua *vita.*

Mentre Gesù cerca di inserire la sua dottrina nella vita degli uditori e incessantemente li esorta a realizzarla (Giov. 3, 21; 7, 17), per primo dà l'esempio di perfetto compimento di quanto insegna; pertanto invita i seguaci a imparare non solo dalle sue parole ma anche dal suo modo di agire, dalle sue azioni: « Vi ho dato l'esempio affinchè anche voi facciate come ho fatto Io » (Giov. 13, 15; cfr. Mt. 11, 29; Atti 1, 1). * « La dottrina di Cristo, scrive *Montini,* a differenza di quanto avviene nei maestri umani, emana dalla sua persona e coincide con essa. Si può immaginare un platonismo senza Platone, un buddismo senza Budda; non un Vangelo senza Cristo. La dottrina di Cristo è la vita di Cristo » (Introduzione allo studio di Cristo, 1934, p. 72). *

6. - Risulta dai punti sovraesposti che Cristo è il Maestro nel senso eminente della parola; che ha esercitato il suo magistero nel modo più perfetto e che Egli è l'ultima istanza senza appello nelle questioni religiose. Magistero, il suo, veramente *universale:* per tutti i tempi e per tutti i gradi di cultura, per ogni bisogno di verità e per ogni capacità recettiva, per ogni situazione di coscienza e per ogni vocazione umana. Grandi e piccoli, sapienti e ignoranti, uomini e donne, padroni e schiavi, greci e barbari, tutti sono chiamati a essere suoi discepoli e tutti hanno la possibilità di divenire tali (Rom. 1, 13-14; Gal. 3, 38).

È vero che Cristo non si è rivolto che agli Ebrei e che non fu inviato se non a loro (Mt. 15, 24), ma ebbe pure nelle sue prospettive il mondo infedele e ha ordinato, in forma inequivocabile, la *missione presso i pagani.* Come avrebbero potuto i discepoli dirigersi verso il mondo pagano se non fossero stati autorizzati e spinti dal preciso ordine del Signore? E possiamo richiamarci non solo all'*ordine finale,* dato avanti l'Ascensione (Mt. 28, 19; Mc. 16, 15; Lc. 24, 47; Atti 1, 8), ma anche ad un discreto numero di allusioni, di dichiarazioni e di parabole che testimoniano il carattere universale dell'insegnamento di Gesù. Cfr. *S. Tommaso,* S. th. III, 42, 11.

Lettura. - *L'oggetto del magistero di Cristo è la Buona Novella.* - « Ma che cosa è questa Buona Novella, l'Evangelo, di cui i pastori del presepe hanno avuto le primizie, se non Cristo stesso che viene ad annunciare e a riaprire l'accesso al regno di Dio, Cristo presente tra gli uomini per dare Dio stesso a tutti coloro che l'accoglieranno e ai quali renderà il potere di diventare figli di Dio? Una "novella", vale a dire ben altra cosa da un'ideologia metafisica o una visione speculativa, ben altra cosa da un mito o una parabola o anche un fatto storico senza domani, senza universale giovinezza; vale a dire una realtà che nessun uomo può inventare, l'arra di una promessa, la certezza di una sostanziale verità, già abbozzata nella sua attuazione e destinata a un compimento perfetto ed eterno. Una "novella", vale a dire ancora e soprat-

tutto qualcosa di sempre nuovo, anche per quanti credono aver colto tutto il valore e tutte le esigenze delle inesauribili ricchezze che presenta la dottrina della grazia, un insegnamento per rischiarare lo spirito fin nelle sue profondità e nelle sue cime, un esempio da seguire e fedelmente riprodurre, una via da percorrere, foss'anche nell'oscurità dei sensi e nella notte dello spirito ». *Blondel,* La philosophie et l'esprit chrétien, 1944, t. I, p. 137.

CAPITOLO SECONDO

Il sacerdozio di Cristo

Il magistero ha una vera efficacia redentrice sull'umanità, ma non possiamo ridurre, come fanno i *Pelagiani,* i *Sociniani* e la *teologia modernista,* tutta quanta l'attività redentrice di Cristo al solo insegnamento ed esempio. Il Salvatore non doveva unicamente portarci una nuova conoscenza di Dio e dei suoi voleri, ma anche far scomparire l'inimicizia obiettiva tra Dio e noi, conseguenza del peccato originale. Quest'atto redentore che è *obiettivo* e personale e che Egli solo era capace di compiere, l'ha compiuto col *ministero sacerdotale.* Ora dunque studieremo le questioni della *realtà* del suo sacerdozio (§ 100), del suo *sacrificio sacerdotale* (§ 101), e al riguardo parleremo delle *teorie della Redenzione,* particolarmente della *dottrina della soddisfazione* (§ 102); vedremo infine gli *effetti* dell'atto redentore (§ 103).

§ 100. - La realtà del sacerdozio di Cristo.

Gesù Cristo è il vero e unico Sommo Sacerdote della Nuova Alleanza. - *E' di fede.*

Spiegazione. - L'idea di sacerdote (ἱερεύς = sacerdos) si spiega con le nozioni correlative di *sacrificio* e di *mediatore:* « proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit, unde dicitur sacerdos quasi *sacra dans* » (S. Tommaso, S. th. III, 22, 1). Il sacerdote, come dice il nome stesso, deve trasmettere al popolo le cose divine, le cose sacre, ossia la grazia e la verità di Dio; e, inversamente, offrire nel culto divino, a nome del popolo, quelle cose che esso deve a Dio, ossia le preghiere e i sacrifici. Duplice quindi è il suo compito: deve *amministrare* le cose sante (Sacramenti e dottrina) agli uomini e deve *offrire* a Dio le cose sante (sacrifici e preghiere). Sotto quest'ultimo aspetto la funzione principale del sacerdote è il *Sacrificio.* « Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterint » (Conc. Trid. s. 23, c. 1; Denz. 957).

Nell'ordine attuale di salvezza, in cui gli uomini di fronte a Dio sono peccatori, il fine del sacrificio non è soltanto latreutico e di adorazione, ma anche e specialmente *riconciliativo,* redentivo. È precisamente sotto questo ultimo aspetto che il sacerdote è mediatore. Il compito di mediatore, di riunire Dio a l'uomo, di dare la grazia e la riconcilia-

zione, il sacerdote non può assumerlo da sè, bisogna che sia chiamato da Dio.

Tutto questo è riassunto nella Lettera agli Ebrei: « Ogni sommo sacerdote, essendo preso di tra gli uomini, è costituito rappresentante degli uomini nelle cose concernenti il culto di Dio, affinchè offra sacrifici per i peccati, e possa usare giusta indulgenza verso gli ignoranti e gli erranti... E nessuno assume cotesta dignità di proprio arbitrio, ma l'assume quando viene chiamato da Dio, appunto come Aronne » (Ebr. 5, 1-4). Il tema principale dell'Epistola, formulato nei capi 6 e 10, viene sviluppato nei particolari al capo 7. * Cfr. *Prat,* La teologia di S. Paolo, I, pp. 363-366 e *Masure,* Prêtres diocésains, 1947, pp. 15-30. *

Prova. - L'*A. Testamento* profetizza il carattere sacerdotale del Messia con una vigorosa espressione: « Iuravit Dominus et non poenitebit eum: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech » (Salmo 109, 4; cfr. Mt. 22, 44). Melchisedech è fuori del culto ebraico e offre pane e vino; così Cristo nella Cena. Proprio su questa affermazione è costruita la Lettera agli Ebrei (Ebr. 5, 6; 7, 17, 21). Che il futuro Messia debba essere il sacerdote che si sacrifica per il suo popolo emerge anche, obiettivamente, dalla descrizione del *servo sofferente di Jahvé* fatta dal profeta Isaia al c. 53. Egli morirà per i peccati del popolo e perciò acquisterà a sè e al Signore una grande posterità spirituale; un popolo riconciliato e santificato. « Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum. Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra; disciplina pacis nostrae super eum et livore eius sanati sumus. Oblatus est quia ipse voluit et non aperuit os suum » (Is. 53, 4-7).

Gesù non parla formalmente della sua qualità di Sacerdote, ma ne esercita la funzione con la preghiera e il sacrificio durante tutta la sua vita e particolarmente col dono di se stesso per la morte in Croce. Due volte parla espressamente di cotesto sacrificio cultuale (Mt. 20, 28; 26, 26-28; Mc. 14, 22-24; Lc. 22, 19 ss.; cfr. Giov. 2, 19; 3, 16; 10, 17 ss.; 12, 34; 17, 19). Più avanti ritorneremo su queste dichiarazioni.

L'Epistola agli Ebrei tratta espressamente il tema del Sacerdozio supremo di Cristo (4, 14; 10, 29): 1) Precisa l'idea del sacerdote e l'applica a Cristo; 2) Prova con i Salmi 2, 7 e 109, 4 (Ebr. 5, 5 ss.) che Egli è stato chiamato da Dio; 3) Parlando della sua capacità di soffrire e della sua compassione vuol riferirsi alla storia della Passione (Ebr. 5, 7-10); 4) Dimostra la *superiorità* di Cristo Sommo Sacerdote sui sommi sacerdoti dell'A. Testamento.

Per dimostrare tale superiorità vengono addotti vari argomenti: 1) Melchisedech, figura di Cristo, era superiore ad Abramo (che egli benedisse) e, per conseguenza, certamente superiore al sacerdozio levitico; tanto più lo è Cristo (7, 1-10). 2) Il sacerdozio dell'A. Testamento è stato da Lui soppresso (7, 12-19). 3) Dio ha assicurato il sacerdozio di Cristo con un giuramento di *eterna durata* (7, 20-22). 4) La *molteplicità* dei sacerdoti dell'A. Testamento è stata sostituita dall'*unità* (7, 23-25). 5) Cristo era senza peccato, non aveva perciò bisogno, come i sacerdoti

dell'A. Testamento, di sacrificio per se stesso (7, 26-28). 6) Il suo sacrificio è trascendente, sovraeminente, di gran lunga superiore a tutti i sacrifici antichi. Cfr. § 101.

I Padri. - Dapprima si limitano a ripetere i pensieri della Lettera agli Ebrei, poi li sviluppano. I Padri apostolici conoscono per lo meno il titolo d'onore di eterno e sommo Sacerdote. Così S. Policarpo (12, 2), S. Clemente (I Cor. 36, 1: ὁ ἀρχιερεύς), S. Ignazio (Fil. 9, 1: ὁ ἀρχιερεύς).

Gli *Apologisti*, quando polemizzano contro gli *Ebrei*, sovente fan ricorso al pensiero fondamentale dell'Epistola loro indirizzata, e provano che Cristo, in quanto Messia, è il *Sommo Sacerdote* della Nuova Alleanza. Già nella lettera antigiudaica di *Barnaba* (5, 1 ss.) leggiamo: « Il Signore s'offerse di dare il proprio corpo alla distruzione, affinchè fossimo santificati per mezzo della remissione dei peccati, cioè nell'aspersione del sangue suo ». Poi l'epistola cita Is. 53, 5-7. - *S. Giustino* riferisce a Cristo in croce il Salmo 21, salmo della sofferenza, e lo commenta tutto minutamente (Dial. 98; cfr. Dial. 13, 89, 94, 138); chiama il Signore Sommo Sacerdote e cita il Salmo 109, 4.

S. Ireneo: Abramo offerse il suo amato figlio affinchè « piacesse a Dio di offrire anche il suo Figlio unico prediletto per i discendenti di Abramo, come vittima per la nostra redenzione » (Adv. h. 4, 5, 4). « Il Signore ci ha riscattati col suo sangue, dando la sua anima per la nostra anima, il suo corpo per il nostro corpo » (Adv. h. 5, 1, 1). - *S. Clemente Alessandrino* fa dire al Signore: « Per te ho lottato contro la morte e ho subìto la morte che tu dovevi subire a causa dei tuoi delitti e delle tue infedeltà verso Dio » (Quis dives, 22). - *Origene* nei suoi scritti esegetici trova spesso occasione di mettere in luce il sacerdozio e il sacrificio di Cristo. « Il Padre di Gesù Cristo è Padre buono e amoroso, anche se non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per noi tutti quanti come Agnello, perchè muoia per tutti gli uomini e tolga i peccati del mondo. Non dunque per forza, ma volontariamente, Egli ha sopportato i cattivi trattamenti che i suoi empi nemici gli infliggevano » (C. Cels. 8, 43). Cristo è quindi *Sacerdote e Vittima:* Sacerdote come risulta dai Salmi e dall'Epistola agli Ebrei; Vittima come testimonia S. Giovanni quando dice: Ecco l'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo (In Rom. 3, 8, Migne 14, 946-951; cfr. 4, 12). « Nell'A. Testamento il sommo sacerdote purificava il popolo col sangue dei vitelli e dei capri; ma dacchè il vero Sommo Sacerdote è venuto per santificare i fedeli col suo sangue, non vi è più posto per quel sommo sacerdote. Allora vi era un altare sul quale si offrivano sacrifici, ma dacchè è venuto il vero Agnello a offrirsi Vittima a Dio, tutte quelle istituzioni temporanee sono cadute » (In Levit. Hom. 10, Migne, 12, 525 ss.).

Per *S. Cipriano* « Gesù Cristo nostro Signore e Dio è Egli stesso il Sacerdote supremo di Dio Padre, Sacerdote che si offerse come Vittima e ordinò che ciò si facesse (nella Messa) in sua memoria ». Dal sacerdozio di Cristo Cipriano fa derivare quello partecipato dei sacerdoti della Nuova Alleanza (Ep. 63, 11; cfr. De laps. 17; De hab. Virg. 2; Ad Fort. 5; Ad Demet. 26). Ma il più profondo è ancora *S. Agostino* quando dimostra che Cristo è a un tempo *Sacerdote* e *Vittima* (Civ. 10, 20 ecc.). Potremmo moltiplicare le citazioni di altri Padri, come S. Ambrogio, S. Atanasio, i due Cirillo, S. Giovanni Crisostomo, S. Giovanni Damasceno. Cfr. *Tixeront,* Histoire des dogmes, II, Index s. v. Sotériologie, e specialmente *Rivière,* Le dogme de la Rédemption.

La Scolastica. - *S. Tommaso* ci espone il fondamento teologico del Sacerdozio di Cristo. L'essenza del sacerdozio consiste nella sua dignità e attività di *mediatore*. Egli deve offrire a Dio preghiere e sacrifici e portare agli uomini misericordia e perdono. Cristo ha fatto ciò in modo perfetto; è quindi Sacerdote in maniera eminente. Sacerdote in senso assoluto, tutti gli altri sacerdoti devono da lui ricevere la legittima missione. Egli era Sacerdote e nel contempo Vittima; ha espiato i nostri peccati e non i propri. Era Sacerdote eterno nell'ordine di Melchisedech (S. th. III, 22, 1-6).

Quando e come Cristo fu consacrato Sacerdote? - I primi Scolastici hanno belle considerazioni su Gesù Cristo capo e mediatore, ma parlano poco di Cristo *Sacerdote*. S. Tommaso fu il primo a trattare in particolare del Sacerdozio di Cristo e presenta Gesù come il *solo* sacerdote di Dio, la cui funzione è quella di offrire a Dio il più sublime culto di adorazione e di riconoscenza. Alessandro d'Hales respinge già un'opinione scolastica che attribuiva a Cristo il carattere *sacramentale* del sacerdozio e, conseguentemente, quasi tutti gli Scolastici sono d'accordo nell'affermare che Gesù Cristo è sacerdote non per via di un carattere indelebile creato, ma per via dell'unione ipostatica. Non è sacerdote per la sua natura divina, bensì per la natura umana; divenne quindi sacerdote nel preciso momento in cui divenne uomo (Ebr. 10, 5). *La sua consacrazione o unzione sacerdotale avviene con l'assunzione della natura umana nell'ipostasi del Logos divino.* Sicchè Cristo non fu sempre sacerdote, ma lo divenne al momento dell'Incarnazione; non dunque nel momento del battesimo come pretesero alcuni Padri e anche S. Pier Damiani. Semmai la scena del battesimo rappresenta l'investitura esteriore, l'inaugurazione del suo ministero messianico e sacerdotale, e non la consacrazione e la dotazione interiore per questo ministero. Cfr. *Petavius,* De Incarnat. lib. 12, c. 11, nn. 2 e 5. - Dobbiamo assolutamente scartare la teoria dei *Sociniani* i quali pretendono che Cristo non abbia compiuto la funzione sacerdotale e non sia divenuto sacerdote che al momento della sua *entrata in cielo.*

§ 101. - Il sacrificio sacerdotale di Cristo.

Il sacrificio di Cristo consiste nell'accettazione volontaria della sua morte e nel dono della sua vita, nella incondizionata obbedienza di amore verso il Padre e nell'eroico amore redentore per gli uomini. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il Concilio di Efeso ha definito il carattere sacrificale della morte di Cristo: « La Scrittura ricorda che Cristo si è fatto l'apostolo e il Sommo Sacerdote della nostra fede (Ebr. 3, 1). Ora Egli ha dato se stesso a Dio in oblazione e in sacrificio qual profumo di odore soave (Ef. 5, 2). Se dunque qualcuno afferma che non è il Logos divino stesso che si è fatto nostro apostolo e sommo sacerdote quando prese carne e divenne uomo come noi, ma che è un altro uomo nato da donna e distinto da Lui; oppure dice che Egli *si è offerto in sacrificio* per se stesso e non invece solamente per noi (non avendo egli bisogno di sacrificio chè non conobbe affatto il peccato) sia anatema » (Denz. 122. Cfr. le definizioni a pag. 97-98).

Tutta quanta *la teologia protestante liberale* (Ritschl, Harnack,

Sabatier) contesta il carattere sacrificale della morte di Cristo. Con quella teologia stanno i *Modernisti*, a sentire i quali S. Paolo fu il primo a introdurre l'idea che la morte di Cristo fosse un sacrificio. Secondo alcuni Cristo è stato sorpreso dalla morte che subì a malincuore, secondo altri, invece, l'accettò, fedele al suo ideale, come un martirio per la causa di Dio.

L'idea di sacrificio sarà convenientemente spiegata quando parleremo della Messa; per il momento limitiamoci all'essenziale. Il sacrificio si definisce: *Un dono visibile offerto a Dio da un legittimo sacerdote al fine di riconoscere, mediante la mutazione di quel dono, il dominio assoluto di Dio e di ottenere la riconciliazione e l'unione con Lui.*

Il sacrificio, che è l'atto di culto più caratteristico e più sublime, deriva dalla duplice obbligazione dell'uomo verso Dio: la nostra dipendenza da Lui perchè creature (ragione primaria), la nostra inimicizia con Lui a motivo del peccato (ragione secondaria). La ragione principale del sacrificio permane sempre anche nello stato di innocenza proprio del paradiso terrestre. Quando il peccato aprì un abisso tra Dio e l'uomo il sacrificio assunse una seconda finalità, divenendo *mezzo di riconciliazione*. Il sacrificio in quanto espiazione del peccato ha il carattere di *rappresentanza o sostituzione*. Il senso e lo *scopo ultimo* di ogni sacrificio è sempre *l'unione degli uomini con Dio.*

L'essenza del sacrificio consta pertanto di *tre elementi:* l'*offerta* del dono reale da parte del sacerdote, in *rappresentanza* o sostituzione dei fedeli che sacrificano, allo *scopo* di raggiungere l'unione con Dio.

Poichè il sacrificio, offerta a Dio di un dono visibile, è un atto di culto, è logico che venga determinato essenzialmente dall'*intenzione del sacrificatore*. Possiamo perciò considerare il *dono* come la materia e l'*intenzione* come la forma di ogni sacrificio.

La questione, dibattuta dai teologi, se l'offerta del dono debba essere intesa come semplice cambiamento (immutatio) oppure come distruzione del dono stesso esula per il momento dalle nostre intenzioni.

La **prova** della tesi sarà sviluppata esponendo l'idea della morte redentrice nella profezia di Isaia (I), nell'insegnamento esplicito di Gesù (II), in quello approfondito di S. Paolo (III), e degli altri Apostoli (IV).

I. *La profezia di Isaia.*

Già Isaia segnala il carattere sacrificale della morte di Gesù Cristo. « Veramente delle nostre infermità Egli si è caricato e si è addossato i nostri dolori: e noi lo abbiamo reputato come un lebbroso e un percosso da Dio e umiliato. Ma Egli è stato trafitto per le nostre iniquità, è stato maltrattato per le nostre colpe; il castigo per la nostra rappacificazione fu addossato a Lui, e per le sue piaghe siamo stati risanati. Tutti noi come pecore smarrite ci eravamo sviati; ciascuno aveva declinato verso un proprio cammino; e il Signore fece cadere su di Lui l'iniquità di tutti noi. È stato sacrificato perchè lo ha voluto, e non ha aperto la sua bocca; come pecorella sarà condotto al macello, e come agnello sotto il tosatore non farà un lamento e non aprirà bocca... Piacque al

Signore di percuoterlo di patimenti; quando avrà dato l'anima sua per il peccato, vedrà una generazione di lunga durata e la volontà del Signore in mano sua prospererà » (Is. 53, 4-10). Le parole del più grande Profeta, già chiare in se stesse, diverranno più splendenti nella luce della vita di Gesù.

S. Agostino, e con lui la *Scolastica,* per provare che la morte di Cristo fu un vero sacrificio, fa appello anche ai sacrifici tipici dell'A. Testamento, e asserisce che Cristo in certo modo già si immolava in essi (Civ. 10, 20).

Poichè il *razionalismo* contesta a Gesù Cristo l'intenzione di offrirsi in sacrificio, asserendo che Egli fu puramente e semplicemente sorpreso dai suoi nemici e trascinato alla morte; e, d'altra parte, afferma esser stato S. Paolo il primo ad attribuire a questa morte involontaria il carattere di sacrificio di espiazione, per sopprimere così « lo scandalo della Croce », dando alla morte del Signore un aspetto religioso e ragionevole, dovremo nella prova insistere particolarmente sul fatto che Gesù Cristo ha conosciuto e voluto la sua morte molto tempo prima che avvenisse.

II. *L'insegnamento di Gesù.*

1. - *Gesù fin da principio,* senza attendere le minacciose circostanze degli ultimi giorni, ha annunciato la sua morte violenta e l'ha *presentata* come il suo *compito di Messia.* Già in Mc. 2, 20, parla del tempo di lutto nel quale Egli sarà tolto ai suoi discepoli e questi dovranno « digiunare » (Mt. 9, 15; Lc. 5, 35). Nella morte del Battista prevede la sua propria sorte (Mc. 9, 11). Le allusioni seguenti sono alquanto posteriori: Chiede ai figli di Zebedeo se potranno bere il suo calice di dolore (Mc. 10, 38); parla con Mosè ed Elia del suo trapasso a Gerusalemme (Lc. 9, 31); proibisce ai discepoli di parlare dell'avvenimento del Tabor prima che il Figlio dell'uomo non sia risuscitato da morte (Mt. 17, 9); quando gli annunciano che Erode vuole ucciderlo, dice che Egli morrà a Gerusalemme (Lc. 13, 32-33); e affretta il tempo perchè l'avvenimento si compia (Lc. 12, 50).

2. - *Dichiarazioni della settimana di Passione.* Egli è il figlio unico del padrone della vigna, figlio che i vignaioli infedeli uccidono (Mt. 21, 38); annuncia ai suoi discepoli che celebra la Pasqua con loro per l'ultima volta (Mt. 26, 2); mette in relazione con la sua sepoltura l'unzione della Maddalena (Mt. 26, 12); predice il tradimento di Giuda e il rinnegamento di Pietro (Mt. 26, 21, 31-36); si reca al giardino degli Olivi per fortificarsi nella preghiera al cimento dell'ultima ora; qui accetta liberamente il calice della sofferenza (Giov. 18, 6) e lo vuota fino alla feccia malgrado le più violente ripugnanze della sua natura (Mt. 26, 37-47).

3. - Gesù *tre volte* ha annunciato la propria morte nelle sue *circostanze concrete:* dopo la confessione di Pietro (Mt. 16, 21), in mezzo al suo ministero in Galilea (Mt. 17, 21-22), e quando si prepara a salire a Gerusalemme (Mt. 20, 17-20). Ogni volta la rivelazione si fa più precisa.

4. - Gesù per mostrare la necessità della sua morte addita le pro-

fezie che devono essere compiute. Dice che *deve* soffrire. Certo, un Messia *sofferente* era per gli Ebrei, come anche per i discepoli, un'idea inammissibile, ma non così per Gesù che considera la sua morte dolorosa come *necessariamente connessa* col suo compito di Messia. Il Figlio dell'Uomo sarà glorificato « ma prima bisogna che soffra molte cose » (δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν, Lc. 17, 25), poichè questa è la volontà di Dio (Mt. 16, 23), e così hanno scritto i Profeti (Lc. 18, 31; Mc. 9, 11 ss.; 14, 21; Mt. 26, 24). La Scrittura deve compiersi in Lui (Mt. 26, 54; Mc. 14, 49; Lc. 22, 37; 24, 25-28, 44-47).

5. - Gesù indica come fine della sua morte dolorosa la *nostra redenzione*. Egli non ha concepito la propria morte come semplice conseguenza della sua funzione di Messia, nè come la morte di un eroe che dà la sua vita per il trionfo di un ideale, nè come un esempio per mostrarci come serbare fedeltà alla causa di Dio o alla voce della nostra coscienza; ma ha dato a essa il significato *obbiettivo* di un *prezzo di riscatto* da pagare per noi, di un *sacrificio di riconciliazione* da compiere per noi. Le sue dichiarazioni si fondano sulla verità che è impossibile *riscattarci da noi stessi:* « poichè che cosa può l'uomo dare come prezzo di riscatto della sua anima? » (Mt. 16, 26).

Tutta quanta la vita di Gesù servì a sopprimere il peccato, ma soprattutto la sua morte (S. th. III, 1, 2). Le due cose sono chiaramente affermate da Gesù.

Egli inizia la sua predicazione richiamando alla *penitenza,* che è la condizione soggettiva del perdono (Mt. 4, 17). Si presenta come il Salvatore dei peccatori (Mc. 2, 17; Mt. 18, 12-13; Lc. 15, 1-8; 19, 10); perdona i peccati (Mc. 2, 5-12; Lc. 7, 47, 48; Giov. 5, 14; 8, 11). Non annuncia come i Profeti il perdono a nome di *Dio,* ma lo dà *Egli stesso.*

Egli non ha fatto dipendere dalla sua *morte* il perdono dei peccati che concedeva *personalmente,* ma ciò non vuol dire che questo perdono non ne dipenda. La *persona* è più dell'*opera,* poichè l'opera è inclusa nella persona. Tuttavia Gesù due volte ha presentato la sua morte come mezzo obiettivo della nostra redenzione: la prima in una esortazione ai discepoli all'umiltà; la seconda nel momento della Cena. La prima volta, gettando uno sguardo retrospettivo su tutta la sua vita, disse: « Filius hominis non venit ministrari sed ministrare et dare animam suam redemptionem pro multis » (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, Mt. 20, 28; Mc. 10, 45). Tutta la sua vita fu un « servizio » (διακονεῖν) per la nostra redenzione; e come si paga un prezzo di riscatto per uno schiavo e lo si libera, così Gesù dà la sua vita per liberare molti. Cotesta schiavitù non è la legge ebraica, nè il timore della morte, nè lo spirito del mondo incline al peccato, nè il timore immaginario dei demoni come affermano Ritschl e Sabatier, nè l'egoismo, ma è ciò che fu l'oggetto di tutta l'azione di Cristo: il *peccato.* Per sopprimerlo Egli paga un prezzo reale il cui effetto reale è la liberazione dalla schiavitù. Per questo scopo dà come prezzo la sua *vita* che si chiude con la *morte* violenta. La cosa è ancor più chiara dalle parole della Cena. Gesù intende fondare una *Nuova Alleanza* tra Dio e l'umanità, perciò occorre eliminare il peccato che è il solo ostacolo a questa unio-

ne. L'eliminazione avviene mediante l'effusione del suo *sangue:* « Hoc est corpus meum quod *pro vobis* datur » (Lc. 22, 19; cfr. I Cor. 11, 24). « Hic est enim sanguis meus Novi Testamenti, qui pro multis effundetur *in remissionem peccatorum* » (Mt. 26, 28; Mc. 14, 24).

Questo passo dimostra in modo irrefutabile che Gesù stesso ha attribuito alla sua morte un valore obiettivo, le ha dato il significato di una obiettiva soppressione del peccato. Anche Harnack l'ammette: « Che Gesù nella celebrazione della prima Cena abbia caratterizzato la sua morte *come un sacrificio* che Egli offriva per la remissione dei peccati, appare evidente dalla narrazione di Paolo » (Dogmengeschichte, I[4], p. 476). Ma S. Paolo nella sua narrazione si riferisce al *Signore* (I Cor. 11, 23); quindi non è lui, Paolo, che abbia introdotto l'idea di sacrificio (Denz. 2038). Alla limpida luce di questo passo (Lc. 22,19; Mt. 26, 28) comprendiamo meglio il passo dianzi citato del dono della sua vita per molti (Mt. 20, 28). Là mancava lo scopo preciso, qui viene nettamente indicato: riscatto dalla schiavitù del peccato, non mediante un esempio morale, ma mediante il pagamento di un prezzo: la sua carne data alla morte, il suo sangue versato; e tutto questo « per noi » (ὑπὲρ ἡμῶν).

6. - Il *Vangelo di S. Giovanni* completa i dati dei Sinottici. Il Battista segnala subito il Signore come l'« agnus Dei qui tollit peccata mundi » (Giov. 1, 29). Gesù stesso dice che il suo corpo è un tempio che sarà distrutto ma che Egli ricostruirà in tre giorni (Giov. 2, 18-22). Catechizza Nicodemo sull'amore redentivo di Dio che non ha risparmiato il suo « Figlio unico » perchè tutti coloro che credono in Lui siano salvi (Giov. 3, 16). Come Mosè ha innalzato il serpente nel deserto per la guarigione dei malati, il Figlio dell'uomo sarà innalzato per la redenzione dei peccatori (Giov. 3, 14). « In verità, in verità vi dico che se il chicco di grano non cade in terra e non muore, rimane solo com'è, ma se muore produce molto frutto » (Giov. 12, 24 ss.; cfr. 12, 32). « Il pane che darò Io è la mia carne, che darò per la vita del mondo » (Giov. 6, 52). « Io sono il buon pastore; il buon pastore dà la sua vita per le pecorelle » (Giov. 10, 11-15). « Per essi (i discepoli) Io mi santifico (ἁγιάζω ἐμαυτόν = io mi sacrifico, mi consacro per essi; Deut. 15, 19) affinchè essi siano santificati nella verità » (Giov. 17, 19). È fuori dubbio che si deve intendere ἁγιάζειν come un termine ieratico che designa la santificazione della vittima; è impossibile che Cristo lo abbia riferito alla santificazione personale nel senso del sacerdozio levitico, cosa tanto più impossibile nel Vangelo di S. Giovanni. Cfr. Giov. 8, 46 con 16, 8.

E tutto ciò avviene in virtù di un mandato del Padre come per sua propria volontà. Il Signore esprime le due cose in una sola unica frase: « Io do la mia vita per riprenderla poi. Nessuno me la può togliere, ma da me stesso la do; son padrone di darla, e padrone di riprenderla. Questo è il mandato che ho ricevuto dal Padre mio » (Giov. 10, 17-18).

7. Riassunto. - Dopo questi numerosi testi biblici non è più possibile dubitare che Cristo fin da principio abbia considerato e annunciato la sua

morte come parte essenziale della sua opera messianica. Dapprima l'annuncio vien dato in modo oscuro e per via di allusioni, poi, a mano a mano che Gesù procede nella sua vita, si fa sempre più netto e più preciso; verso la fine è di una tale chiarezza che urta i discepoli, poichè la morte non va d'accordo con l'idea che essi hanno del Messia. Ma per Gesù la morte dolorosa è lo scopo della sua venuta nel mondo.

Il Signore dà anche la ragione e la spiegazione della sua morte; e precisamente nei Sinottici con le profezie ispirate da Dio, in S. Giovanni con l'ordine del Padre suo. In ambedue le ragioni riconosce una stretta obbligazione alla quale nè vuole nè può sottrarsi. È vero che si spaventa dinanzi alla imminente morte dolorosa, che le cruente immagini della Passione ne sconvolgono psicologicamente la natura sensibile inferiore, ma, come già fu detto, anche in queste ore di orrore e di spavento, Egli non ritrae mai il suo incondizionato abbandono alla sovrana volontà del Padre: « Padre, non la mia, ma la tua volontà sia fatta ».

Cristo dà alla sua morte un significato obiettivo, indipendente, essenzialmente distinto dall'effetto soggettivo della predicazione e del buon esempio. Il suo sangue è versato *per la remissione dei peccati,* la sua carne è data *per la vita del mondo.* Se il peccato non fosse stato una realtà, non vi sarebbe stata la Passione e la morte di Cristo; se le pecore non fossero state in perdizione, il Pastore non avrebbe dato la sua vita per esse.

Inoltre Gesù afferma che la sua è una *morte sacrificale.* Certo, non ha usato il *termine « sacrificio »* (θυσία, sacrificium, immolatio), ma la *cosa,* ossia il contenuto della nozione di sacrificio la si trova ovunque e nel modo più preciso nelle parole della Cena. L'espressione giovannea della santificazione di se stesso equivalente a sacrificio di se stesso (ἁγιάζειν) può essere intesa in senso formale vero e proprio.

Il motivo che spinge alla redenzione è l'*amore.* L'amore del Padre che dà volentieri il suo Figlio unico (Giov. 3, 16); l'amore del Figlio che dà altrettanto volentieri la propria vita per le sue pecore (Giov. 10, 11).

Una chiara e netta spiegazione circa il *modo* secondo cui i nostri peccati rendevano necessario agli occhi di Dio che Gesù desse la sua vita, non la troviamo nei Vangeli, ma solo in S. Paolo.

III. *L'approfondimento di S. Paolo.*

S. Paolo è l'ardente *predicatore,* ma non l'*autore* della dottrina della morte sacrificale di Cristo. Egli non fa che esporre, con precisione sistematica e nella forma dialettica della scolastica ebraica del tempo, quella stessa dottrina che già troviamo nelle sue linee principali nell'insegnamento di Gesù. Tutta l'importanza di Cristo si riassume, per Paolo, nella sua morte (e resurrezione) per noi. Nella luce della sua *morte* la *vita* di Gesù impallidisce. Paolo non conosce « nisi Iesum Christum et hunc crucifixum » (I Cor. 2, 2). « Qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram » (Rom. 4, 25). * Cfr. *Bonsirven,* L'Évangile de Paul, 1948, pp. 156-167. *

Secondo S. Paolo tutti gli uomini sono *peccatori* carichi di debiti verso Dio (Rom. 2, 2 ss.; 3, 12; 5, 16, 18); sono *nemici* di Dio (Rom. 2, 5, 8; 5, 10; Ef. 2, 3; I Tess. 1, 10); ma Dio, in virtù di un piano eterno,

vuole redimerli (Ef. 1, 9 ss.). Ed ecco come: farà del Figlio suo unico il *Mediatore* e il *Capo* dell'umanità credente. Questi, divenuto uno misticamente e realmente con l'umanità, offre a nome di essa, con un amore sublime e una obbedienza suprema al Padre suo offeso dal peccato, il sacrificio della sua volontà; con questo tolse dall'umanità la maledizione della disubbidienza che gravava su di essa da Adamo, la riconciliò con Dio, e fondò sulla terra una umanità nuova la cui vita non riposa sulla *grazia sola* (Protestanti), nè sull'esigenza della sola giustizia (Ebrei), ma, come quella del suo capo, sulla grazia e sulla giustizia insieme.

1. - S. Paolo, come i Vangeli, pone l'accento principale sull'*amore* libero di Dio. « Dio mostra la grandezza dell'amor suo per noi col fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi » (Rom. 5, 8). « Colui che non ha risparmiato il proprio Figliolo, ma l'ha dato *per tutti noi,* come non *ci donerà* anche tutte le cose con Lui? » (Rom. 8, 32). « Tutto *viene da Dio* che ci ha riconciliati in Cristo e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione; poichè, difatti, Dio riconciliava con sè il mondo per mezzo di Cristo » (II Cor. 5, 18-19). Era « *secondo la volontà del nostro Dio* e Padre che il Signor nostro Gesù Cristo desse se stesso per i nostri peccati affine di strapparci al presente secolo maligno » (Gal. 1, 4). « Egli ci ha fatto oggetto della sua *grazia* nell'Amato suo Figlio, in cui abbiamo la redenzione per mezzo del suo sangue, il perdono dei peccati secondo le ricchezze della sua grazia » (Ef. 1, 6-7; cfr. 1, 5, 9, 11, 12, 19). « Ma Dio, che è ricco in misericordia, mosso dal *grande amore* con cui ci ha amato, a noi, proprio quando eravamo morti per i peccati, ridiede la vita insieme con Cristo — è per grazia che siete stati salvati — ...per mostrare in tutte le età avvenire la straordinaria ricchezza della sua grazia, mercè la *bontà* che Egli ha avuta per noi in Cristo Gesù » (Ef. 2, 4-7).

2. - Ma Dio voleva manifestarci anche la sua *giustizia* e rivelarci la maestà della sua volontà santa e immutabile. Il che avviene nella *morte obbediente di Cristo.* Gesù stesso aveva detto: « Rifiuterò Io di bere il calice che il Padre mi ha dato? » (Giov. 18, 11; cfr. 14, 30). S. Paolo conferisce a questa obbedienza verso il Padre il significato di una riparazione nel sangue, fatta alla divina giustizia: « Tutti hanno peccato e son privi della gloria di Dio, e sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, mediante la redenzione che è in Cristo Gesù; il quale Iddio ha prestabilito come propiziazione (ἱλαστήριον) mediante la fede nel sangue di Lui, per dimostrare la propria giustizia, avendo Egli usato tolleranza verso i peccati commessi in passato, al tempo della sua divina pazienza; per dimostrare, dico, la sua giustizia nel tempo presente, in modo da esser giusto, pur giustificando colui che ha fede in Gesù Cristo » (Rom. 3, 23-26).

In questo celebre testo, mille volte commentato, la Redenzione è detta opera della giustizia divina. Non dobbiamo certo pensare in modo unilaterale alla giustizia vendicativa ed esigitiva degli Ebrei, giustamente combattuta qui dall'Apostolo. Si tratta piuttosto della giustizia che dona, della giustizia cri-

stiana che *prima dà e poi esige;* giustizia che è il fondamento della Redenzione e si rivela in essa. Ma cotesta giustizia è per noi una pura grazia e pur tuttavia, in quanto Cristo l'ha meritata, una conseguenza della sua offerta quale vittima di espiazione nel suo sangue, in testimonianza della giustizia di Dio. La morte di Cristo è dunque considerata e apprezzata da Dio come una morte espiatrice, sia che si intenda ἱλαστήριον (ἱλάσκομαι) nel senso personale di « riconciliatore », o nel senso reale di « mezzo di riconciliazione », ossia strumento della « croce »; oppure nel senso astratto di « riconciliazione », « espiazione » (Volgata: propitiatio); oppure anche nel senso pienamente formale di « sacrificio espiatorio ». Tutte le interpretazioni si riducono a dire che Gesù Cristo con la sua morte ha operato la nostra riconciliazione con Dio, mediante la quale partecipiamo alla grazia e alla remissione dei peccati.

* Secondo *Lyonnet S. J.* (De « iustitia Dei » in epistula ad Romanos, Roma, 1947) il termine « giustizia » non designa l'attributo con cui Dio punisce il peccato (giustizia vendicativa), o esige riparazione del peccato (giust. esigitiva), o odia il peccato (santità), bensì quello per cui Dio resta fedele alle promesse di salvezza e le compie (fedeltà). *

3. - S. Paolo, precisando, dice che la morte di Cristo è un vero *sacrificio per noi.* « Cristo ci ha amato e per noi ha dato se stesso quale oblazione e sacrificio di soave odore (παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν, Ef. 5, 2). In seguito accentua fortemente e spesso il « per noi » (ὑπὲρ ἡμῶν) cosicchè, anche se non la formula precisa (come tutti gli altri Apostoli e la maggioranza dei Padri scrive ὑπέρ, una volta περί, I Tess. 5, 10; con λύτρον troviamo due volte ἀντί, Mc. 10, 45; Mt. 20, 28; la Volgata usa sempre « pro ») dobbiamo riconoscergli la dottrina secondo la quale Cristo non è morto solamente in *qualche modo* per noi, come sarebbe a dire nel nostro interesse, in nostro favore, bensì è morto per noi nel senso che non sarebbe morto se non fossimo stati peccatori, e nel senso che Egli voleva, quale nostro *mediatore* e *rappresentante,* riconciliare i peccatori nel suo sangue. « Lui che non conobbe il peccato, Dio lo fece peccato *per noi* (ὑπὲρ ἡμῶν), affinchè noi in Lui diventassimo giustizia di Dio » (II Cor. 5, 21). « Cristo ci riscattò dalla maledizione della Legge, divenendo maledizione *per noi* » (Gal. 3, 13). « L'atto che era scritto *contro di noi* e che ci era contrario Egli lo ha tolto di mezzo, inchiodandolo sulla croce » (Col. 2, 14). Alludendo a Is. 53, 4-12; S. Paolo dice: « Egli è stato dato a motivo delle nostre offese » (Rom. 4, 25); « Uno solo è morto per tutti » (II Cor. 5, 14); « Cristo è morto per noi » (Rom. 5, 9); « Cristo è morto per i nostri peccati come dicono le Scritture » (I Cor. 15, 3). Tutti questi passi esprimono la medesima idea: Cristo è morto per i *nostri* peccati, per *noi* peccatori; Egli ha *espiato* i peccati e *riconciliato* i peccatori con Dio. Il suo Sangue è un sacrificio di espiazione per noi.

4. - La *Lettera agli Ebrei* conferma quanto sopra. Tratta del Sacerdozio di Cristo; ma il sacerdozio comporta un sacrificio: « Ogni sommo sacerdote è costituito per offrire doni e sacrifici; ond'è necessario che anche questo Sommo Sacerdote abbia qualcosa da offrire » (Ebr. 8, 3). In che cosa consisterà l'offerta di Cristo? « Non mediante sangue di capri e di tori, ma mediante il proprio sangue è entrato una volta per

sempre nel santuario ». Se il sangue degli animali purificava esteriormente, « quanto più il sangue di Cristo che, in virtù del suo eterno Spirito, offerse se stesso vittima senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere di morte, onde possiamo servire al Dio vivo. Ed è per questo che Egli è mediatore di una nuova alleanza, affinchè, avvenuta la sua morte per operare il riscatto (θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν) delle trasgressioni commesse sotto la prima alleanza, quelli che sono stati chiamati ricevano l'eterna eredità che è stata loro promessa » (Ebr. 9, 12-15). « Egli è apparso una volta sola per annullare il peccato mediante il sacrificio di se stesso » (Ebr. 9, 26).

Ora questo sacrificio da parte di Cristo non è una semplice sopportazione di un castigo penale, ma è l'offerta di se stesso fatta durante *tutta* la sua vita a cominciare dal momento « che Egli è entrato nel mondo » (Ebr. 10, 5); offerta che nello Spirito Santo, nell'obbedienza e sottomissione alla decisione di Dio, ha avuto il suo compimento sulla croce. « Apprese a prova pur essendo Figlio di Dio, dalle sue sofferenze, che cosa sia obbedienza; e sublimato alla gloria, divenne per quanti gli sono obbedienti causa di eterna salvezza » (Ebr. 5, 8 ss.; cfr. 2, 9 ss.; 12, 2). « Dopo aver detto: — Tu non hai voluto e non hai gradito nè vittime, nè oblazioni, nè olocausti, nè sacrifici espiatori — cose tutte che si offrono secondo la Legge — Egli ha poi soggiunto: — Ecco Io vengo a fare la tua volontà. — Egli abolisce così quei primi sacrifici, per stabilire il secondo sacrificio; e in virtù di questa volontà noi siamo stati santificati mediante l'offerta del corpo di Gesù Cristo, fatta una volta per sempre » (Ebr. 10, 8-10).

5. - S. Paolo usa anche l'analogia del *prezzo di riscatto* già usata da Gesù stesso. « Vi è un unico mediatore tra Dio e gli uomini: Cristo Gesù uomo, che ha dato se stesso qual *prezzo di riscatto* per tutti » (ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, I Tim. 2, 5-6). « Siete stati riscattati *a caro prezzo* » (I Cor. 6, 20; cfr. 7, 23). Cotesto prezzo è Cristo stesso, è il suo sangue: « Ha dato se stesso per noi, a fin di riscattarci da ogni iniquità » (Tit. 2, 14). Egli « ha acquistato (la Chiesa) col proprio sangue » (Atti 20, 28; cfr. Ef. 5, 25-27).

Secondo S. Paolo Cristo ci ha riscattati con la sua morte dolorosa in croce accettata volontariamente in spirito di obbedienza. L'Apostolo cerca di inculcare questa verità servendosi di *due nozioni*, quella di *prezzo di riscatto* già usata da Gesù e quella nuova, di *sacrificio*, che egli introduce formalmente per primo, sebbene si trovi già obiettivamente nelle parole della Cena. Alle due nozioni si connette l'idea di una *sostituzione*. Presentando la Redenzione come prezzo di riscatto, il sangue di Cristo appare come un bene reale che viene dato quale prezzo per il nostro riscatto; e qui è facile pensare alla sostituzione *in sè*, benchè non si dica, come d'altra parte non lo disse Gesù, *chi riceve* questo prezzo. Presentandola invece come sacrificio, Gesù appare quale vittima espiatrice per noi peccatori, per i nostri peccati. Ma è più difficile pensare la sostituzione, perciò S. Paolo la esprime più *obiettivamente* che *grammaticalmente* (ὑπέρ in favore di, περί a motivo di, διά per amore di, ἀντί al posto di, come dice Gesù [Mt. 20, 28; Mc. 10, 45] circa il prezzo di riscatto).

Ma Gesù è anche Sommo Sacerdote e perciò abbiamo in una *sola per-*

sona il Sacerdote sacrificatore e la Vittima del sacrificio. Se lo consideriamo come vittima, la sua carne e il suo sangue sono *cosa reale* che, offerta a Dio, non vien rifiutata. Se lo consideriamo come Sacerdote sacrificatore, sta davanti a Dio in tutta la sua *grandezza morale,* come mediatore di una nuova Alleanza, nella quale tutti i fratelli si sottomettono a Dio in un medesimo grande atto di obbedienza. Così il suo sacrificio possiede un duplice carattere, è una *prestazione reale,* ma è specialmente un *atto morale,* vale a dire è un dono esteriore, ma soprattutto un'intima disposizione. Cristo offre la sua carne e il suo sangue ma particolarmente la sua volontà. Dio che esige dal suo Figlio questo sacrificio, in quello che comporta di interiore e di esteriore, vi trova la più alta compiacenza. Però non si compiace in ciò che gli fanno soffrire gli uomini infedeli e malvagi; e come benedice l'azione del Figlio suo, altrettanto condanna quella dei suoi nemici. Non è certo la sofferenza dell'innocente che rallegra Iddio, bensì l'obbedienza di quest'innocente al beneplacito della sua volontà, e l'atto di obbedienza di Cristo ha per noi peccatori il valore oggettivo, l'efficacia di liberarci dai nostri peccati e di riconciliarci con Dio. Tali le idee che S. Paolo espone intorno alla morte del Signore.

IV. *Insegnamento degli altri Apostoli.*

S. Giovanni pone la funzione vivificante (1, 12) e propiziatrice del Logos fatto carne nel senso di Isaia (53, 7) al vertice del suo Vangelo. « Ecco l'Agnello di Dio, ecco colui che toglie i peccati del mondo » (Giov. 1, 29, 36). « Voi sapete che Gesù è apparso per togliere i peccati, per distruggere le opere del diavolo » (I Giov. 3, 5, 8). « L'amor suo si vede da questo: non siamo noi che abbiamo amato Iddio, ma è Dio che ha amato noi, e ha mandato il suo Figlio quale vittima di propiziazione per i nostri peccati » (ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν I Giov. 4, 9-10). « Egli è la vittima di propiziazione (ἱλασμός), per i nostri peccati; e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo » (I Giov. 2, 2). « E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che il Figlio dell'Uomo sia innalzato (sulla croce) affinchè chiunque crede in Lui abbia la vita eterna. Poichè Dio ha tanto amato il mondo che ha dato il suo unigenito Figliolo affinchè chiunque crede in Lui non perisca ma abbia la vita eterna » (Giov. 3, 14-16). Secondo Giovanni, Caifa « profetò che Gesù doveva morire per il popolo e non soltanto per il popolo, ma anche per raccogliere in un corpo i figliuoli di Dio dispersi » (11, 51-52). Gesù stesso dice: « Il pane che Io darò è la mia carne per la vita del mondo » (6, 51). Per S. Giovanni quindi Gesù è la vittima di espiazione per i nostri peccati, in quanto come « Agnello di Dio » toglie i peccati del mondo. E all'Agnello assiso in trono i redenti in cielo cantano l'inno di ringraziamento, poichè nel suo sangue sono stati purificati dai loro peccati. « Beati quelli che lavano le loro vesti nel sangue dell'Agnello! » (Apoc. 22, 14; e prima 5, 9; 14, 3-4; 1, 5).

E *qual'è la causa* della Redenzione? In S. Giovanni come in S. Paolo è l'*amore* di Dio, poichè « Dio è Amore » (I Giov. 4, 8). « Noi abbiamo imparato a conoscere l'amore da questo: che Gesù ha dato la sua vita per noi » (I Giov. 3, 16). Come *effetto* della Redenzione S. Giovanni ricorda la *remissione dei peccati* e la *vita.*

S. Pietro definisce i cristiani come gli eletti « nell'aspersione del sangue di Gesù Cristo » (I Pietr. 1, 2) e anch'egli, come S. Paolo, conosce le due idee di *prezzo in riscatto* e di *sacrificio espiatorio.* « Non è mediante cose corruttibili, quali l'argento e l'oro, che siete stati *riscattati* dal vano modo di vivere tramandatovi dai padri, ma mediante il *prezioso sangue* di Cristo, *dell'Agnello senza difetto e senza macchia* » (I Pietr. 1, 18-19). Ora noi eravamo venduti e quindi schiavi (II Pietr. 11, 19). Ma Cristo è anche nostra vittima di espiazione. « *Egli stesso ha portato i nostri peccati nel suo corpo, sulla croce,* affinchè, morti al peccato, vivessimo per la giustizia » (I Pietr. 2, 24). « Cristo è morto una volta per sempre per i nostri peccati, egli giusto per gli ingiusti, allo scopo di condurci a Dio » (I Pietr. 3, 18).

Sintesi. - Nel complesso degli scritti neo-testamentari troviamo come *verità fondamentale* del cristianesimo che Cristo è morto *per noi,* in quanto, donando la sua vita per noi sulla croce, ha pagato un *prezzo di riscatto* per la nostra liberazione e, nello stesso tempo, ha offerto a Dio giusto e santo un *sacrificio espiatorio* di obbedienza, avendo gli uomini col peccato rifiutato di obbedirgli. Il Padre, nel suo *amore* e nella sua *grazia,* lo incaricò di compiere per noi questa opera di redenzione ed Egli la compì *in nostra vece;* e d'ora innanzi, nella misura in cui crederemo, ci uniremo all'atto morale di obbedienza del nostro Capo e Mediatore e in tal modo riceveremo la *forza* di compiere noi stessi l'obbedienza richiesta a ciascuno di noi; così entreremo prima passivamente poi attivamente nella sua opera di redenzione.

Le due idee, quella del *riscatto* e quella del *sacrificio espiatorio* espresse già da Gesù Cristo, le troviamo in tutta la loro forza in S. Paolo, in S. Pietro e in S. Giovanni. Ma essi non hanno creato questa dottrina, l'hanno ricevuta dal Signore; e deve aver fatto una grande impressione sul loro animo poichè l'esprimono *quasi coi medesimi termini.* Certo, essa risolveva per loro lo « scandalo della croce » (Gal. 5, 11), ma questa soluzione non se la sono immaginata per sopprimere quello scandalo, il che sarebbe stato una pura illusione! È vero tuttavia che solo dopo la morte e l'ascensione del Signore essi ebbero la piena intelligenza dell'obbrobrio della Passione. Due nozioni esprimono quindi l'*opera* del Redentore: *prezzo di riscatto,* ed *espiazione.*

Complessivamente si può affermare con *Batiffol* che nel più antico paolinismo c'è già la nostra dottrina della Redenzione, e che S. Paolo ha sviluppato la credenza alla Redenzione della Chiesa primitiva: 1) approfondendola con l'idea dell'universalità del peccato e accentuando la colpa originale (Rom. 5, 12); 2) opponendo il peccato alla giustizia (Rom. 5; 17; II Cor. 5, 21); 3) ponendo in chiara luce la trasformazione del peccatore in una nuova creatura e il perdono dei peccati in grazia della morte di Cristo; 4) mettendo in rilievo l'incorporazione del peccatore a Cristo, per modo che il peccatore diviene « iustitia Dei per fidem ». - A proposito si deve notare come gli scritti del Nuovo Testamento, venuti dopo le grandi lettere paoline, contengano una dottrina della Redenzione che non dipende da quella di S. Paolo. Anch'essi la presentano come una parte integrante del cristianesimo. Tutto dunque ci porta ad ammettere che Gesù stesso aveva già insegnato un'autentica dottrina della Redenzione, cosa che del resto, come già mostrammo, vien confermata dai Vangeli.

La *causalità* divina, ossia l'intervento di Dio nella Redenzione, viene anche definita con due idee: l'*amore* e la *giustizia*. Le quali idee ritornano nelle teorie posteriori nella Redenzione e vengono diversamente usate a seconda dei vari autori i quali dànno il primato ora all'una ora all'altra. Secondo la Scrittura sono sul medesimo piano: *l'amore divino e la giustizia divina si compenetrano in modo affatto misterioso nel sacrificio redentore di Cristo* (Salmo 84, 11; cfr. 71, 7).

Nota. - Nel Nuovo Testamento la Redenzione non è mai presentata indipendentemente dall'atteggiamento dell'uomo, come se questi non avesse alcuna importanza. Al contrario, la partecipazione ai benefici della Redenzione dipende, secondo i Sinottici, dalla *penitenza* e, secondo S. Paolo e S. Giovanni, dalla *fede*. Nel trattato della Grazia ove studieremo la Redenzione soggettiva, ossia da parte dell'uomo, parleremo a lungo di tale argomento.

§ 102. - La soddisfazione vicaria.

I. La Bibbia non contiene una dottrina sistematica della Redenzione. - Essa ce la presenta come un fatto, ne mette anche in luce gli elementi essenziali, ma non va oltre e non li raggruppa in un tutto logico. Nelle importanti espressioni di Gesù riferite da Mt. 20, 28 e da Mc. 10, 45, si parla di un prezzo di redenzione (λύτρον) che vien pagato dal Signore, senza dire però a chi vien pagato nè perchè fosse necessario pagarlo. Emergono tuttavia due pensieri: l'anima dell'uomo si trova in uno stato di prigionia spirituale e la morte di Cristo costituisce il prezzo della sua liberazione. Ugual senso esprimono le parole dell'istituzione dell'Eucaristia le quali servono di commento alla Crocifissione. Anche i passi di S. Giovanni forniscono elementi importanti, quali il mandato del Padre, la libera accettazione da parte del Figlio, il risultato della universale soppressione del peccato del mondo mediante l'offerta personale di Cristo e la sua santificazione come vittima. S. Paolo riassume la fede della Chiesa primitiva nella Redenzione, così come gli fu trasmessa in un breve credo: « Tradidi enim vobis in primis, quod et accepi: quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum Scripturas » (I Cor. 15, 3). La Lettera agli Ebrei, infine, ci dà le nozioni di sacrificio e di sacerdozio. *Tutti questi sono elementi particolari importanti, ma senza una sintesi completa.*

II. I Padri. - Da principio i Padri sono ricchi quando parlano della Persona di Cristo, ma poveri quando parlano della sua opera (1). Nei due

(1) « Una dottrina, come quella della Redenzione, contenuta così formalmente nella Scrittura, non era più suscettibile di uno sviluppo reale; l'unica possibilità aperta era quella di ordinare sistematicamente i vari dati della Rivelazione. Il che avvenne lentamente, anche perchè mancò lo stimolo della controversia. Di fatto non c'è un solo Padre che non abbia ripetuto e, data l'occasione, glossato le affermazioni della Scrittura su Gesù Cristo morto per i nostri peccati. Questo dogma di fede era tanto fermo da servire come principio di confutazione delle varie eresie cristologiche. Quando si doveva rivendicare la perfetta umanità di Cristo contro il docetismo e, più tardi, contro l'apollinarismo; quando si dovette provare la sua perfetta divinità contro l'arianesimo e il nestorianesimo, l'opera di Cristo, ossia la Redenzione,

primi secoli presentano solo dichiarazioni occasionali che non sono altro se non ripetizioni più o meno estese delle idee di S. Paolo o di S. Giovanni Cfr. § 100. Nel terzo secolo invece dimostrano più interesse per la dottrina della Redenzione, e sviluppano le teorie seguenti:

1. La teoria mistica della Redenzione. - La troviamo in S. *Ireneo* che vede in Cristo e nella sua opera il compendio di tutto il genere umano (compendium totius generis humani) e una nuova unione dell'umanità con Dio realizzata in Cristo capo (ἀνακεφαλαίωσις) È questa la celebre teoria della ricapitolazione che, partendo dalla dottrina paolina del secondo Adamo, l'unisce a Ef. 1, 10 e Col. 1, 19 ss., e l'arricchisce con la teologia di S. Giovanni secondo la quale Cristo è venuto nella carne (Giov. 1, 14; cfr. 17, 21-23), e perciò stesso ha già inserito il principio della vita nuova nell'umanità tutta quanta: « Quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso *recapitulavit,* in *compendio nobis salutem* praestans, ut, quod perdideramus in Adam, id est secundum immaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus » (Adv. h. 3, 18, 1). A codesta concezione Ireneo unisce l'idea della *redenzione paolina,* ossia della morte dolorosa di Cristo per l'espiazione dei nostri peccati (Adv. h. 3, 18, 2-7; cfr. 1, 10, 3; 2, 20, 3; 3, 16, 19; Epideix. 1, 31 ss.). Altri sostenitori della teoria mistica sono Ippolito, S. Atanasio, S. Gregorio Nisseno, S. Epifanio. * Cfr. *Rivière,* Rédemption, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1938-1939; *Mersch,* Le Corps Mystique du Christ, 1936, t. I, 315-348. *

2. La teoria del riscatto. - *Origene* e, Ha inizio con ricollegandosi a S. Paolo, concepisce la Redenzione come un riscatto dalla schiavitù di Satana, alla quale attribuiva grande importanza l'epoca patristica che vedeva in essa una delle principali conseguenze del peccato originale. Gli uomini sono proprietà del diavolo a cui si sono consegnati col peccato. Cristo offerse la sua vita al diavolo quale prezzo del riscatto. Ma il diavolo fu *ingannato* perchè non potè aver lungo dominio sul Cristo morto. Infatti Cristo risuscitò a nuova vita e il diavolo perdette per sempre il suo impero sulla umanità (C. Cels. 1, 31; In Mt. 16, 8, Migne 13, 1399; In Exod. hom. 6, 9, Migne 12, 338; In Ep. ad Rom. 2, 13, Migne 14, 1398). La teoria ebbe grande diffusione e spesso fu artificiosamente interpretata. Così in S. Basilio, S. Gregorio Nisseno che considera l'umanità come un'« esca » per il diavolo (Orat. cat. 22 e 23), in S. Ambrogio, S. Agostino, S. Giovanni Damasceno e nei teologi dell'epoca carolingia come Rabano Mauro, Alcuino ecc. Lo stesso S. Tommaso parla ancora dei diritti del diavolo (S. th. III, 49, 2).

Critica. Con ragione si riannoda questa teoria all'espressione biblica di *prezzo di riscatto,* ma facendo pagare questo prezzo al diavolo introduce nella speculazione un elemento che non è affatto biblico e che è insostenibile, tanto

servì di argomento per stabilire la vera nozione della sua persona. In qual modo, si ragionava, Gesù Cristo potrebbe salvare il genere umano se non facesse parte dell'umanità, cioè non fosse uomo e nel medesimo tempo superiore ad esso, cioè se non fosse Dio? Non si trova ragionamento più ovvio e più corrente a cominciare da Tertulliano, S. Ireneo fino a S. Cirillo Alessandrino. Sul comune dato di fede si sviluppano poi alcune teorie esplicative ». *Rivière,* Rédemption, Dict. des conn. rélig. pratiques, v, coll. 1037-1038.

più che riconosce a Satana un diritto *legittimo* al pagamento, affermando che Dio, per punizione, avrebbe effettivamente consegnati gli uomini al suo impero. Inoltre si aggiunge *l'abuso* di questo diritto consistente nel fatto che il diavolo, durante la Passione, trattò Cristo, l'Innocente, come se avesse avuto un dominio su di Lui, fatto che gli fece perdere questo stesso diritto. Notevole è la simpatia che i Greci e i Latini ebbero per cotesta concezione (« infelice espressione », dice Rivière, « mito » dicono i Protestanti liberali) che attribuiva a Satana assai più di quello che gli conveniva. Però ebbe anche avversari, se pure non molto numerosi, come S. Gregorio Nazianzeno e, più tardi, gli Scolastici primitivi. Del resto la dottrina dell'inganno del diavolo negli scritti patristici è periferica e niente affatto centrale, e si potrebbe vedere in essa un gioco di fantasia su alcuni pensieri di S. Paolo il quale chiama Satana θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, dio che impera sul mondo malvagio (Cfr. II Cor. 4, 3 ss.; I Cor. 10, 19 ss.). Sabatier e altri attribuiscono alla teoria « mitica » una forte influenza sulla pratica cristiana, e anche sul sacrificio della Messa, che sarebbe stato offerto al diavolo. Ciò è storicamente falso. * Cfr. *Rivière,* Rédemption, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1939-1941, ove trovasi una buona messa a punto su questa teoria. *

3. Teoria del sacrificio per sostituzione. - Si annoda al concetto paolino del sacrificio di espiazione e riferisce questo sacrificio unicamente a *Dio,* poichè al diavolo non si fan sacrifici. Essa pone in prima linea la *colpa* e non la *conseguenza* del peccato. Il peccato è un'offesa a Dio, merita punizione, esige espiazione. Deve essere eliminato: solo così l'uomo sarà riconciliato con Dio. Ciò avviene per sostituzione, in quanto Cristo soffre per noi la morte di espiazione sulla croce. Già *S. Clemente Romano* scrive: « Per l'amore che ci portava, Gesù Cristo Signor nostro diede il suo sangue *per noi;* facendo la volontà di Dio diede la sua carne *per la nostra carne,* la sua anima (vita) per la nostra anima » (Cor. 49, 6; cfr. 7, 4; 16, 2 ss.).

a) *Nei Padri greci.* - *Origene,* insieme alla dottrina dell'inganno del diavolo, tratta minutamente della morte di Cristo come morte di espiazione (cfr. § 100). - L'idea trova la più perfetta espressione in *S. Atanasio.* Se Dio avesse stabilito un uomo per la nostra redenzione, quest'uomo forse poteva essere nuovamente vinto dal diavolo; perciò inviò il Logos che compì a perfezione e vittoriosamente l'opera della salvezza. Quest'opera consiste in una *sofferenza penale* dovuta a Dio per il peccato. « Una morte dolorosa era difatto necessaria e una morte in favore di tutti, affinchè fosse pagato quel che tutti dovevano » (De Incar. Verbi, 20; cfr. 6 e 9). « E per questo Egli prese un corpo e lo diè alla morte come vittima innocente, e in tal modo, col suo sacrificio *di rappresentante,* ha tolto la morte a tutti gli uomini » (ibid. 9). « Se venne per prendere su di sè la maledizione nella quale eravamo incorsi, come non avrebbe sopportato la morte divenuta maledizione? » (ibid. 25). A questa teoria S. Atanasio innesta quella della ricapitolazione. Altri Padri greci tra i quali S. Giovanni Crisostomo e specialmente S. Cirillo Aless. congiungono la teoria della soddisfazione con quella del riscatto.

È facile comprendere come i Padri esprimano il loro pensiero sulla Redenzione non in trattazioni sistematiche, ma a proposito della spiegazione dei testi biblici. - *S. Basilio* usa sovente l'immagine del *riscatto,* ma vi unisce anche l'*espiazione* quando dice: « Dio non aveva bisogno di compiere una espia-

zione per se stesso, nè di riscattare la propria anima poichè non aveva commesso peccato » (In Ps. 21, 2, Migne, 29, 438). « In quanto Figlio unico di Dio che ha dato la vita al mondo, offrendo se stesso in sacrificio e vittima a Dio per i nostri peccati, viene chiamato Agnello di Dio » (Giov. 1, 29; Is. 53, 7; In Ps. 38, 6, Migne 29, 296). - *S. Gregorio Nisseno* si occupa di rado della soteriologia propriamente detta. Secondo *Hilt* « circa l'essenza della Redenzione, in quanto sacrificio di espiazione e soddisfazione, Gregorio non si pronuncia affatto ». *J. Lenz,* invece, vorrebbe disancorarlo dalla teoria mistica o fisica di S. Ireneo, della quale sovente Gregorio si fa portavoce, per riferirlo alla dottrina di S. Paolo sulla quale non ha che qualche frase fatta e occasionale. S. Gregorio, però, esprime nettamente il suo pensiero: « Egli ha preso le primizie della nostra natura e *perciò,* in potenza (τῇ δυνάμει), tutta la massa è stata *mescolata* con Dio ». « Egli è diventato il mediatore tra Dio e gli uomini, allorquando per suo mezzo riuniva gli uomini a Dio » (Migne 46, 533 A.). - *S. Gregorio Nazianzeno* si separa da S. Basilio e dal Nisseno e condanna la teoria d'Origene dei diritti del diavolo: Cristo non ha pagato alcun prezzo di riscatto al diavolo; dire simil cosa è « vergognoso »; ma è il Padre che ha ricevuto questo prezzo, non già perchè lo esigesse, ma per ragione della economia di salvezza (διὰ τὴν οἰκονομίαν) e perchè l'uomo doveva essere santificato dall'umanità di Dio (Orat. 45, 22, Migne 36, 653; cfr. Orat. 4, 78; 19, 13; 24, 4; 30, 6).

S. Giovanni Crisostomo, nella sua esegesi delle lettere di S. Paolo, non perde mai l'occasione di commentare i testi concernenti la Redenzione. *S. Cirillo di Gerusalemme* dedica alla dottrina dell'espiazione la Catechesi XIII, 33: Dio avrebbe dovuto, secondo la sua minaccia, annientarci tutti; ma la sua sapienza trovò il mezzo di avverare la sua minaccia e nel medesimo tempo di rendere efficace l'amore: « Cristo portò il peccato nel suo corpo sul legno (poichè era Uomo-Dio); la malvagità dei peccatori non eguagliò la giustizia di chi morì per noi ». - *S. Cirillo Alessandrino,* come S. Giovanni Crisostomo, ritorna sovente sulla dottrina della soddisfazione e ne parla precisamente come S. Paolo: « Poichè la morte degli animali irragionevoli non era capace di sopprimere la morte, Cristo venne egli stesso a soffrire, in certo modo, il castigo per tutti... Egli è stato crocifisso per tutti e a cagione di tutti, affinchè uno solo morisse per tutti e tutti vivano in Lui » (In Jo. 22, Migne, 73, 565). - *S. Giovanni Damasceno*: « Supponiamo che qualcuno sia condannato a morte e che un altro, un *innocente,* accetti volontariamente di morire in sua vece e per tal modo di liberarlo dal castigo: proprio così fece Cristo. Come Cristo innocente, morendo, con la propria morte ha liberato coloro che dovevano morire, così, assumendo su di sè la maledizione, li ha liberati da essa » (In Gal. 3, 13, Migne, 95, 796).

b) *Padri latini.* - *I Greci,* conformemente alla loro mentalità filosofica, annoverano nei fini dell'Incarnazione non solamente, come dicemmo, il riscatto dal debito del peccato, ma *anche talvolta* e volentieri l'*istruzione* mediante una nuova legge morale, il modello e l'*esempio* da seguire, la *divinizzazione* della natura umana iniziatasi con l'entrata di Dio nella carne, la disfatta e la soppressione della *morte* già compiuta con la risurrezione. *I Latini* invece, conformemente alla mentalità occidentale, anche se insistono su questi aspetti soggettivi e morali, tuttavia mettono in particolare rilievo l'aspetto oggettivo della *morte dolorosa espiatrice sofferta da Gesù in nostra vece.* La cosa è ammessa

da tutti, e gli stessi Protestanti, come *Harnack* e *Seeberg*, nelle relative storie dei dogmi, affermano che la dottrina della Redenzione, nelle sue grandi linee, è già completa in Occidente con Tertulliano e Cipriano. Nel contempo si accusano i due pensatori di aver ridotto la religione cristiana, che è religione di grazia, « alla sfera legale », a « un rapporto giuridico » tra Dio e l'uomo S'incolpa particolarmente « il giurista » Tertulliano, o si pensa anche ad influenze esercitate su di lui dal giudaismo e dal mondo romano pagano.

Secondo *Harnack*, Tertulliano e Cipriano avrebbero applicato a Cristo, per spiegare la sua opera di Redenzione, il *sistema penitenziale* allora vigente, che era un sistema di espiazione delle colpe. « Non è il caso di dire, come si è supposto, che quest'idea sorgesse primamente nella Chiesa durante il periodo romano-germanico, da considerarsi perciò come risultato del diritto penale germanico. Al contrario, l'idea delle *satisfactiones* e dei *merita* esisteva già in tutta la sua interezza nell'epoca romana, durante la quale venne rigorosamente applicata... *Cipriano* applicò il "satisfacere Deo" allo stesso Cristo... Le sue sofferenze e la sua morte erano sacrificio presentato da Cristo a Dio per propiziarlo. Questo pensiero, proprio di Cipriano, in Occidente non venne mai perduto di vista. Negli occidentali il Dio irato che era necessario propiziare e del quale i Greci seppero così poco, divenne ognor più familiare » (Storia del dogma, III, 369-370).

Ma a proposito dei Greci « che seppero così poco di questo Dio », Harnack aveva detto poco prima che Gregorio Nazianzeno « pensava la morte di Cristo come sacrificio espiatorio per sostituzione », e che Origene « fece epoca perchè fu il primo a introdurre nella Chiesa, seguendo i precedenti degli Gnostici (!) una *teologia del sacrificio* o *propiziazione* basata sulla morte di Cristo. Con ciò arricchì ma contemporaneamente confuse (!), la teologia greca... Tale pensiero che, com'è così esposto, s'avvicina all'idea di patimenti sostitutivi di punizione, venne adottato da Atanasio, che lo combinò con le altre idee secondo le quali la veracità di Dio esigerebbe la minaccia di morte, e quindi la morte sarebbe stata accettata da Cristo in favore di tutti e da lui distrutta » (ivi III, 365-366). E continua dicendo che questa idea della Redenzione si incontra negli altri Padri greci, come Cirillo di Gerusalemme e i Cappadoci. Effettivamente Origene non « confuse la teologia greca » poichè essa si trova nel grande pensatore appena ai suoi inizi; egli non ha affatto seguito i precedenti degli Gnostici, ma ha ricavato la teologia del sacrificio o propiziazione dai testi biblici che commentava: Rom., Jo., Mt., Num., Lev., Es., ecc.

I *Padri latini* fin da principio collocarono in primo piano l'opera oggettiva della morte dolorosa di Gesù, sebbene la teoria dei diritti del diavolo introducesse nella loro teologia un punto oscuro. *Tertulliano:* « La nostra morte non poteva essere distrutta che con la passione del Signore » (De bapt. 11), « poichè nessuno può con la sua morte sopprimere la morte degli altri se non è Figlio di Dio » (De pud. 22). Ai Doceti che eliminavano la passione di Cristo lanciava questo grido: « Parce *unicae spei* totius orbis! » (De Carne Christi, 5; cfr. Adv. Marc. 3, 8). *S. Cipriano:* « Solo Colui che ha portato i nostri peccati, che ha sofferto per noi, che Dio ha dato per i nostri peccati poteva ottenerci la remissione dei peccati commessi contro di Lui » (De laps. 17). « Siccome Egli ha sofferto per noi, siccome ha sofferto per i peccati non suoi, tanto più ciascuno deve soffrire per i propri peccati » (Ad Fort. 5). Cristo prega, e prega « per noi, poichè Egli non è peccatore, ma ha portato i nostri

peccati... Mediante Lui noi dobbiamo soddisfare (satisfacere) al Padre » (Ep. 10, 5).

S. *Ambrogio:* « Quae maior misericordia quam quod *pro nostris flagitiis se praebuit immolandum,* ut sanguine suo mundum lavaret cuius peccatum nullo alio modo potuisset aboleri » (In Ps. 49, exp. 17). « Venit Dominus Iesus, mortem suam pro morte omnium obtulit, sanguinem suum pro sanguine fudit universorum » (Ep. 41, 7). - *S. Gerolamo:* In Is. 14, 53, 5, Migne 24, 507. - *S. Agostino:* « Ait (Paulus): eum qui non noverat peccatum, i. e. Christum pro nobis *peccatum* fecit Deus (II Cor. 5, 21), cui reconciliandi sumus, hoc est *sacrificium pro peccatis* » (Enchir. 41). - *S. Leone I:* « Quæ reconciliatio esse potest, qua humano generi propitiaretur Deus, nisi omnium causa mediator Dei hominumque susciperet? » (Ep. 124, 3). « Quod umquam sacrificium sacratius fuit, quam quod verus Pontifex altari crucis per immolationem suae carnis imposuit? » (Ep. 124, 4; cfr. Sermo 68, 3). - *S. Fulgenzio:* « In illis sacrificiis (veteris legis) prænunciabatur Filius Dei pro impiis occidendus, in hoc autem (sacrificio crucis) pro impiis annunciatur occisus » (De fide ad Petr. 19, 60). - *S. Gregorio Magno:* « Sumpta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exibuit pro peccatoribus, victimam sine peccato, quæ et humanitate mori et iustitia mundare potuisset » (Moral. 17, 30, 46, Migne 76, 32).

È facile concludere, dopo queste testimonianze, che i Latini e i Greci, almeno a partire da Tertulliano e da Origene, hanno insegnato oggettivamente la soddisfazione per sostituzione, anche se non l'hanno fatto usando la terminologia formale degli Scolastici. Harnack stabilisce una sottile distinzione tra l'Oriente e l'Occidente. Ambedue credettero nelle sofferenze della natura umana di Cristo, poichè la divina non poteva patire, ma l'Oriente sostenne che la divinità avesse patito per mezzo dell'umana natura fatta sua, e l'Occidente che l'uomo avesse patito e presentato la sua umana natura in sacrificio alla morte; questa però ebbe un valore infinito poichè era unita alla divinità (Op. cit. III, 372, nota). Crediamo inutile discutere su questa differenza.

I teologi dell'età carolingia non fanno che ripetere la dottrina della Redenzione dei Latini. Essi, come tutti i Padri dopo Origene, insistono sull'idea che solo un Dio-Uomo poteva salvarci. « Quare ipse creator hominis peccatum per seipsum expiare voluit et non per angelum? », si chiede Alcuino, e risponde: « *Quia non sufficiebat* unius angeli meritum ad redemptionem totius generis humani » (Inter. et resp. in Gen. 12). Similmente S. Beda, Rabano Mauro, Pascasio, le cui trattazioni fan già pensare alla parola di S. Anselmo nel « Cur Deus homo? » (1, 21): « Nondum considerasti *quanti ponderis sit peccatum!* » Un segno evidente della vivacità con cui si poneva la questione della Redenzione oggettiva lo troviamo nella controversia, allora nascente, della predestinazione; la quale controversia consisteva nel chiedersi se la Redenzione è estesa a tutti gli uomini o no.

III. Teoria della soddisfazione di S. Anselmo. - Non fu il padre della Scolastica ad inventare la « satisfatio vicaria », poichè, come abbiamo dimostrato, questa si trova già nella Bibbia e nella dottrina patristica; egli si è limitato a darle una forma *tecnica* e ad approfondirla. Le diede una forma tecnica usando costantemente il termine « satisfa-

tio vicaria »; l'ha approfondita colmando una lacuna dell'insegnamento anteriore ossia dando una risposta alla seguente questione: perchè Cristo offerse la sua vita per noi ed era necessario che la offrisse? Ovvero qual è il motivo o la causa della sua Passione e morte? Per rispondere alla questione S. Anselmo non partì dalle *conseguenze* del peccato, come s'era fatto fino allora, ma dal *peccato considerato in se stesso.*

Egli concepisce il peccato come un'offesa a Dio perchè è *un furto al suo onore.* Questa offesa, che a parer suo è infinita, esige riparazione, restituzione dell'onore rubato. Se non si ripara c'è il *castigo* (aut satisfactio aut pœna). Ora l'uomo per la sua *ineguale* posizione di fronte a Dio, era incapace di offrire questa riparazione. Pertanto se non doveva eternamente perire, era necessario che la riparazione fosse compiuta da un Uomo-Dio, il quale in forza della sua natura divina sarebbe stato capace di compiere un'azione morale di valore infinito, e in forza della sua natura umana avrebbe potuto subentrare e impegnarsi in favore della sua razza ossia dell'umanità. Cotesta soddisfazione per sostituzione è stata offerta liberamente da Cristo la cui vita fu consacrata tutta quanta all'onore di Dio e la cui morte espiò la pena dovuta al peccato. Iddio accettò questo sublime atto di espiazione fatto in favore nostro, come un'opera di infinito valore. S. Anselmo espone la sua teoria con un lungo sviluppo dialettico nello scritto sull'Incarnazione intitolato « Cur Deus homo? » (Cfr. § 82; * *Rivière,* Rédemption, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1942-1944 *).

La *Scolastica primitiva* con la scuola dei Vittorini adottò in via generale le idee di S. Anselmo. *Abelardo* con la sua scuola (P. Lombardo) introdusse una *dissonanza* nella tradizione in quanto rifiutava il termine soddisfazione e ammetteva solo l'*amore* senza tener conto della giustizia. Però i primi Scolastici come Omnebene, Ugo, Rolando, P. Lombardo, ecc., non ammettevano la *necessità* dell'*Incarnazione* per la Redenzione, sebbene Abelardo la esigesse in ragion del suo ottimismo, per cui Dio deve sempre fare ciò che è migliore.

S. Tommaso, come S. Anselmo, considera il peccato come un'offesa *infinita.* Veramente già i Padri avevano detto che solamente l'Uomo-Dio *poteva* redimerci, senza precisarne il perchè. Si veda *Origene,* In Num. 24, 1; *Lett. a Diogneto,* 9; *S. Atanasio,* Orat. contra Arian. 2, 77; 3, 39; *S. Basilio,* In Ps. 48, 3, 4; *S. Cirillo Alessandrino,* Ep. 50 ad Valer.; *S. Ambrogio,* In Lc. 6: « Nullus hominum esse *potuit* qui totius peccata tolleret mundi »; *S. Agostino:* « Non liberaretur humanum genus, nisi Sermo Dei dignaretur esse humanus » (Sermo 174, 1); *S. Anselmo* nel Cur Deus homo: « Secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse » (1, 21). « Cum considero actionem (peccati) ipsam, *levissimum* quiddam video, sed cum intueor quid sit contra voluntatem Dei, *gravissimum* quiddam et *nulli* damno comparabile intelligo » (1, 21); per conseguenza « necesse est ut eam (satisfactionem) faciat Deus homo » (2, 6).

L'Aquinate si fonda su questi pensieri e li spiega in un modo più preciso: « Quia peccatum contra Deum commissum *quamdam infinitatem* habet ex *infinitate divinæ maiestatis:* tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille in quem delinquitur » (S. th. III, 1, 2 ad 2). I Tomisti per spiegare questa tesi usano l'assioma: « honor est in honorante, iniuria in iniuriato ». L'onore si commisura alla persona che lo rende, l'ingiuria alla persona che viene offesa. Perciò l'onore reso dall'uomo a Dio non arriverà mai a eguagliare

l'offesa fatta a Dio col peccato; vi sarà sempre un abisso insormontabile. Si accentua la « quamdam infinitatem », dicendo che se è vero che vi è *un solo Essere* infinito, che è Dio, vi è anche la possibilità di un infinito nell'ordine *morale*, infinito che sta nella relazione tra il peccatore e Dio e deriva dall'offesa verso l'infinita maestà di Dio. Cotesto infinito non è affatto un essere *fisico* o, come diceva *Scoto* criticando S. Tommaso, un dio infinito formalmente cattivo accanto al Dio formalmente buono: il dio dei Manichei (tunc enim oportet et ponere summum malum et deum Manicheorum).

Consequente ai suoi principî S. Tommaso sostiene la necessità dell'Incarnazione per una soddisfazione *completa* (S. th. III, 1, 2 ad 2); e sostiene pure, cosa qui discussa, l'*equivalenza* e anche la *sovrabbondanza* della soddisfazione. Anzitutto l'equivalenza. « Honor est in honorante ». Chi offriva la soddisfazione era l'Uomo-Dio; siccome « actiones sunt suppositi », le sue azioni teandriche per via della Persona divina erano di un valore infinito, anche se compiute nella natura umana finita. Infatti queste azioni hanno un valore infinito per l'intima unione col Logos che le fa sue e non per la natura in cui son compiute, nè unicamente per la loro estrinseca relazione col Logos o per una *accettazione graziosa* da parte di Dio come pensava Scoto. Inoltre la soddisfazione è sovrabbondante. Nella Redenzione operata da Gesù Cristo non abbiamo solo un'infinità messa di fronte a un'altra infinità, ossia equivalenza tra l'espiazione infinita e la malizia infinita del peccato; c'è di più, perchè l'infinità del peccato è solo *morale*, mentre quella dell'espiazione è *fisica*, in virtù dell'unione fisica (realis, hypostatica) della natura umana col Logos. In altri termini il peccato è infinito *terminativamente*, la Redenzione è infinita in sè e *obiettivamente*.

La sovrabbondanza della Redenzione è insegnata da S. Paolo (Rom. 5, 12-21; Ebr. 10, 4-18) e i Padri commentando la Lettera ai Romani la richiamano sempre, benchè concepiscano cotale sovrabbondanza in rapporto all'umanità e non in sè. S. Anselmo invece l'intende in modo assoluto: « Ut sufficere possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur et *plus in infinitum* » (Cur Deus homo, 2, 18). S. Tommaso, fondandosi sull'infinità del peccato, dice che « oportuit ad *condignam* satisfactionem ut actus satisfactorius haberet efficaciam *infinitam*, utpote Dei et hominis existens » (S. th. III, 1, 2 ad 2). Questa soddisfazione è stata realizzata da Cristo: « Igitur passio Christi fuit *sufficiens et superabundans* satisfactio pro peccato et reatu pœnæ generis humani » (S. th. III, 48, 4). « Christus autem ex caritate et obœdientia patiendo, *magis* aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis. *Primo* quidem propter *magnitudinem* caritatis ex qua patiebatur. *Secundo* propter *dignitatem* vitae suae quam pro satisfactione ponebat: quæ erat vita *Dei et hominis* » (Ibid. art. 2).

Le cose dette, per essere complete, devono essere viste nella dottrina di Cristo nostro Capo, le cui azioni, per la fede in Lui, diventano azioni dei suoi membri. « Membra sumus corporis eius » (Ef. 5, 30). Così la soddisfazione offerta dal nostro Capo viene anche offerta per noi che siamo stati gli offensori. « Caput et membra sunt quasi una persona mystica; ideo satisfactiones Christi ad omnes fideles pertinent sicut ad sua membra » (S. th. III, 48, 2 ad 1). Veramente qui v'ha una specie di *accettazione* ammessa anche da S. Tommaso, poichè Dio, in linea di principio e per *grazia*, ha accettato una rappresentanza, anzi l'ha voluta « costituendo » il Figlio suo mediatore (Rom. 3, 25). Per que-

sto S. Tommaso dice che fummo redenti per via della *grazia* e della *giustizia:* « Iustitiæ quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato generis humani... misericordiae vero, quia cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae... Deus ei satisfactionem dedit Filium suum »; e cita a proposito Rom. 3, 24 ed Ef. 2, 4 (S. th. III, 46, 1 ad 3, e 6 ad 6).

La teoria dell'accettazione di Duns Scoto viene oggi rifiutata dalla maggior parte dei teologi. Secondo questa teoria l'azione redentrice di Cristo sarebbe stata sufficiente *solo* in forza della benevola accettazione da parte di Dio Padre e non in se stessa e intrinsecamente (satisfactio de congruo: ex circumstantia suppositi et de *congrua* ratione suppositi habuit quamdam rationem *extrinsecam,* propter quam Deus potuit acceptare... extensive *pro infinitis*). Al contrario Minges dà il seguente giudizio: « Doctor subtilis *dicitur* docuisse, satisfactionem Christi *non ex sese* esse sufficientem condignam adaequatamque, necdum superabundantem, sed tantum ob *benignam et liberalem acceptationem* ex parte Dei qui supplet supplenda. Verum est, eius verba hinc inde ita sonare *videri,* sed tota doctrina ambigua non esse potest, si non unum alterumque locum, sed omnes locos secundum contextum serio perpendimus. Dicendum est: Etiam secundum Scotum satisfactio et meritum Christi *ab intrinseco est valoris moralis* infiniti, per se adæquate, immo superabundanter ad recompensanda peccata non solum omnium hominum, qui fuerunt, sunt et erunt, sed etiam *infinitorum hominum.* Eatenus infinita est in sensu largiore vel *secundum quid.* Sed in sensu strictissimo, vel *formaliter,* est finita, quia realitas eius physica est creata et eo ipso finita. Alioquin Deus opus Christi ita diligere deberet sicut seipsum vel propriam essentiam diligit, id est necessitate metaphysica, vel deberet diligere opus creatum et temporale sicut seipsum, Deum aeternum increatum, id quod falsum est ».

Egli poi cita i passi di Scoto dai quali emerge che anch'egli, in certo qual modo, insegna una soddisfazione della *giustizia* divina, ammette che l'azione redentiva di Cristo è in qualche modo *infinita,* che il suo merito deve avere il valore di un merito *de condigno* e che, perciò, dobbiamo ringraziare grandemente il Signore per la sua morte redentrice (*Minges,* Comp. theol. dogm. I, pp. 319 ss.).

Clemente VI nella Bolla « Unigenitus » del 25 gennaio 1343 prende ufficialmente in considerazione il tomismo: « Christus non guttam sanguinis modicam, quæ tamen *propter unionem ad Verbum* pro redemptione totius generis humani suffecisse, sed *copiose* velut quoddam profluvium noscitur effudisse » (Denz. 550).

I teologi dell'epoca post-tridentina hanno proseguito la sistemazione della dottrina della Redenzione. Anzitutto insegnano che la soddisfazione si fa talmente « ad rigorem iustitiae » che Dio era *obbligato,* in virtù della giustizia commutativa, a concedere il perdono del peccato nel sangue di Cristo. Certo, essi non negano che la condizione previa era l'atto della grazia divina per il quale Cristo fu costituito nostro Redentore, ma intendono solo affermare l'equivalenza tra l'offesa e l'espiazione. « Iustitia et pax osculatae sunt » (Ps. 84, 11). « Iustitiam non minus quam misericordiam manifestando reparare volebat », dice il Concilio provinciale di Colonia del 1860, 1, c. 18. Cfr. Cath. Rom. I, 2, 2. A proposito si veda *Salmanticesi,* De Incarn., disp. I, dub. 7; *Franzelin,* De Verbo Inc. thesis 47; *Janssen,* De Deo-Homine, II, pp. 783 e ss.

I *Salmanticesi* (Disp. I, dub. 5) dimostrano come nella morte di Cristo l'idea di soddisfazione si realizzi pienamente. « Satisfactio est redditio equivalentis voluntaria ad alterum ex propriis et alias indebitis ». I primi elementi di questa definizione risultano con chiarezza da quanto già abbiamo detto. Cristo diede liberamente la sua vita come un'espiazione equivalente. « Ex propriis et alias indebitis »: erano gli atti suoi personali compiuti nella natura umana, e ai quali non era tenuto verso Dio poichè era innocente. Li ha compiuti liberamente per puro amore verso Dio e verso di noi e poteva disporne con tutta libertà. La soddisfazione deve poi essere « ad alterum » dato che nessuno può riparare *a se stesso*. Al fine di spiegare in modo intelligibile questo « ad alterum » vengono distinti in Cristo due diversi soggetti *morali* e giuridici o due personalità sulla base delle due nature *realmente distinte*. L'unica divina Persona soddisfa, nella natura umana, a tutta la Trinità e quindi anche a se stessa; se la soddisfazione si dice indirizzata solo al Padre lo si fa per appropriazione, ma effettivamente è indirizzata alle tre Persone. Mediante l'affermazione della personalità virtualmente duplice in Cristo, con la distinzione reale delle nature, delle volontà, delle libertà, dell'attività e del diritto, vien soppressa l'apparente contraddizione di una soddisfazione che Cristo avrebbe offerto a se stesso. Il che è confermato da S. Paolo: « Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians *sibi*, non reputans illis delicta ipsorum » (II Cor. 5, 19). Avendo Dio costituito il Figlio suo nostro Capo, la soddisfazione offerta da Cristo è anche « non pro alienis », ma nell'unità morale e giuridica con noi, che eravamo d'altronde colpevoli dell'offesa (S. th. III, 19, 4 e 48, 1). Si veda *Rivière*, Rédemption, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1989-1990.

IV. Sintesi. - Lo sviluppo della dottrina della Redenzione percorse questa linea. I primi Padri citano semplicemente i testi biblici; S. Ireneo fa valere la nostra unione mistica con Cristo Capo; Origene mette in rilievo l'idea di sacrificio, ma afferma anche il diritto del diavolo a ricevere il prezzo di riscatto, dissonanza questa che avrà un'eco in quasi tutti i Padri fino alla Scolastica. Nella teologia latina, a partire da Tertulliano e Cipriano l'evoluzione della dottrina fu assai rigida.

I teologi tedeschi e francesi come Tixeront, Prat, Rivière, ecc., sono soliti parlare di diverse « teorie » patristiche della Redenzione: 1) La teoria mistica; 2) La teoria del riscatto; 3) La teoria del sacrificio per rappresentazione; 4) La teoria del diritto del diavolo che abusa di questo diritto su Gesù Cristo (onde vien punito con la perdita di esso); 5) La teoria della soddisfazione vicaria di S. Anselmo. A questo proposito ricordiamo che l'idea della morte dolorosa per sostituzione va considerata dottrina patristica tratta dalla Bibbia, quindi tradizionale nel vero senso della parola. Invece l'idea del diritto del diavolo con le relative fantasiose speculazioni è cosa puramente soggettiva e non ha nessun valore di Tradizione, anche se l'abusiva espressione si trova ancora in S. Tommaso (S. th. III, 49, 2; Comm. in Rom. 7, lect. 1). *S. Ilario* espone compiutamente la dottrina della rappresentazione; ma ne turba l'armonia quando scrive della Passione del Signore: « Et quamquam passio illa non fuerit condicionis et generis, quia indemutabilem Dei naturam nulla vis iniuriosae perturbationis offenderet, tamen suscepta voluntarie est, *officio* quidem *ipsa satisfactura poenali, non tamen in poenae sensu laesura patientem* » (In Ps. 53, 13). È ben difficile non veder qui una *sofferenza solo apparente*.

S. Tommaso e *S. Bonaventura,* come gli Scolastici posteriori in generale, negano l'*assoluta necessità* della soddisfazione, pur riconoscendone la grande *convenienza.* Nè Dio, pensano essi, era obbligato dalla sua giustizia a esigere una tale soddisfazione, nè la morte dolorosa di Cristo era indispensabile per dare questa soddisfazione; anzi qualsiasi atto morale di Lui sarebbe stato più che sufficiente a ricompensare l'onore di Dio violato. Ma nella particolare scelta della Passione e della Morte abbiamo una manifestazione di uno dei più meravigliosi attributi divini unitamente alla più perfetta soddisfazione e al più grande amore redentivo. Infatti in quest'atto unico si attuano i fini più svariati della Redenzione: liberazione dal peccato, acquisizione della grazia, eminente esempio e modello di ogni virtù, efficace estirpazione del peccato. In sè la Passione del Signore fu per noi il *sacrificio di espiazione* più perfetto e insieme l'offerta a Dio di un *prezzo di riscatto* di valore infinito, sovrabbondante. Essa è stata compiuta nell'umanità di Cristo, ma la sua causa ultima va cercata nella volontà misericordiosa di Dio che si servì dell'umanità di Cristo come di strumento. Pertanto *nella Redenzione la grazia e la giustizia, il giudizio e l'amore bellamente si uniscono e misteriosamente si compenetrano.* Cfr. *S. Tommaso,* S. th. III, 46-50; *S. Bonaventura,* Breviloquium, parte 4, 1-10.

V. L'universalità della soddisfazione. - Dobbiamo qui fare un breve cenno all'universalità della Redenzione che verrà esaurientemente trattata quando parleremo dell'universalità della grazia (§ 120). È dogma di fede che Cristo è morto per tutti gli uomini (Denz. 319). « Verum et si ille pro omnibus mortuus est (II Cor. 5, 15), non omnes tamen eius beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat quibus meritum passionis eius *communicatur* » (*Trident.* s. 6, c. 2 e 3; Denz. 794 ss.). Nella preghiera sacerdotale « Christus quantum est de se, pro omnibus oravit », dice *S. Tommaso,* In Io. 17, lect. 2, n. 2. A proposito della necessità dell'appropriazione della morte di Cristo, così si esprime in C. Gent. 4, 55: « Mors Christi est quasi quaedam *universalis causa* salutis, sicut peccatum primi hominis fuit quasi universalis causa damnationis ». « Ma — continua — per poter partecipare dell'effetto di una causa universale è necessario che essa venga applicata a ciascuno, caso per caso. L'effetto poi del peccato originale giunge a ogni uomo mediante la generazione della carne. Parimenti l'effetto della morte di Cristo si comunica mediante la rigenerazione spirituale, con la quale l'uomo in certa maniera si congiunge e si incorpora a Cristo. Perciò bisogna che ognuno cerchi di essere rigenerato per mezzo di Cristo, e ricorra agli altri rimedi (Sacramenti) nei quali opera la virtù della morte di Cristo ».

La proposizione dei Giansenisti che pretende essere semi-pelagianesimo l'affermare « Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse », deve essere condannata « tamquam falsa et temeraria » (Denz. 1096). I teologi dicono: « Mortuus est Christus pro omnibus ad *sufficientiam* non quantum ad *efficientiam* ». Con questo modo di esprimersi vogliono intendere che « sebbene Cristo sia morto per tutti gli uomini, la sua morte non è tuttavia *utile,* di fatto, che ai soli eletti ».

VI. Cristo come mediatore. - Cristo in quanto Sacerdote che offre il sacrificio del Nuovo Testamento è mediatore tra due estremi: Dio offeso e l'uomo peccatore. Egli « ha ricevuto un sacerdozio di tanto più eccellente, in quanto è mediatore di un'alleanza ben superiore, fondata com'è sopra migliori promesse » (Ebr. 8, 6). « E perciò Egli è il mediatore di una nuova alleanza, affinchè, in virtù della sua morte incontrata per liberare gli uomini dalle trasgressioni commesse sotto la prima alleanza, quelli che sono stati chiamati ricevano l'eredità eterna a loro promessa » (Ebr. 9, 15; cfr. 12, 24). « Vi è un unico Dio, e vi è un unico mediatore fra Dio e gli uomini: Gesù Cristo uomo, che ha dato se stesso qual prezzo di riscatto per tutti » (I Tim. 2, 5). Se anche Mithra è chiamato μεσίτης, e se Filone designa Mosè come μεσίτης, non vuol dire che S. Paolo abbia desunto la dottrina di Cristo mediatore dall'uno o dall'altro. L'Antico Testamento (Deut. 5, 5) e la Rivelazione ricevuta da Dio sono sufficienti a spiegare la cosa.

I *Padri,* in via ordinaria, hanno scolpito la dottrina della mediazione di Cristo nella frase mille volte ripetuta: Dio è diventato uomo affinchè l'uomo diventasse Dio. *S. Agostino* è il maestro della Scolastica anche su questo punto: « Ecce tu longe a Deo homo ut Deus sursum longe ab homine: in *medio* se posuit Deus-Homo » (Sermo 81, 6). « Inter Deum et hominem mediator apparuit, ut in unitate personæ copulans *utramque* naturam » (Ep. 137, 3, 9). Ma è mediatore in quanto uomo, « in quantum enim homo, in tantum mediator » (Conf. 10, 43).

Secondo *S. Tommaso* la mediazione di Cristo ha un duplice fondamento: uno *ontologico* che consiste nel suo *essere* divino-umano; l'altro *morale* che consiste nelle sue *azioni* teandriche, particolarmente quella con cui Egli si è offerto al Padre per gli uomini. - Vi è dunque un *solo vero mediatore* (I Tim. 2, 5). Tutti gli altri che pur si dicon tali, come i Santi e i sacerdoti, non lo sono che per derivazione da Cristo (S. th. III, 26, 1 e 2). A proposito dei Santi, *S. Bernardo* ha queste belle parole: « Quia mediantibus illis (Sanctis) ad illum mediatorem (Christum) ascendere potero, qui venit pacificare per sanguinem suum et quae in *coelis* et quae in *terris* sunt » (In Festo Ss. Petri et Pauli, Sermo 1, c. 1, Migne, 183, 405).

VII. Obiezioni contro la dottrina cattolica della redenzione. - Ci fermiamo particolarmente su quelle formulate dalla critica razionalistica moderna, che in Germania fa capo a Ritschl e in Francia a Sabatier. Queste obiezioni — è il comune destino di tutte le obiezioni mosse al Cattolicesimo — si fondano su *malintesi teologici,* o su erronee interpretazioni della dottrina, o suppongono il concetto protestante di soddisfazione, che consiste nel trasferimento meccanico di un *castigo* a Cristo, castigo, che a sentir Calvino, consisterebbe nel sopportare le pene dell'inferno. La teoria protestante offerse un altro fianco alla critica, in quanto faceva adempiere dal Salvatore, con la sua « obbedienza attiva », la legge morale divina invece dei redenti e attribuiva in modo esteriore ad essi la giustizia di Cristo (iustitia imputata). Una tale meccanizzazione dell'opera della salvezza era necessaria esigenza di tutto il sistema protestante dell'imputazione.

Vi furono alcuni teologi cattolici, quali *Hermes* e *Günther,* che

professarono circa la Redenzione opinioni insostenibili. Il primo negava la giustizia vendicativa di Dio e non ravvisava nella morte salutare di Cristo che un esempio pedagogico, un espediente educativo, col quale Dio intese ispirare ai redenti l'orrore del peccato. Per Günther la morte di Cristo doveva ristabilire l'equilibrio morale dell'umanità distrutto dalla disobbedienza di Adamo. Certo, non negheremo che la morte di Cristo abbia una importanza *morale* ed *esemplare*, ma ebbe soprattutto, come dimostrammo, un valore *oggettivo*.

Le obiezioni sollevate a nome della ragione riguardano *Dio*, il *Redentore*, la *Redenzione*.

1. - La dottrina della soddisfazione per sostituzione sarebbe contraria all'*immutabilità* e alla *bontà* di Dio? È certo che Dio è immutabile nel *suo Essere* come nei suoi *sentimenti*. Nella spiegazione speculativa del dogma non possiamo ammettere un cambiamento di sentimenti in Dio, come se egli prima della morte di Cristo odiasse gli uomini e dopo li amasse. Al contrario si deve considerare il rapporto tra Dio e l'uomo originato dal peccato come un rapporto di ostilità (Rom. 5, 10), per cui era impossibile all'uomo raggiungere il suo fine ultimo, l'unione con Dio. Invertendo i termini si può pensare questo stato come un'avversione che Dio ha per l'uomo e, con linguaggio poetico, designarlo come « ira di Dio » (Rom. 5, 9). Per opera dell'azione redentrice di Cristo questa relazione negativa venne modificata non con un cambiamento verificatosi *in Dio*, ma nei *redenti*. Iddio nel suo essere e nei suoi sentimenti è immutabilmente volto verso il *bene* e la *santità*, come ha avversione per il *male* e l'*empietà;* e se l'uomo esce dalla sfera dell'empietà per entrare in quella della santità, l'amor di Dio l'avvolge, come prima l'avvolgeva la sua giustizia vendicativa. L'uomo può mutare il suo modo di comportarsi con Dio, ma Dio rimane sempre identico a se stesso ed eternamente ama il bene e odia il male.

Scrive S. Agostino, riferendosi a Rom. 5, 8 e ss.: « Se noi fummo riconciliati con Dio mediante la morte del suo Figlio, non si deve intendere questo fatto nel senso che il Figlio ci ha riconciliati cominciando ad amare quelli che odiava, come avviene fra due nemici che riconciliandosi ritornano amici e si amano mentre prima si odiavano, ma nel senso che la nostra riconciliazione è avvenuta con qualcuno che già ci amava, quando noi eravamo suoi nemici per il peccato » (In Jo. 110, 6). E *S. Tommaso*: « Ex hoc enim Christi satisfactio *efficaciam* ad iustificandum habuit et ad redimendum, *quia eum Deus ad hoc ordinaverat,* secundum suum propositum » (In Rom. 3, lect. 3). « Dicendum quod Deus reconciliavit nos sibi ut *causa efficiens,* sc. ex parte sua, sed ut sit nobis meritoria, oportet *etiam,* quod fiat reconciliatio ex parte nostra; et hoc quidem in baptismo et poenitentia » (In II Cor. 5, lect. 5). Gli stessi « meriti di Cristo » cadono sotto la predestinazione (In Col. 1, lect. 6). Non si può dire quindi che con la morte di Cristo Dio « *de novo* nos amare inciperet, cum scriptum sit, Jer. 31, 3: In caritate perpetua dilexi te, sed quia per passionem Christi sublata est odii causa » (S. th. III, 49, 4).

Ma la Redenzione mediante la morte dolorosa di Cristo non è contraria alla volontà di Dio? Come poteva Dio compiacersi della morte di Cristo, che fu un orrendo delitto? - Per rispondere dobbiamo con S. Tommaso considerare la morte di Cristo sotto un triplice aspetto: 1) Come soppressione della vita,

e di questo Dio non si compiaceva. 2) Come delitto compiuto dai Giudei, e Dio l'odiava. 3) Come atto di obbedienza piena di amore, e Dio l'amava e lo ricompensava (In Rom. 5, lect. 2). *S. Agostino:* « Fecit enim (Deus) per Iudeos nescientes unde redimerentur scientes et confuderentur negantes. Nesciunt enim quid boni nobis operati sunt malo suo » (Brev. Rom., in die v Oct. Dedicat. Eccl.).

Se Dio fu « placato » e si *compiacque* della morte sacrificale di Gesù Cristo, ciò non avvenne certo per il delitto dei Giudei che uccisero un innocente, ma per il sublime atto di obbedienza dell'Uomo-Dio che moriva per i suoi fratelli. La Scrittura, nel fatto della Redenzione, pone l'*amore* di Dio al di sopra di tutto: Cristo è il Figlio *prediletto* del Padre che vien *dato* agli uomini per amore (Giov. 3, 16; Rom. 8, 32; cfr. 5, 8). È anche vero però che Dio l'ha predestinato a essere « vittima di espiazione per manifestare la sua *giustizia* » (Rom. 3, 25). Pertanto la morte redentrice di Cristo è opera dell'amore e della giustizia, due attributi divini, dei quali non ci è possibile penetrare l'intima armonia. * Si veda *Garrigou-Lagrange,* Il Salvatore e il suo amore per noi, p. II, c. 3: L'amore di Dio per il suo Figlio nella Redenzione; e De Christo Salvatore, 1945, pp. 445 ss.: De altitudine mysterii redemptionis ut est mysterium amoris. *

2. - Una seconda obiezione concerne il Redentore. Secondo la dottrina cattolica Cristo offre una soddisfazione a *se stesso,* poichè essendo la seconda Persona della Divinità è stato offeso dal peccato quanto il Padre e lo Spirito Santo. Ma offrire a se stesso una riparazione è una contraddizione. - Si risponde con l'ammettere due personalità in Cristo, *virtualmente* e *moralmente* distinte. Si ricordi quanto dicemmo sopra al n. III verso la fine.

Non è una contraddizione punire un *innocente* in luogo di un colpevole? Non è questa la teoria medioevale del « servo incaricato di ricevere le frustate »? - Certo, si può muovere questo rimprovero alla teoria protestante della *satispassione,* ma non alla dottrina cattolica della *soddisfazione.* La dottrina cattolica non dice che Cristo fu castigato per noi, caricato delle colpe dei peccatori a lui estranee, ma che, come capo della nostra specie, accettò *volontariamente* e con immenso amore verso di noi la sofferenza e divenne nostro mediatore, soddisfacendo alle esigenze della giustizia divina con atto di supremo amore e suprema obbedienza. Per questo si acquistò il più grande merito e compì la redenzione dei suoi fratelli; lungi dall'intaccare l'ordine morale divino, ne procurò la più intensa e più sublime attuazione. È vero che l'atto redentivo di Cristo ci ha liberati dal male solo radicalmente, in linea di principio, ma lo siamo anche di fatto se, quali membri del suo Corpo mistico, ci uniamo con la fede e col pentimento all'obbedienza e all'amore del nostro Capo facendo nostri i suoi sentimenti.

Dobbiamo sempre dare un forte rilievo all'aspetto *morale e mistico* dell'azione redentrice di Cristo prima di parlare del suo aspetto *giuridico e penale.* È errore presentare Gesù Cristo come caricato, suo malgrado e passivamente, delle colpe e delle pene dei peccati dell'umanità, come il capro espiatorio dell'Antico Testamento. È pure un'esagerazione contraria alla verità raffigurarsi l'anima del Signore piena, nonostante la sua purezza, delle spaventose e angosciose immagini di tutti i peccatori dell'umanità e tutta sconvolta e turbata come se dovesse provare i sentimenti di disperazione e di rimorso dei più grandi criminali. Idea questa, che porta a dar ragione a Calvino, secondo

il quale Cristo durante la passione avrebbe provato i tormenti spirituali dei dannati all'inferno. *Suarez* rimprovera ai *Protestanti* « di avere inventato senza motivo dolori e angoscie di Cristo che non hanno fondamento nella Scrittura e non sono in armonia con le perfezioni e i privilegi di Cristo (si pensi alla sua santità, innocenza, tranquillità di coscienza), poichè una siffatta pena suppone una *colpa* o una grande *ignoranza*, e ci è assolutamente inutile » (De Myster. vitae Christi, disp. 33, sect. 1). * Si veda *Garrigou-Lagrange,* Il Salvatore e il suo amore per noi, p. II, c. 10; *Mersch,* La théologie du Corps Mystique, I, pp. 344-347. *

3. - Una giusta idea del carattere morale-religioso della morte di Cristo, idea ben diversa da quella unilaterale, giuridica e penale dei Protestanti, è la chiave per risolvere la terza obiezione che tratta della *soddisfazione per sostituzione* (1). Evidentemente cotesta soddisfazione non si deve concepire come un semplice trasferimento di un debito. Nei debiti puramente *materiali,* per esempio quelli di denaro, la mera mediazione esteriore di un terzo è possibile; ma quando si tratta di un'*offesa,* l'espiazione e la soddisfazione non sono possibili se chi ha offeso non *muta i suoi sentimenti.* In questo caso una terza persona non può supplire. Ora chiunque desidera conoscere al riguardo la dottrina cattolica, non ha che da leggere quanto insegna il Concilio di Trento sulla necessità della preparazione alla giustificazione (S. 6, c. 6) e sul dovere della soddisfazione personale quando si riceve il Sacramento della Penitenza. Ecco un tratto che si riferisce alla Penitenza: « Si aggiunge, che mentre soffriamo per i peccati nelle opere di soddisfazione, ci rendiamo conformi a Gesù Cristo che soddisfece per i nostri peccati, e dal quale *ha valore* ogni opera nostra e nasce la nostra sicurezza che se *patiremo con Lui,* saremo anche *insieme glorificati.* Nè questa soddisfazione è tanto nostra, che non si compia per mezzo di Gesù Cristo; poichè non potendo nulla da noi stessi, tutto invece possiamo *con l'aiuto di Lui* che ci conforta » (S. 14, De pœn. c. 8; Denz. 904).

Pertanto secondo l'insegnamento della Scrittura e della Chiesa la soddisfazione per sostituzione va concepita anzitutto come un *atto* di espiazione compiuta *personalmente* da Cristo Uomo-Dio, ma anche da tutta l'umanità e particolarmente dai fedeli che si uniscono al loro Capo e in lui sopprimono, ciascuno per proprio conto, la disobbedienza colpevole del primo capo Adamo. Cristo è il secondo Adamo. Come nella disobbedienza del primo tutti eravamo rappresentati per l'unione con lui, così nell'obbedienza del secondo, che si offre al Padre in sacrificio, tutti siamo rappresentati. La rappresentanza di Cristo è vera e reale; trova la sua spiegazione nella misteriosa unione degli

(1) « Certi autori hanno formulato qualche dubbio circa la possibilità stessa della Redenzione: in qual modo il peccato di una persona può essere perdonato per le sofferenze subite da un'altra? Dov'è la giustizia e l'equità se si accetta tale sostituzione? - Il modo stesso con cui vien posta la difficoltà pecca di individualismo e di giuridismo, poichè non tien conto che di persone singolarizzate, alle quali si applica il principio di equità formale. Ma la distinzione tra il "mio" e il "tuo" è superata dall'amore, che non solo conosce la distinzione ma anche l'*identità* tra l'*io* e il *tu.* Quello che sembrerebbe assurdo per l'astratta giustizia, diventa cosa naturale per l'amore. Cristo non è affatto un "altro" per ogni singolo uomo; essendo il nuovo Adamo, Egli racchiude in sè ogni individuo della sua stirpe. Cristo è integralmente uomo; *naturalmente* nella sua essenza, *compassionevolmente* nel suo amore ». *Bulgakow,* Du Verbe Incarné, Paris, 1943, pp. 297-298.

uomini con Cristo, unione sì intima che non riusciremo mai a concepirla adeguatamente. * Cfr. *Pio XI,* Miserentissimus Redemptor; e *Pio XII,* Mystici Corporis. *

La dottrina cattolica rifugge dal concepire la Redenzione come un fatto esteriore di trasferimento meccanico, perchè essa ripete con S. Paolo: « Noi che siamo morti al peccato, come potremmo vivere ancora in esso? O forse ignorate voi che quanti fummo battezzati in Cristo Gesù, fummo battezzati *nella morte di Lui?* Fummo dunque *sepolti con Lui* mediante il Battesimo che ci univa nella morte, affinchè come Cristo è risuscitato dai morti mediante la gloriosa potenza del Padre, *così anche noi camminiamo in una nuova vita* » (Rom. 6, 2-4). Così l'aspetto mistico della Redenzione, energicamente affermato dalla Scrittura e dai Padri, si unisce a quello giuridico della *soddisfazione* e lo rende più fecondo e intelligibile. * Cfr. *Mersch,* La théologie du Corps Mystique, I, pp. 296-302. *

Lettura. - *Dalla teologia alla contemplazione.* - « La soluzione di queste obiezioni soddisfa l'intelligenza sul piano della ragione discorsiva, ma si deve trascendere il discorso per arrivare all'atto di fede e al semplice intuito della contemplazione, la quale sgorga dalla fede viva resa più intensa dai doni dello Spirito Santo. È questa la via per raggiungere "una certa intelligenza" del mistero, "ricchissima" di preziosi frutti spirituali (Denz. 1796). Dobbiamo credere con fermezza che Gesù è il Salvatore e il Redentore nel senso pregnante di questi termini senza attenuarli, che anzi la divina realtà di questo mistero è molto più vasta dei nostri concetti. In altre parole: Cristo è Redentore in maniera più profonda e più alta di quello che pensiamo quando gli attribuiamo una soddisfazione vera e propria. Pertanto la teologia nonchè esagerare, non sarà mai capace di esprimere in concetti adeguati la realtà di questo mistero. Vi sono più cose in Dio e in Cristo che non in tutta la nostra teologia! » *Garrigou-Lagrange,* De Christo Salvatore, p. 421.

§ 103. - Gli effetti dell'atto redentore.

I. Per Cristo stesso. - Cristo ha accettato la morte per libera obbedienza verso il Padre e non come una distruzione della vita subìta suo malgrado. In ciò consiste la moralità e il carattere meritorio della morte per Lui stesso. Come Cristo poteva ricevere grazie e cooperare liberamente con esse e *acquistare meriti,* così pure poteva, nonostante il suo stato perfetto, ricevere la ricompensa delle sue azioni meritorie. Ed è per questo che Cristo è per noi il più perfetto modello di moralità.

La verità che Cristo ha meritato la glorificazione mediante la sua morte è chiaramente attestata dalla Scrittura. Si trova già in Isaia (53, 11). Cristo stesso l'afferma in modo categorico (Lc. 24, 26; Giov. 10, 17). S. Paolo l'insegna in modo altrettanto chiaro (Atti 13, 26-41; cfr. 2, 32-36; Filip. 2, 7, 11; Ef. 1, 19-23; I Cor. 15, 28; Ebr. 5, 7-9; 12, 2). Si potrebbero citare a questo proposito moltissimi passi dei *Padri* per provare che essi pure, occupandosi del lato oggettivo e dogmatico della morte dolorosa di Cristo, non hanno dimenticato il lato soggettivo e morale. *S. Agostino* chiama la Croce di Cristo una *cattedra*

di virtù (In Jo. 119, 2; Ep. 138, 17). Anche *S. Tommaso* sottolinea l'aspetto *esemplare* della morte di Cristo (S. th. III, 46, 4 ad 6). La pratica di pietà della *Via Crucis* è, di conseguenza, autenticamente biblica e dogmatica, e proclamata per così dire da Cristo stesso (Lc. 6, 40; 14, 27; Giov. 13, 16; 15, 20; Mt. 10, 24) e raccomandata dagli Apostoli (I Pietr. 2, 21-23; II Cor. 4, 10-11; Filipp. 2, 5-12; Rom. 8, 17; Col. 1, 24; Ebr. 5, 7-8; 12, 2).

L'altissimo merito personale di Cristo risulta dalla sua immensa capacità di merito. Certo, non poteva meritare per se stesso la grazia dell'unione ipostatica, nè quelle grazie che ne sono la conseguenza necessaria. Ma non si può affatto dire, come insegna Calvino, che Cristo non ha meritato nulla per se stesso. I teologi, seguendo S. Tommaso, spiegano i testi biblici riguardanti il merito personale nel modo seguente: Per il suo volontario annientamento, che ha raggiunto il limite massimo nella Passione, nella morte e nella sepoltura, Cristo ha meritato l'*esaltazione* esteriore, che consiste nella *Risurrezione,* nell'*Ascensione,* nel suo assidersi alla *destra di Dio,* nel suo *compito di giudice.* Con ciò si comprende essenzialmente l'esaltazione del suo corpo, come anche l'esaltazione esteriore di tutto l'Uomo. « La perfezione dell'anima di Cristo, che è il principio del merito, non doveva essere acquistata da Lui per via di merito, come invece la perfezione (glorificazione) del corpo che è stato il soggetto della Passione e pertanto lo strumento del merito stesso... La gloria dell'anima di Cristo non doveva essere differita dopo la morte perchè l'anima era immediatamente unita al Verbo e, per questo fatto, doveva essere riempita di gloria dal Verbo stesso; il corpo invece era unito al Verbo per mezzo dell'anima e la sua gloria poteva essere differita. Se la gloria dell'anima, prima della passione, ossia durante la vita del Signore, non ridondava nel corpo, ciò dipendeva da un disegno provvidenziale, affinchè Cristo ricevesse con più onore la gloria del corpo dopo l'umiliazione della morte » (S. th. III, 49, 6).

Al merito della gloria *accidentale* del corpo i teologi aggiungono ancora l'*onore esteriore* che Cristo riceve come *Capo della Chiesa* nella diffusione di questa e nella sua vita meravigliosa, nel culto che essa gli rende, negli atti di amore e di riconoscenza degli Angeli e dei Santi per tutta l'eternità. A questo riguardo *S. Agostino* si esprime con brevità e pienezza: « Per il suo annientamento meritò di essere innalzato, e l'esaltazione è la ricompensa dell'abbassamento » (In Jo. 104, 3). La Chiesa celebra l'esaltazione di Cristo in tutta la *Liturgia,* soprattutto nelle grandi feste del Signore. Su questa terra le sue festività sono l'immagine di quella *liturgia celeste* che S. Giovanni descrive nell'*Apocalisse.* Le miriadi di Angeli che stanno davanti all'Agnello cantano a piena voce: « Degno è l'Agnello che è stato immolato di ricevere la possanza e la ricchezza e la sapienza e la forza e l'onore e la gloria e la benedizione » (Apoc. 5, 11, 12). * Si veda *E. Peterson,* Il libro degli Angeli, Roma, 1946. *

II. Per l'umanità: a) *Remissione dei peccati e santificazione.* Non vi sono definizioni della Chiesa sul complesso di questi frutti salutari, ma ve ne sono per i punti principali. Il Concilio di Trento ha *definito* che il peccato originale è stato cancellato « per i *meriti* dell'*unico* mediatore Gesù Cristo nostro Signore » (S. 5, c. 3). Gli uomini non possono essere giustificati « se non *rigenerati* nel Cristo, perchè è in quella rinascita e per i *meriti* della sua Passione che viene loro donata la grazia della giustificazione » (S. 6, c. 3). Gesù Cristo è *causa meritoria*

della nostra Redenzione, perchè « con la santissima sua Passione sulla croce ci ha *giustificati* e ha soddisfatto per noi Dio Padre » (ibid., c. 7). « Nessuno è giusto, se non colui al quale sono stati applicati i *meriti* della Passione di nostro Signore Gesù Cristo » (ibid.). La nostra salvezza ci è stata data da Dio per mezzo dei meriti di Gesù Cristo (ibid., c. 16; cfr. c. 10). È nei meriti di Cristo che ha fondamento la nostra capacità di meritare (ibid., c. 32). Questi punti verranno spiegati ampiamente nel trattato della grazia.

La Scrittura parla di tutti questi effetti della morte di Cristo in diversi passi che sono già stati riportati in precedenza trattando del sacerdozio e del sacrificio del Signore. Cristo dice: « Io sono la *Via*, la *Verità* e la *Vita* » (Giov. 14, 6). Egli è la Via per il suo esempio di virtù, la Verità per la sua dottrina, la Vita per la sua passione e morte. Il rivivere suppone la soppressione della morte; la grazia esige la remissione dei peccati. Cristo stesso fa derivare la remissione dei peccati dal suo sangue (Mt. 26, 28). S. Paolo accentua fortemente il *perdono* (Rom. 5, 16-21; 6, 13; Ef. 1, 7; Col. 1, 13 ss.; Tit. 2, 14; Ebr. 2, 14 ss.; 9, 13 ss., 26; 10, 10). Lo chiama anche *riconciliazione* con Dio (Rom. 5, 10; II Cor. 5, 18-20; Ef. 2, 13, 18; Col. 1, 19 ss.). E compendia in un'espressione tutti gli effetti della Redenzione: *adozione filiale*, che ne caratterizza l'aspetto positivo (Rom. 8, 15 ss.; Gal. 4, 4 ss., ecc.).

La dottrina dei Padri sarà esposta nel trattato sulla grazia (§§ 125 ss.). Vogliamo tuttavia accennare che i *Latini* dalla morte del Signore fanno principalmente derivare il perdono dei peccati e la riconciliazione, mentre i *Greci* fanno piuttosto derivare l'effusione della Grazia per l'opera dello Spirito Santo, e la rigenerazione. La rigenerazione è intesa spesso, anche dai Latini, come *divinizzazione* (θείωσις) dell'umanità per opera di Cristo. E codesta divinizzazione è messa in rapporto ora con l'Incarnazione, ora con la Passione e la morte di Cristo, secondo che si accentua il suo carattere fisico e mistico, o il suo carattere morale e meritorio.

S. Tommaso considera il Signore come il mediatore e il *Capo* della sua Chiesa, Capo pieno di grazia che Egli continuamente fa scorrere nelle sue membra. « Ecco perchè le opere di Cristo hanno per le sue membra (i cristiani) come per Lui gli stessi effetti che le azioni di un uomo in stato di grazia per quest'uomo medesimo » (S. th. III, 48, 1). Egli si chiede poi se la Passione di Cristo ebbe una causalità efficiente nell'umana salvezza, e risponde in modo conciso e completo: « La Passione di Cristo, considerata in rapporto alla sua *divinità*, agisce per modo di causa efficiente (per modum efficientiæ); considerata in rapporto alla *volontà* della sua anima, agisce per modo di merito; considerata invece nella sua *carne*, ossia nel suo corpo, agisce per modo di soddisfazione, in quanto veniamo liberati dalla pena dovuta al peccato, per modo di redenzione in quanto ci libera dalla schiavitù della colpa, per modo di sacrificio in quanto ci riconcilia con Dio (III, 48, 6 ad 3). Nella questione successiva dimostra che noi siamo liberati: 1) dal peccato; 2) dal potere del demonio; 3) dalle pene del peccato; 4) che siamo riconciliati con Dio; 5) che la porta del Cielo ci è aperta da Cristo; 6) che Cristo ha meritato per se stesso la sua glorificazione.

Cristo ha meritato la gloria anche per gli Angeli? Secondo gli Scotisti, come già abbiamo detto, l'Incarnazione non dipende dal peccato; Dio l'avreb-

be compiuta egualmente essendo essa il compimento della creazione. Pertanto Cristo è causa meritoria, è la sorgente di grazia anche per gli Angeli, come lo è per lo stato di giustizia originale dei nostri progenitori. Secondo i Tomisti invece, l'Incarnazione è condizionata dalla caduta originale e quindi tutte le grazie meritate da Cristo sono *grazie di Redenzione.* Per conseguenza la grazia degli Angeli e quella dei nostri progenitori non deriverebbero dalla sua morte. Ciononostante però, anche per S. Tommaso Cristo è capo degli Angeli, perchè in quanto Uomo-Dio è al di sopra di essi ed è capo di tutti coloro che sono stati creati per lo stesso fine della visione beatifica, e ad essi, in modo indiretto, ha meritato un accrescimento della conoscenza divina e di gloria accidentale (S. th. III, 8, 4). Questa opinione merita d'essere preferita.

b) *Liberazione dal potere di Satana.* Il Concilio di Trento dice che, in seguito alla colpa originale, l'uomo era caduto « in potere del demonio » (S. 5, c. 1). Cristo ci liberò da tale potere (Denz. 371).

Fin dall'inizio Cristo ha considerato come suo compito principale instaurare *il Regno* dei *cieli,* vincere per esso il demonio e distruggere la sua influenza nel mondo. Secondo i Sinottici Egli caccia i demonî e, secondo S. Giovanni, presenta la sua attività come una lotta silenziosa contro Satana, capo dei demonî e principe di questo mondo. Cristo ha *vinto* il demonio *personalmente* durante le tentazioni nel deserto e, *in favore degli uomini,* mediante tutta la sua opera redentrice. Pochi giorni prima della morte dice: « Adesso si fa giudizio di questo mondo, adesso il principe di questo mondo ne sarà cacciato fuori » (Giov. 12, 31). « Per questo apparve il Figlio di Dio: per distruggere le opere del diavolo » (I Giov. 3, 8). Cristo ha vinto il demonio *moralmente* e *in linea di principio* svelando agli uomini la vera natura del maligno, dando loro il mezzo per combatterlo, e indicandone il modo col suo esempio. Cfr. § 71, *Lettura:* Satana, il nemico.

In *S. Paolo* la demonologia ha assai minore importanza, tuttavia la liberazione dal demonio e dalla sua influenza è trattata in modo sufficiente; tale liberazione però appare piuttosto come uno *sforzo morale personale* e non come un fatto già compiuto (Ef. 4, 27; 6, 11; Col. 2, 15; I Tim. 3, 6-7; II Tim. 2, 26; cfr. anche Giac. 4, 7; I Pietr. 5, 8; I Giov. 3, 8; Apoc. 12, 12; 20, 7).

I *Padri* spesso hanno interpretato la lotta ingaggiata da Cristo col demonio per liberarci dal suo dominio in modo molto realistico, come già vedemmo a proposito dei « diritti del diavolo ». Generalmente parlando, essi hanno fortemente accentuata la demonologia. L'*esorcismo* destinato a cacciare il demonio veniva praticato in modo generale per ogni nuovo battezzato; e anche il catecumeno veniva *ogni giorno* esorcizzato per i tre anni circa della sua preparazione, perchè proveniente dal paganesimo che era particolarmente dominato dal demonio. Si esorcizzavano quei cristiani che, nonostante il Battesimo, non erano completamente liberi dal demonio. Questa pratica diede ben presto origine all'ordine propriamente detto degli Esorcisti. (Cfr. S. Cipriano, Lett. 23).

Una soddisfacente risposta alla questione di sapere in quale misura siamo liberati da Satana, inutilmente si cerca nei Padri, poichè la diede solo la Scolastica. Secondo *S. Tommaso,* siamo liberi dal demonio nella misura in cui siamo liberi *dal peccato* e riconciliati con Dio — che appunto per il peccato

ci aveva abbandonati in balia di Satana — e inoltre nella misura in cui, in Cristo, la giustizia trionfò sull'ingiustizia. Come si vede, il demonio è stato vinto in linea di principio da Cristo che agiva quale nostro Capo. La vittoria deve essere rinnovata e rivissuta nei membri del Capo per mezzo della grazia della Redenzione, in ogni circostanza e situazione della vita e secondo l'esempio del Capo medesimo. Solo così la vittoria sarà piena e la disfatta di Satana completa.

c) *Soppressione della morte.* La morte viene dal peccato (Rom. 5, 12; 6, 22; I Cor. 15, 56); soppresso il peccato, che ne è la causa, evidentemente doveva pure essere soppressa la morte. Tuttavia si pone in rilievo la liberazione dalla morte come effetto *proprio* della Redenzione, perchè è proprio nella morte che l'essenza del peccato si manifesta sulla terra nel modo più spaventoso.

Cristo ha vinto la *sua* morte con la Risurrezione e di conseguenza, per mezzo suo, anche la *nostra* morte è stata vinta in radice. Certo, la vita che ha la sua origine nello Spirito di Cristo dimorante in noi, non ha soppresso la morte *corporale,* ma l'ha resa *inoffensiva* e *inefficace* obbligandola a rendere un giorno la sua preda (Rom. 8, 10-11). « Se siamo morti con Cristo, noi crediamo che vivremo anche con Lui » (Rom. 6, 8). La morte dei redenti non è che un *sonno* (I Cor. 15, 20; I Tess. 4, 13). La morte è l'*ultimo nemico,* l'ultimo residuo dell'antica condizione che sarà soppresso soltanto l'ultimo giorno (I Cor. 15, 26). « O morte, dov'è la tua vittoria? O morte dov'è il tuo pungiglione? » (I Cor. 15, 55). Non è tanto dalla morte stessa che Dio intendeva liberarci, quanto piuttosto dalla sua *vittoria,* dal suo pungiglione, dalla sua durata, dalla disperazione e dall'orrore in cui getta l'uomo. La morte, come ha detto Cristo, è ormai una porta e un passaggio che conduce alla vita (Giov. 5, 24; 8, 51; 11, 25, 26). Accettata in unione all'atto di obbedienza e di amore col quale Cristo offerse la sua vita al Padre, e quasi riproducendo quell'offerta, la morte è per il cristiano il mezzo più potente di purificazione onde partecipare alla gloria del Capo. I santi hanno esultato di fronte alla morte.

Tra i *Padri,* particolarmente i *Greci* hanno insistito su questo aspetto radicale della Redenzione, ossia sulla liberazione radicale dalla morte, sul dono della vita eterna e sulla glorificazione del corpo. Il dogma della risurrezione della carne è energicamente affermato e difeso contro i pagani da Clemente, Erma, Barnaba, Giustino.

Che significato ha la morte per i non redenti? - Essa non è solo il castigo del peccato, ma anche il mezzo per cui Satana si impossessa dei peccatori; è per questo che Satana esercita il suo *dominio* mediante la morte (Ebr. 2, 14).

d) *Soppressione dell'errore.* Il peccato non ha soltanto fatto gli uomini nemici di Dio, ma li ha anche resi stolti, gettandoli nell'oscura caverna dell'errore. Ecco perchè la liberazione dall'ignoranza religiosa, mediante la comunicazione della verità divina, diventava un compito necessario del Redentore. Si ricordi ciò che abbiamo detto studiando il *magistero di Cristo:* « Veritas liberabit vos » (Giov. 8, 32).

CAPITOLO TERZO

La regalità di Cristo

§ 104. - La regalità di Cristo in generale.

Cristo, Uomo-Dio, è re in senso eminente. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Come il magistero riguarda l'intelligenza, così la sovranità riguarda la volontà. Il potere *legislativo* e il potere *giudiziario* ne sono le funzioni principali. Già nel Simbolo degli Apostoli la Chiesa proclama la sua fede nella regalità di Cristo: « Sedet ad dexteram Patris omnipotentis », e poi nel Simbolo Niceno-costantinopolitano: « Cuius regni non erit finis » (Denz. 86), nel Simbolo di S. Atanasio (Denz. 40); e ancora nei suoi *inni* (Te Deum: « Tu Rex gloriae Christe »), nelle sue *preghiere* (Antifona dell'Avvento: « O Rex gloriae veni »), e spesso nella celebrazione della Messa. Pio XI nell'enciclica sulla Regalità di Cristo (1925), parla di un triplice « potere » e dice che « là dove non c'è questo triplice potere non si può parlare di sovranità ». A questo riguardo il Papa fa notare che la regalità di Gesù Cristo è spirituale, « spirituale esse et ad spiritualia pertinere ».

Prova. - L'*Antico Testamento* attribuisce al futuro Messia la dignità regale: « Sono stato costituito re su Sion, sul monte santo » (Salmo 2, 6; cfr. 44, 7-8; 71, 8-11; 109,1; Is. 11, 1-16; Dan. 7, 14; Mich. 4, 7; Zac. 9, 9). Nel *Nuovo Testamento* la regalità di Cristo è profetizzata da Gabriele (Lc. 1, 32) e confusamente intuita dai Magi (Mt. 2, 2).

Gesù stesso si mostrò molto riservato nell'usare il titolo di re. Respinge l'interpretazione politica e terrena del suo Regno (Mt. 4, 8-10; Mc. 9, 33-36; Mt. 20, 20-28; Giov. 6, 15), riconosce la dignità regia degli altri (Giov. 19, 11; Mt. 22, 21) e rifiuta di risolvere le questioni giuridiche perchè non di sua competenza (Lc. 12, 14). Così, nonostante il passo di Luca (23, 3, 38), Egli ha concepito la sua sovranità come sovranità puramente *religiosa,* che si esplica attraverso una legislazione e una giurisdizione non politica ma morale, nell'interpretazione del Decalogo, nella remissione dei peccati, nel giudizio. In tal senso dobbiamo intendere la risposta di Gesù a Pilato (Giov. 18, 37), e l'iscrizione sulla croce: « Gesù Re dei Giudei » (Mt. 27, 37).

Gli *Apostoli* considerano piuttosto il Cristo *glorificato* e lo chiamano quasi sempre il « Signore » (κύριος), che è l'equivalente di re e sovrano. S. Giovanni vede Cristo in Cielo vestito di un manto regale « e aveva sul manto, nel fianco suo una scritta: Re dei re e Signore dei signori » (Apoc. 19, 16). Per S. Paolo la pienezza della sovranità di Cristo splenderà al momento del giudizio finale (I Cor. 15, 25).

I Padri. - Cristo, sotto l'aspetto di sovrano « sedens ad dexteram Patris », era una raffigurazione così corrente nel cristianesimo primitivo che Bousset fa derivare tutta la Cristologia dal culto di Cristo-Kyrios. « Nessun altro nome venne attribuito a Cristo con altrettanta fermezza come quello di ὁ κύριος » scrive *Harnack* (Storia del dogma, I, p. 207). Certamente questo nome indica più che una semplice dignità regale, indica la sovranità divina. Come per S. Paolo e per S. Giovanni, così pure per i Padri Cristo partecipa al governo del mondo; secondo *S. Ignazio* e specialmente secondo *S. Giustino,* Cristo, stando in cielo, regna sul cielo, sulla terra e sul mondo infernale. Egli è legislatore, re e giudice. Dapprima i Padri legano questa regalità all'atto creatore, e in seguito, con S. Giustino, alla Croce. L'interpolazione (Salmo 95, 10) « regnavit *a ligno* Deus », appare già in Barnaba (8, 5) (ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλῳ). Il conflitto tra Stato e Chiesa deriva dal demonio (S. Giustino). Molto spesso in *S. Ireneo* si trova il titolo di re applicato a Cristo (Epideix. 1, 49; 2, 52, 56, 58, 61, 64, 65, ecc.). È chiaro che l'interpretazione delle *profezie messianiche* poteva di per se stessa portare a questo titolo (*S. Cipriano,* Lett. 15, 1; Origene, C. Cels. 8, 75). *S. Cirillo d'Alessandria* tratta della regalità di Cristo in modo sistematico (De Trin.).

I *precursori* della concezione agostiniana della Città di Dio sono *Platone* (mondo superiore e mondo inferiore); *Erma* (Simil. 1, 1); *Origene* (C. Cels. 8, 74 ss.); *S. Ambrogio* che oppone fra loro il regno del mondo e il Regno di Dio: « Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiæ » (Lett. 20, 19). « Imperator intra ecclesiam non supra ecclesiam est » (Sermo c. Auxent. 36). « Regnum pacificum Christi toto orbe diffusum » (Enarr. in Ps. 40, 37). Per quanto concerne la concezione *religiosa e morale* della sovranità di Cristo in *S. Agostino,* si possono citare i seguenti passi paralleli: civitas Dei: civitas diaboli (21, 1, 2); civ. Christi: civ. diaboli (17, 20, 2); civitas cœlestis: civitas terrena (11, 1, 1); civitas æterna: civitas temporalis (5, 18, 1); civitas immortalis: civitas mortalis (21, 11, 2); populus fidelium: populus infidelium (20, 9, 2); societas piorum: societas impiorum (14, 13, 2). Cfr. anche Enarr. in Ps. 2 et in Ps. 44. « Alios regit, alios conterit; regit spirituales, conterit carnales » (In Ps. 44, 8). In riferimento al passo di S. Giovanni (6, 15) dove Gesù fugge dinanzi alla folla che vuole farlo re, S. Agostino scrive: « *Non era* dunque Egli re, dato che fuggiva per non *divenirlo?* Certamente Egli era re, e non uno dei soliti re *fatti* dagli uomini, ma un re che doveva donare un regno ai suoi sudditi. Allora era venuto non per regnare come regnerà quel giorno che noi invochiamo dicendo: venga il tuo regno... *Quel giorno* il suo regno sarà *completo,* quando sarà visibile la gloria dei suoi Santi, dopo il giudizio che Egli stesso avrà pronunziato » (In Jo. 25, 2). Tutta la « Città di Dio » tratta della regalità di Cristo.

La *Scolastica posteriore* ha discusso appassionatamente sulla natura del dominio regale di Cristo. Secondo la Scrittura e la dottrina dei Padri, tale dominio non può essere, almeno *direttamente,* che un dominio *spirituale* (dominium spirituale et non temporale). « Regnum illud non ordinatur ad *temporalia* sed ad *æterna* » (Giov. 18, 37), scrive S. Tommaso (In Ebr. 1, lect. 4). Cristo, come Logos eterno e anche come Uomo-Dio, è il Signore della creazione e per via della Redenzione acquistò ancora un dominio particolare sull'umanità; ma secondo quanto dice chiaramente la Scrittura, *rinunziò* volontariamente a esercitare sulla terra una sovranità esteriore. Egli distinse il na-

turale dal soprannaturale, il religioso dall'umano, gli *scopi* e i *mezzi* dei due ordini in modo molto netto. La controversia sull'autorità della Chiesa nel campo temporale ha oggi una semplice importanza storica. Bisogna situarla nelle *circostanze storiche* e non confonderla col *dogma*. *Pio XI* nell'enciclica sulla Regalità di Cristo, parla in modo chiaro e preciso di una regalità spirituale, aggiungendo però immediatamente che sarebbe « errore oltraggioso » contrastare a Cristo, come Uomo, il dominio sull'attività civile. Dal Padre celeste egli ha giurisdizione totale e illimitata sulla creazione, in tale misura che ogni cosa è in suo potere. « Senonchè non ha ancora esercitato fino a oggi tale dominio sulla terra, e lascia ad altri questo potere su ciò che è terreno: "Non eripit mortalia qui regna dat cœlestia" ». Riconoscano i Capi di Stato la Regalità di Cristo; essa sarà fonte di innumeri benedizioni ai popoli e agli Stati. * Si veda *Maritain,* Primato dello spirituale, Roma, s. d. *

Le *principali funzioni* della sovranità regale di Cristo consistono nella sua *legislazione* e nel *giudicare*. Partendo dal suo punto di vista della giustificazione, Lutero insegnava che Gesù Cristo aveva annunziato soltanto *promesse* e non promulgato leggi come Mosè. Contro questo errore il Concilio di Trento stabilì: « Se qualcuno dirà che Cristo fu dato agli uomini come Redentore in cui confidare e non come *Legislatore* a cui obbedire, sia scomunicato » (S. 6, c. 21; Denz. 831; cfr. 19).

La *Scrittura* parla chiaramente dell'attività legislativa di Cristo. Già i *Profeti* l'avevano annunziata (Is. 2, 3; 33, 22; 42, 4). Il *discorso della montagna* presenta il Signore nell'esercizio dell'attività legislativa. Qui, con un'autorità che trascende l'umano, Cristo decide sul significato e sulla portata della Legge mosaica, e inoltre « promulga la nuova Legge », quella dell'amore (Giov. 13, 34 ss.; 14, 15; 15, 12). E come il Padre « ha dato tutto nelle sue mani » (Giov. 3, 35), « ogni potere in cielo e in terra », così Egli dà tale potere agli Apostoli e alla Chiesa (Mt. 28, 18-20). Al potere legislativo è connesso il potere *giudiziario* di cui tratteremo nell'Escatologia parlando del giudizio universale.

§ 105. - La discesa agli inferi.

Dopo la sua morte Gesù Cristo discese al Limbo. - *E' di fede.*

Spiegazione. - La proposizione entrò nei *Simboli* soltanto al IV secolo e verso l'800 la troviamo in tutte le redazioni del *Simbolo degli Apostoli.* Anche il *Simbolo di S. Atanasio* la contiene (Denz. 40); manca però in quello di Nicea. L'importanza *cristologica* della tesi balzò evidente al tempo della controversia contro Apollinare, perchè Cristo non poteva scendere agli inferi se non con l'anima di cui Apollinare negava l'esistenza. L'importanza *soteriologica* non venne riconosciuta così presto. Il *Concilio Lateranense* IV ripete l'antica fede con una formula nuova: « Descendit in anima et resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque » (Denz. 429). Il termine « inferi » sta a indicare il mondo di sotto (infernus). La Scolastica poneva il regno dei giusti davanti all'inferno, da cui è derivato il nome di pre-inferno o limbo. Dimostrava poi l'esistenza del limbo basandosi sul testo della Lettera agli Ebrei, 9, 8-9; 11, 39-40. La tesi afferma che l'anima di Cristo unita

al Logos discese dopo la morte tra le anime dei giusti che attendevano la liberazione, nella fede della Redenzione. I *riformatori* dicevano invece che l'anima di Cristo era scesa tra i dannati per subire tutte le pene dell'inferno in nostra vece.

Prova. - Dell'*Antico Testamento* fu sempre citato Osea 13, 14: « Io li libererò dalla mano dello sheol; li strapperò alla morte ». Il Messia trionferà della morte e per la gioia dei giusti aprirà le porte del mondo degli inferi. « Il mio corpo riposa sicuro, perchè non abbandonerai l'anima mia al regno dei morti, nè consentirai che il tuo devoto veda la corruzione » (Salmo 15, 10).

Nel *Nuovo Testamento vi sono due passi* che attestano la discesa agli inferi, passi sui quali già si fondarono i Padri. S. Paolo scrive: « Che cosa significa quel « salito » se non che Egli è disceso prima nelle regioni inferiori della terra? » (Ef. 4, 9). Queste parti inferiori della terra non sono le tombe, ma il mondo dei morti che si pensava esistesse nelle profondità della terra. Il passo di S. Pietro è difficile; parlando del Signore, l'Apostolo dice che « fu messo a morte quanto alla carne, ma reso alla vita quanto allo spirito. Nel quale spirito Egli andò anche a *predicare* agli spiriti in carcere, i quali un tempo furono increduli, allorchè ai giorni di Noè la pazienza di Dio stava aspettando » (I Pietr. 3, 18 ss.).

Questo passo esprime chiaramente il *fatto* della discesa agli inferi ed è per questo che i Padri lo accolsero come prova classica del dogma. Ma già S. Agostino trovava difficile quella predicazione agli increduli, predicazione il cui risultato, descritto da S. Pietro (4, 6) è che essi ora « vivono secondo Dio quanto allo spirito ». Egli cercò di superare la difficoltà parlando di una predicazione del Logos ai contemporanei di Noè, durante la loro vita; ma siffatta spiegazione è insostenibile. In seguito i teologi controversisti, come Bellarmino, ripresero questo testo come prova principale del dogma cattolico nella polemica contro i Riformatori, i quali o dicevano, come Calvino, che Cristo andò all'inferno per soffrire le pene dei dannati, oppure dicevano, come Butzer e Beza, che il passo di S. Pietro va riferito al *sepolcro*. Quella spiegazione quindi è rimasta fino ai nostri giorni nonostante le sue difficoltà. Si può ammettere che la « predicazione del Vangelo » sia indirizzata, almeno indirettamente a *tutti*, e che il suo *risultato* si applichi solo ai giusti.

La « discesa agli inferi, dice *Bousset* (Kyrios, p. 34), risale ai primissimi tempi del Nuovo Testamento », ma poi tenta di spiegarla mitologicamente. Il cattolico *Gschwind* non accetta I Pietr. 3, 19 e 4, 6, ma fondandosi su Mt. 12, 40; Atti 2, 23-31; Rom. 10, 6 ss.; Ef. 4, 8-10; Mt. 27, 52 ss., fa derivare la discesa di Cristo nel regno dei morti dall'antica concezione giudaica allora in voga, secondo la quale « Cristo, alla sua morte, non salì al cielo, ma discese nel mondo inferiore » (Die Niedefahrt Christi, 1911, p. 181), nell'Antico Sheol o Ade, tra le anime che qui erano adunate; pertanto « descendit ad inferos » equivarrebbe a « mortuus et sepultus est ». Non neghiamo l'influenza di tale concezione giudaica, ma non possiamo abbandonare la I Petr. 3, 19 ss., e 4, 6, testi che lo stesso Bousset ammette. Lo *scopo* della discesa nel mondo dei morti, secondo i Padri è il seguente: Cristo voleva porre termine alla leg-

ge della morte, o vincere la morte, o debellare il demonio, o proclamare la redenzione dei giusti.

I Padri. - Camminando a ritroso possiamo seguire la tradizione fino a *S. Giustino* e forse anche fino a *S. Ignazio* (Magn. 9, 2). Il primo nel suo dialogo con Trifone (99) parla, sia pure brevemente, della discesa di Cristo al Limbo. S. Ireneo ne parla a più riprese e chiaramente (Cfr Adv. h. 4, 27, 2; 5, 31, 1); e così *Tertulliano* (De anima, 55). Se i Padri sono unanimi sulla realtà della discesa agli inferi, differente è il loro giudizio circa gli effetti di tale discesa. - I *Greci,* sotto l'influsso della prima Lettera di S. Pietro, pensavano a una vera *predicazione della salvezza* fatta sia a tutti i morti, sia, come generalmente dicono dopo *S. Giovanni Damasceno,* a quanti eran vissuti secondo la ragione e la coscienza; e a questo riguardo pensavano volentieri agli antichi filosofi quali Socrate e Platone ecc. (Cfr. *S. Giustino,* Apol. 1, 46). Cristo avrebbe offerto loro la salvezza, e quelli che l'accettarono si sarebbero salvati. I *Latini,* invece, con S. Agostino restrinsero questi effetti a quanti erano morti pentiti dei peccati e ai giusti dell'Antico Testamento. Siffatta interpretazione venne accettata universalmente dalla Chiesa. In *Petavius,* De Incarn. 13, 16 e 17, vi sono numerose testimonianze dei Padri.

La Scolastica, nonostante le opinioni particolari di Abelardo (Denz. 385) e di Durando, non sentì più la necessità di provare l'antica fede nella discesa del Signore agli inferi, ma soltanto di stabilirne *l'importanza teologica.*

S. Tommaso ne spiega il significato *soteriologico* dicendo che Cristo doveva prendere su di sè tutti gli stati provenienti dal peccato (S. th. III 52, 1). « Come Cristo è morto per liberarci dalla morte, così discese agli inferi per preservarci dal discendervi noi stessi ». E' difficile però concepire come questo soggiorno sia stato doloroso per la sua anima e come il Signore abbia potuto partecipare all'attesa di questi morti sospiranti la liberazione. Pare anzi che S. Tommaso stesso non ammetta siffatto modo di pensare quando scrive nel suo « Compendium theologiae »: « Come il corpo di Cristo pure essendo localmente sulla terra non conobbe la corruzione, che è la sorte comune di ogni altro corpo, così l'anima di Cristo discese localmente agli inferi, non per subirvi un castigo, ma piuttosto per liberare le altre anime dalla punizione... per le quali, sopportando la morte, già aveva dato piena soddisfazione. Pertanto, dopo la morte, non aveva più nulla da soffrire e senza alcuna sofferenza discese agli inferi per mostrarsi come *liberatore* dei vivi e dei morti ». Però, secondo Osea 13, 14, il Signore non ha dato che « un morso » negli inferi e non li ha divorati completamente « perchè non ne liberò che una parte, lasciando l'altra nel castigo » (Comp. theol. 235). La discesa agli inferi quindi non ha più, dal punto di vista *soteriologico,* un'importanza *causale,* ma è piuttosto *l'applicazione* della redenzione già compiuta a quelli che potevano riceverla. Perciò si dice, dopo S. Gregorio Magno, che quelle anime parteciparono immediatamente alla visione beatifica, e ci si riferisce, per provare questo, alle parole del Signore al buon ladrone (Lc. 23, 43). Ma il loro ingresso nel Regno dei cieli non sarebbe avvenuto se non nel tempo stesso dell'ingresso di Cristo.

L'importanza *cristologica* della discesa di Cristo agli inferi consiste nella manifestazione gloriosa e imponente, che Egli ha dato della sua potenza e della sua maestà di Redentore nel mondo degli inferi. Manifestazione che

non riguarda soltanto il Limbo, ma si estende all'inferno propriamente detto, ai demonî e ai dannati. Cristo proclamò anche dinanzi a loro la sua vittoria sulla menzogna e la perversità, e ne fece sentire gli effetti. Loro malgrado, questi devono riconoscere il suo trionfo. Tuttavia i teologi non arrivano ad ammettere che il Signore sia apparso *personalmente* nell'inferno (S. th. III, 52, 1).

La storia razionalistica delle religioni dice che la discesa agli inferi è un mito « adattato a Cristo ». Le spiegazioni però non concordano. C'è chi pensa ai viaggi delle divinità astrali babilonesi nel mondo inferiore, di dove ritornano vittoriose dopo aver combattuto (Marduk, Nergal, Tamuz, Istar), o al viaggio degli eroi greci nell'Ade (Ulisse, Ercole, Teseo, e soprattutto Orfeo coi suoi misteri), o ai miti indù della discesa agli inferi (Budda), o anche alla discesa degli eroi salvatori gnostici per combattere i demoni e conquistare il mistero della forza vitale. (V. anche le Odi di Salomone, 42). — Ammettiamo pure che la bassa pietà popolare si sia lasciata influenzare, nella sua rappresentazione della discesa agli inferi, da leggende di questo genere, tanto da dare un posto anche al cane « Cerbero »; però lo stesso *Bousset* (Kyrios, p. 32) deve riconoscere che a lato di questa concezione « popolare » s'è formata una concezione « più scientifica e più dogmatica », che ha eliminato quanto vi era di « fantastico e di mitologico ». Ed è tale concezione che noi consideriamo come la dottrina ufficiale della Chiesa. Così recentemente pensa anche *Dölger*. Il fondamento della dottrina della discesa agli inferi, secondo questo autore, è l'escatologia giudaica concernente la sorte dell'anima dopo la morte; ma in seguito, tenendo conto delle « rappresentazioni popolari », tale articolo di fede — dice — « penetrando nel mondo culturale greco-romano e trovando qui il racconto del sole che discende agli inferi, ha accolto involontariamente, tale immagine per descrivere la discesa di Cristo nel regno dei morti » (Sol salutis, p. 273).

§ 106. - La Risurrezione di Cristo.

Gesù Cristo risuscitò da morte con il suo corpo glorificato per la vita eterna. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - « Il terzo giorno risuscitò da morte », professa la Chiesa con la Scrittura nel *Simbolo degli Apostoli.* Questo dogma, che è un articolo fondamentale della fede, esprime il fatto che il Logos *riunì* di nuovo in una sola natura le due parti essenziali della sua umanità, corpo e anima, separate dalla morte, alle quali era rimasto unito durante la pace della tomba, e nel medesimo tempo le *glorificò.*

La risurrezione è negata da tutti i *Razionalisti.* Essi fanno comunemente, con *Harnack,* una netta distinzione tra « la tomba vuota » e « l'apparizione del risuscitato », oppure tra il « messaggio di Pasqua » e la « fede di Pasqua ». — La prima tesi apparterrebbe al dominio della storia, la seconda al giudizio della fede. La storia per essi *non sa* nulla della tomba vuota; la fede *esperimenta interiormente* che « Gesù vive ed è presso il Padre ». Sono due dominî separati. — Anche il *modernismo* pretende che circa la risurrezione la fede primitiva non abbia pen-

sato che a una vita immortale del Signore presso Dio (Denz. 2037) e che tale fede alle sue origini fosse di natura puramente soggettiva (Denz. 2084).

Noi dobbiamo dimostrare che i discepoli possedevano un fondamento *storico* per la loro fede pasquale, per quanto tal fondamento fosse solo la condizione previa e non il *motivo della loro fede*. La fede pasquale, come ogni fede, è una grazia e non una conoscenza umana. Essa si riferisce a un fatto *soprannaturale*, e non a un oggetto di esperienza naturale.

Prova. - Gesù ha *predetto* la sua risurrezione, e non in modo generico, ma parlando del « terzo giorno »: (Mt. 12, 40; 20, 19; 27, 63; Mc. 8, 31; 9, 30; 10, 34; 15, 29; Lc. 13, 32; 18, 33; Giov. 2, 19; cfr. 16, 16, 22). Il compimento di queste profezie balza evidente dall'effetto prodotto dal risuscitato sui discepoli (apparizioni) e dal fatto storicamente provato del sepolcro vuoto.

Che il sepolcro fosse vuoto, appare chiaro non solo dal racconto delle pie donne e da quello degli Apostoli (Mt. 28, 5-8; Mc. 16, 1-8; Lc. 14, 1-9; Giov. 20, 1-2; cfr. Lc. 24, 12; Giov. 20, 2-10), ma anche dalla sorpresa dei *Giudei* che sono costretti a riconoscere il fatto, pur cercando di dissimularlo (Mt. 28, 11-15).

Una seconda prova è data dalle *apparizioni* di Cristo ai discepoli. Stabilire la loro successione e il loro numero è difficile, per quanto sia cosa puramente accessoria. Così, non ci si può fare una idea precisa del *carattere* delle apparizioni e dello stato corporale di Cristo. Cionondimeno *i discepoli ebbero una esperienza visibile e palpabile, frequente, del Signore vivente una vita nuova,* precisamente come l'ebbero del medesimo uomo che prima della morte aveva con essi parlato e vissuto. Queste apparizioni non erano l'esperienza unica e sfuggevole di uno o due discepoli commossi o esaltati, o di una donna visionaria, no; erano fatti esteriori ripetutisi varie volte, avvenuti innanzi a uomini che non attendevano per nulla la risurrezione, che non avevano capito nulla delle profezie fatte a questo riguardo, che per di più avevano già abbandonato la causa di Cristo come una causa perduta, che erano tornati al loro antico genere di vita, e che il Pastore risuscitato dovette di nuovo, lentamente e con pedagogia, raccogliere, fortificare, unire. Troviamo, sì, in queste apparizioni il *turbamento* degli spiriti, ma non mai la *precipitazione* della fede. « Tommaso l'incredulo » è il tipo di tutti quanti i discepoli. E questa lentezza nel credere è una prova eccellente per la realtà della risurrezione.

Le *apparizioni* sono le seguenti: a Maria Maddalena (Mc. 16, 9-11; Giov. 20, 11-18), alle altre pie donne (Mt. 28, 8-10), ai due discepoli di Emmaus (Mc. 16, 12-13; Lc. 24, 13-35), a Pietro (Lc. 14, 34; I Cor. 15, 5); a tutti gli Apostoli eccetto Tommaso (Lc. 24, 36-43; Giov. 20, 19-23), a tutti gli Apostoli (Giov. 20, 24-29), a molti discepoli sul lago di Genezareth (Giov. 21, 1-14), agli Apostoli sulla montagna di Galilea (Mt. 18, 18-20), a più di cinquecento discepoli in Galilea (I Cor. 15, 6), a Giacomo il Minore (I Cor. 15, 7), agli Apostoli al momento dell'Ascensione (Mt. 28, 18-20; Mc. 16, 14-18; Lc. 14, 44-49; Atti 1, 4-5).

La lentezza e la difficoltà a credere, i dubbi dei discepoli e degli Apostoli vengono molte volte, ed espressamente, messi in rilievo; nessuna apparizione è stata riconosciuta e narrata senza garanzia completa (Cfr. Giov. 20, 25; Lc. 24, 11, 12, 25, 38-43). S. Paolo fa appello ai « molti » testimoni oculari ancora viventi al suo tempo (I Cor. 15, 6). Per giudicare queste narrazioni « bisogna innanzitutto tener presente che gli Evangelisti non potevano narrare nulla circa l'*atto* della risurrezione ». Le rappresentazioni date dall'arte (quadri della risurrezione) non possono essere esatte: « la scena che si svolse quando il primo crepuscolo del terzo giorno entrava nel sepolcro era ed è avvolta nelle tenebre ». Nessun occhio umano ha visto la trasformazione del corpo glorioso risorgente. I discepoli videro il Cristo, ma già risuscitato. Eppoi bisogna tener presente lo scopo proprio di ogni singola narrazione.

Quando si confrontano i testi summenzionati è facile vedere che le apparizioni, secondo il luogo ove avvennero, si dividono in due gruppi: quelle *di Gerusalemme,* e quelle della *Galilea.* Se si ripartiscono secondo i Vangeli, S. Matteo ne ha *due* (28, 8-10, Gerusalemme; 28, 16-20, la montagna in Galilea); S. Marco ne ha *tre* o *quattro* secondo che si conta o no quella dell'Ascensione (16, 9-11, quella a Maria Maddalena; 16, 12, quella ai due discepoli di Emmaus; 16, 14 quella agli undici; 16, 19 quella dell'Ascensione); S. Luca ne ha quattro e due gli sono particolari (24, 34 a Pietro; 24, 13-35 ai discepoli di Emmaus; 24, 36-42 agli undici a Gerusalemme; 24, 44-51 nel giorno dell'Ascensione a Betania); S. Giovanni ne ha quattro e due gli sono particolari (20, 11-18 a Maria Maddalena; 20, 19-23 agli Apostoli senza Tommaso, il giorno di Pasqua; 20, 24-29 agli Apostoli con Tommaso otto giorni dopo Pasqua; 21, 1 e ss. a sette discepoli in riva al lago di Tiberiade). Il primo racconto della risurrezione è quello di S. Paolo (I Cor. 15, ss.); egli non parla delle donne, ma lo fa per motivi apologetici.

Che il Risuscitato abbia « mangiato » è detto in Lc. 24, 43; in Giov. 21, 15; negli Atti 10, 41. Pietro narra: « Abbiamo mangiato e bevuto con lui dopo la sua resurrezione dai morti ». A proposito del fatto Leone IX dice: « Credo resurrexisse a mortuis die tertia vera carnis resurrectione; propter quam confirmandam, cum discipulis, nulla indigentia cibi, sed sola voluntate et potestate comedisse » (Denz. 344).

Ecco che cosa dice *S. Tommaso* (S. th. III, 54, 1) sul *corpo risuscitato* del Signore: « Corpus Christi post resurrectionem et verum corpus fuerit et eiusdem naturae cuius fuerat prius. Si autem eius corpus fuisset phantasticum non fuisset vera resurrectio sed apparens ». Inoltre, III, 54, 3: « Corpus Christi in resurrectione fuit *gloriosum.* Et hoc apparet triplice ratione: *primo* quidem quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostræ resurrectionis, sicut habetur 1 Cor. 15. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa. Unde cum causa sit potior causato et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum. *Secundo,* quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis... *Tertio* quia anima Christi a principio suæ conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative (ossia secondo i disegni di Dio) factum ut ab anima gloria *non redundaret* in corpus; ad hoc quod misterium nostræ redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc misterio passionis et mortis Christi, *statim* anima in corpus in resurrectione resumptam suam gloriam derivavit; et ita factum est corpus illud gloriosum ». « Però Egli *non apparve* ai discepoli (Mt.

28, 17) nella sua forma gloriosa. Era in suo potere rendere il suo corpo visibile o invisibile, "vel forma gloriosa vel non gloriosa; aut commixta vel qualitercumque se habere" secondo che imprimeva la sua forma "in oculis intuentium" (S. th. III, 54, 1 ad 3). E quando la Scrittura dice: Disparve ai loro occhi, significa: Cristo « non volle più essere veduto » dai suoi discepoli (III, 54, 1 ad 2).

Ma forse, ciò che più ancora dei dati della Scrittura prova la realtà della risurrezione è l'atteggiamento degli *Apostoli*. Gli avvenimenti di Pasqua e di Pentecoste li trasformarono in modo tale che più nessuno li riconosce. A dispetto delle minacce di morte e di tortura essi predicano il Crocifisso e il Risuscitato, davanti ai Giudei e ai Pagani (Cfr. Atti 2, 22-24; 3, 15; 10, 40-42; 13, 30).

S. Paolo fa della risurrezione di Cristo il fondamento del cristianesimo: « Se Cristo non è risuscitato è vana la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati » (I Cor. 15, 17). Per la risurrezione Cristo è veramente il Vivente, e in essa si completa l'opera sua della Redenzione.

La critica liberale ha fatto ogni sforzo per contestare a S. Paolo la fede in una *vera* risurrezione del Signore; e s'appiglia, naturalmente, alla differenza dei testi. Questa differenza impressionò anche S. Agostino, ma egli non fu meno impressionato dall'unità della « *summa* veritatis » (Serm. 240, 1).

I Padri. - Dopo testimonianze scritturali così chiare, altro non possiamo attendere da tutti i Padri che la semplice trasmissione di questa verità. *S. Agostino* dice che nella risurrezione vi sono tre cose incredibili che nondimeno sono fatti (tria incredibilia quae tamen facta sunt): la prima è che il Cristo è risuscitato; la seconda che persuase di ciò completamente i suoi discepoli; la terza che i discepoli hanno portato il mondo a questa verità. Il secondo fatto suppone la realtà del primo, il terzo quella del secondo. Ora l'ultimo ossia il terzo, l'abbiamo sempre sotto gli occhi: è la fede della cristianità (Civ. 22, 5).

Dal punto di vista della *storia religiosa* notiamo che l'antica pietà cristiana popolare amava rappresentare il Risuscitato come il sole, che s'innalza dal mondo inferiore dopo aver vinto le tenebre. « Come si paragonava la discesa di Cristo agli inferi al calare del sole, così era naturale vedere nel suo sorgere l'immagine della risurrezione. E poichè il primo giorno della settimana era consacrato al ricordo della Risurrezione, il paragone del sole s'introduceva spontaneamente nella spiegazione liturgica della domenica ». Idea che si trova già presso S. Giustino, S. Ignazio, Clemente Alessandrino. (Cfr. *Dölger,* Sol salutis, pp. 282 ss.).

Tra le *ragioni teologiche* della risurrezione si suole portare in modo particolare le tre seguenti. 1) Una ragione *ontologica:* l'unione ipostatica, che è indissolubile, non poteva lasciare per lungo tempo una parte essenziale della natura umana separata dall'altra, senza distruggere questa natura stessa. 2) Una ragione *morale:* il merito non poteva rimanere senza ricompensa, e la giustizia senza corona (Lc. 24, 26). 3) Una ragione *apologetica*: Dio doveva dare una riabilitazione esteriore al suo Figlio esteriormente annientato (Giov. 16, 8). Per questo S. Pietro dice: « Era impossibile ch'Egli rimanesse prigioniero degli inferi » (Atti 2, 24); doveva risuscitare: ma il giorno della risurrezione dipendeva dalla libera volontà di Dio.

Significato e valore. - Prima quello *cristologico.* Gesù Cristo con la risurrezione si rivelò al mondo nella sua grandezza; ebbe la più alta glorificazione e la completa riabilitazione; nel medesimo tempo fu insediato, coi suoi pieni diritti, in cielo, ove come « Figlio dell'Uomo », nella maestà del Padre partecipa al governo del mondo e al giudizio dei popoli. La Scrittura lo fa risaltare spesso (Atti 2, 33; 13, 33; Rom. 1, 3, 4; Ebr. 1, 3-5; I Petr. 1, 21; Giovanni 13, 32).

Poi quello *soteriologico.* Che valore ha la risurrezione per la salvezza del mondo? - La risurrezione ci insegna che v'ha anche una redenzione del corpo. Finalmente la morte sarà soppressa (I Cor. 15, 26). In Cristo risuscitato essa è, inizialmente, vinta ed eliminata. *S. Tommaso* (rifacendosi a Rom. 4, 25: « Egli risuscitò per salvarci ») concepisce la Risurrezione come causa *esemplare ed efficiente* della nostra rigenerazione, non però come causa *meritoria* (S. th. III, 56, 1 ad 3; Comp. theol. 236-238). Gesù in quanto « Risuscitato » (I Cor. 15, 20; Col. 1, 18; Atti 26, 23) ci indica nel suo proprio corpo l'essenza della nostra redenzione (1); diventa modello della nostra risurrezione, e come spirito vivificante, nel suo nuovo stato di natura umana glorificata, continuamente opera come mistico Capo della Chiesa la nostra giustificazione vivificando interiormente i suoi membri mediante la pienezza della sua grazia. Ecco perchè l'Apostolo ci esorta a portare in noi Cristo, la sua immagine, il suo spirito vivificante e a vivere una vita nuova come quella del nostro Capo (Rom. 6, 8; I Cor. 15, 45, 49; II Cor. 3, 17; 13, 5; Gal. 2, 20; 3, 27; 4, 6, 19, ecc.).

Come causa della Risurrezione, la Scrittura ricorda quasi sempre il *Padre.* Per un interesse cristologico la Chiesa fa risaltare che Cristo risuscitò per « forza propria » (virtute propria sua, Denz. 286). I due punti di vista si giustificano secondo che si pensa all'umanità o alla divinità. Come Uomo, Cristo fu risuscitato dal Padre; come Dio, Cristo risuscitò per forza propria.

Cristo conservò le *piaghe* nel suo corpo glorificato (Giov. 20, 27). *S. Tommaso* ne dà tre ragioni: sono le insegne sfavillanti del suo trionfo; sono i ri-

(1) « Piena chiarezza sul concetto di redenzione viene unicamente dalla resurrezione. Non soltanto nel senso che ci si fa manifesto chi è Dio, chi siamo noi, e che cosa è il peccato; non soltanto nel senso che è indicata la via al nuovo operare dei figli di Dio, e data la forza di cominciare e di condurre a termine; e neppure unicamente nel senso che la colpa viene espiata, e così il perdono s'innesta in una sovrabbondanza di carità e di giustizia — ma in un senso più vasto o, detto con maggior precisione, più concreto: redenzione significa che la potenza innovatrice dell'amore di Dio investe il nostro essere vitale. Realtà, dunque; non solo idea, sentimenti, orientazioni della vita. La redenzione è il secondo divino inizio, dopo il primo della creazione. E quale inizio! Se alcuno chiedesse: Che cosa è redenzione, aver redento, essere stati redenti? — La risposta dovrebbe essere: È il Risorto. Lui, nella sua esistenza concreta, nella sua umanità gloriosa — è il mondo redento. Ecco perchè si chiama *Primogenito di tutte le creature, primo frutto, primizia* (Col. 1, 15, 18; I Cor. 15, 20). In lui la creazione fu trapiantata nell'esistenza eterna di Dio. Ora egli sta nel mondo in funzione di imperturbabile Principio. Opera a guisa di giovane fiamma che seguita ad ardere, a guisa di porta che invita ad entrare, a guisa di cammino vitale che chiama perchè lo si segua (Lc. 12, 49; Giov. 10, 7; 14, 6). In lui, il Risorto, tutto dev'essere attratto a condividere la sua gloria. È l'annunzio delle lettere agli Efesini e ai Colossesi, di tutto Paolo e di tutto Giovanni ». *Guardini,* Il Signore, pp. 435-436.

cordi innanzi a Dio e ai redenti della sua morte redentrice; saranno la conferma del suo giusto giudizio, l'ultimo giorno (S. th. III, 54, 4). Le piaghe servono a Cristo, Sommo Sacerdote « semper interpellans pro nobis », per far valere le preghiere di redenzione che Egli indirizza al Padre. « Abolere noluit (vulnera in coelo) ut Deo Patri nostrae praetia libertatis redemptionis ostenderet (S. Ambrogio, In Lc. 24, 39).

Tentativi di spiegazione dei razionalisti. - Li segnaliamo brevemente senza confutarli, poichè si condannano da soli.

1. *Ipotesi della frode.* Si basa sul tentativo, già segnalato dalla Scrittura e rinnovato dai frammentisti di Wolfenbüttel (Lessing), di supporre il *furto del cadavere* e di farlo credere (Mt. 28, 13-15). Così gli Apostoli si sarebbero ingannati da se stessi rubando il cadavere, e in seguito avrebbero ingannato gli altri e sarebbero morti per questa menzogna.

2. *Ipotesi della morte apparente.* Escogitata dal professore Paulus di Heidelberg, essa è il rifugio della maggior parte dei Razionalisti. Come se, dopo tante sofferenze, dopo il colpo di lancia, e dopo l'imbalsamazione, un uomo potesse essere « apparentemente morto », senza parlare dei racconti evangelici che sono categorici sulla realtà della morte. E come se tale illusione potesse spiegare il contegno posteriore degli Apostoli.

3. *L'ipotesi della visione,* proposta da Strauss, Renan, Schenkel, si trova già in Celso. Gli Apostoli non si sarebbero ingannati, ma sarebbero stati ingannati; sarebbero stati vittima della loro tendenza visionaria e del loro stato di allucinazione. Di fatto però la Scrittura ignora completamente questi stati d'animo, anzi, al contrario, presenta gli Apostoli come gente fredda, riservata, incline al dubbio. Del resto sarebbe loro bastato il viaggio al sepolcro per guarirli da ogni allucinazione; e non vi ha dubbio che essi avrebbero rischiato questo viaggio.

4. *L'esperienza interna* escogitata da Harnack non giova più delle altre ipotesi ai Razionalisti per uscire d'imbarazzo, perchè la Scrittura conosce soltanto un'esperienza esterna. L'esperienza puramente interna è un'allucinazione interna; l'ipotesi della visione suppone un'allucinazione esterna. Il dogma insegna la realtà esterna e la fede interna.

§ 107. - L'ascensione del Signore.

Gesù Cristo salì al cielo, corpo e anima, per virtù propria. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - La tesi è compresa in tutti i simboli di fede. Cristo salì al cielo per virtù propria, vale a dire per la sua potenza divina e per la sua potenza umana emanante dall'anima unita al corpo glorificato (S. th. III, 57, 3). Come per la Risurrezione, anche qui si può dire che Cristo « fu assunto al cielo » (Mc. 16, 19). Dobbiamo pensare innanzitutto all'altezza *locale* del cielo. Del resto non si può determinare in modo preciso il cielo dei beati con le espressioni di *luogo,* « in alto », « in basso ». A questo riguardo, l'antica concezione che si basa sul sistema geocentrico non ha più per noi nessun valore.

Prova. - Già Cristo aveva annunciato anticipatamente la sua « entrata nella gloria » (Lc. 24, 26). Gli Apostoli furono testimoni di

una elevazione esteriore nell'aria (Mc. 16, 19; Lc. 24, 51; Atti 1, 9-11), con la quale fu simboleggiato, ma non attuato, il passaggio di Gesù nella felicità dell'al-di-là. La vera causa di questo passaggio fu la *glorificazione* avvenuta nella Risurrezione e non l'elevazione esteriore nella atmosfera. S. Luca dice che dalla Risurrezione all'Ascensione passarono « quaranta giorni » (Atti 1, 3). S. Paolo ricorda appena di passaggio il fatto dell'Ascensione (Ef. 4, 10; Ebr. 4, 14), e così S. Pietro. L'Ascensione è collegata strettamente alla Risurrezione; ha minor importanza di essa, e per conseguenza tiene minor posto nella predicazione apostolica, o meglio, essa costituisce un tutto unico con la Risurrezione.

Circa l'ubicazione del cielo non v'è nulla di certo, ma relativamente alla esperienza esteriore *degli Apostoli,* Gesù si elevò in *alto.* Effettivamente la Redenzione ebbe il suo compimento nella Risurrezione, con la glorificazione di Cristo nel suo corpo e nella sua anima; quel che avvenne durante i quaranta giorni non ha importanza che per i discepoli: si trattava di abituarli, lentamente, progressivamente e completamente al fatto che Cristo nella sua umanità glorificata viveva ormai presso il Padre. *S. Tommaso:* « Per hoc quod Christus ascendit in coelum, nihil ei accrevit quantum ad ea, quae sunt de essentia gloriae, sive secundum *corpus* sive secundum animam » (S. th. III, 57, 1 ad 2). Ch'Egli fosse « alla destra di Dio » non poteva essere esteriormente percepito, ma solo la fede lo poteva conoscere, basandosi sul Salmo 110 e sulle parole stesse di Cristo (Mt. 22, 46 ss.; 26, 64; Giov. 6, 62, ecc.).

I Padri. - La comune fede dei Padri nell'Ascensione è già garantita dal Simbolo degli Apostoli che contiene, in tutte le sue redazioni, questo dogma. Del resto, la festa dell'Ascensione, come quella di Pasqua e di Pentecoste, è una delle più antiche della cristianità.

Significato e valore. - Dal punto di vista *cristologico,* l'Ascensione è il compimento di tutta l'attività di Cristo Salvatore, ed è la presa di possesso della sua gloria imperitura ossia, come dice la Scrittura, è « sedere alla destra di Dio ». Evidentemente la frase non va intesa in senso locale, ma figurato (Dan. 7, 13 ss.) ed esprime, secondo *S. Agostino* e *S. Tommaso,* il possesso inalienabile ed eterno della sua gloria, e la partecipazione al dominio universale proprio del Padre. Su questo trono, alla destra del Padre, raggiunge il suo più alto splendore la regalità di Cristo, alla quale Egli si era innalzato gradualmente, attraverso la discesa agli inferi, la Risurrezione e l'Ascensione. Così non ci si meraviglia che la Scrittura, in diversi passi, solo da questo momento dia a Gesù Cristo il titolo di Figlio di Dio e di *Messia;* difatti finalmente Egli è figlio di Dio non nella umiliazione ma nella gloria (Rom. 1, 4; Atti 2, 32-36; 13, 33; Ebr. 1, 3-5; 5, 5).

Di qui il valore *soteriologico.* Ormai nella sua vita celeste, Cristo è veramente « Figlio di Dio per lo splendore della potenza » (Rom. 1, 4) poichè, come spirito vivo e vivificante, dal cielo con la potenza del pensiero e della volontà regge e vivifica le membra di cui è Capo, le riempie del suo spirito e di grazia santificante e dona loro nell'Eucaristia, mediante la sua carne glorificata, la forza e il pegno della vita e dell'immortalità, la garanzia della loro gloria futura. Si realizza così la sua parola: « Quando sarò innalzato dalla terra, attirerò tutto a me » (Giov. 12, 32); e il suo no-

me è posto al di sopra di ogni nome, perchè ogni ginocchio si pieghi davanti a Lui e perchè « ogni bocca confessi, a gloria di Dio Padre, che Gesù Cristo è il Signore » (Filip. 2, 9-11).

In cielo l'esercizio della sua sovranità nella verità e nella grazia, nella illuminazione e nella forza; in terra il *riconoscimento* di questa sovranità nello spirito, nella verità, nell'adorazione e nel ringraziamento: ecco i due aspetti principali del valore soteriologico dell'esaltazione del Figlio di Dio alla destra del Padre. E quest'esaltazione non dà origine a un nuovo merito, nè è un complemento dell'opera redentrice, ma è un'applicazione di questo merito da parte del Pontefice celeste, la cui dimora presso Dio significa per noi un'intercessione perpetua (Ebr. 7, 24 ss.).

La missione del suo Santo Spirito, nel giorno di Pentecoste, è stato il primo *frutto* di questa intercessione del Redentore presso Dio, e nel medesimo tempo il primo *atto* della sua sovranità incipiente. Come Capo invisibile dei discepoli e della Chiesa, inviando il suo Spirito, Egli eserciterà fino alla consumazione dei secoli l'attività di Redentore (gratia capitis).

Il ritorno e il giudizio finale saranno gli ultimi atti della regalità di Cristo. Egli stesso ha parlato di questi avvenimenti, con insistenza e solennità, poco prima della sua morte (Mt. 26, 64). Iddio ha affidato il giudizio al Figlio. Egli è il Figlio dell'Uomo cui quest'ufficio era stato promesso (Dan. 7, 13-27) e s'è acquisito il diritto di giudicare mediante l'opera della Redenzione. « Ecco, egli verrà sulle nubi, ogni occhio lo vedrà, e lo vedranno quelli stessi che lo hanno trafitto » (Apoc. 1, 7). Per maggiori spiegazioni vedasi l'Escatologia, §§ 215 e 217.

Col giudizio finale, l'opera della Redenzione, quale Cristo l'ha accettata e compiuta nella sua triplice funzione di Profeta, Sacerdote e Re dal momento dell'Incarnazione fino alla fine del mondo, avrà la sua definitiva conclusione, la sua perfetta realizzazione *oggettiva e soggettiva.* Il suo ritorno non aggiungerà nulla alla Redenzione stessa. Cristo ritorna come il re che è partito per un paese straniero, dopo aver commesso ai suoi l'amministrazione dei beni: egli vuol vedere i frutti e accertarsi della fedeltà dell'amministrazione. Dopo quest'atto finale della sua attività redentrice Egli condurrà al Padre, per volontà del quale aveva cominciato, proseguito, perfezionato l'opera della Redenzione, coloro tra i suoi che saranno stati trovati degni, affinchè al termine come al principio « Dio sia tutto in tutti » (I Cor. 15, 28).

Conclusione generale: Valore di vita del trattato.

1. Dal punto di vista *cristologico* il valore sta nella risposta che il dogma dà alla questione sempre fondamentale posta dal Signore: « Che vi pare del Cristo? di chi è Figlio? » (Mt. 22, 42). I Giudei si sentirono a disagio di fronte a questa domanda e « nessuno poteva rispondergli alcunchè ». Quest'imbarazzo, al di fuori della fede, è sempre esistito; mai però è stato così forte come oggi. Da che cosa ha origine? Da una divisione illogica e innaturale del Signore che già S. Giovanni aveva dovuto combattere: « Chi divide Gesù non è di Dio » (I Giov. 4, 3). Oggi si foggia un *duplice* Cristo e un *duplice cristianesimo,* uno per la ragione, l'altro per la fede. È un vecchio errore che porta un nome nuovo. E in nome di quali principî si magnifica questa separazione?

Non in nome della *scienza,* ma in nome del *sentimento.* Non è necessario affermare che i Vangeli raccontano con ordine *storico,* si può ammettere senza difficoltà che i loro testi sono suscettibili ancora di *miglioramento,* sia in se stessi che nei loro rapporti; soprattutto le redazioni dei Sinottici e di Giovanni contengono vari ardui problemi, la soluzione dei quali esige ancora duro lavoro. Ma ciò che bisogna respingere *nel modo più assoluto e categorico* è la pretesa di costruire su ogni Vangelo un proprio Cristo speciale e particolare, mentre non vi è stato che un solo Cristo; la pretesa ancora di vedere nel Cristo così ridotto solo l'*umano* e di affermare, dacchè non si può del tutto negare, che la sua *divinità* sfugge al giudizio degli uomini e che quindi è inutile occuparsene perchè indefinibile: occorre abbandonarla alla sola fede.

È facile comprendere le conseguenze di questo modo di pensare. Ciò che ha più importanza nel Signore diviene il meno importante, l'essenziale viene ridotto a cosa insignificante e l'umanità che abbisogna di Redenzione viene privata di ciò che le è assolutamente necessario. La base di questa critica è sempre la stessa: il *sentimento,* l'*impressione* scientifica, il *giudizio* più maturo dei tempi moderni ci vorrebbero convincere che i fatti non hanno potuto svolgersi *come* fino ad oggi ha creduto la vecchia fede. Al contrario la Chiesa cattolica tutta quanta professa l'*unità* del Signore e l'*unità* del cristianesimo. Il Cristo della fede non differisce per nulla dal Cristo della storia, il Cristo della storia si è *presentato* come il Cristo della fede e l'ha *provato* per gli uomini di buona volontà. Studiando la cristologia abbiamo visto che le dichiarazioni e le prove del Signore a suo riguardo sono insistenti.

2. Dal punto di vista *soteriologico* il valore di vita emerge dai seguenti punti: Il dogma dell'Incarnazione mette in vivida luce 1) l'immenso amore sensibile e concreto di Dio verso gli uomini. 2) L'ineffabile spirito di sacrificio di Cristo nostro Redentore. 3) Il preziosissimo valore dell'anima umana nella estimazione del Cielo (Lc. 15, 7). 4) La spaventosa gravità del peccato. 5) La giustificazione del pensiero del Giudizio nel cristianesimo.

3. Per la *morale* e la *mistica* le applicazioni più feconde sono tratte da S. Paolo quando ricorda con insistenza che la morte di Cristo non deve essere per noi un mero fatto oggettivo e storico; se vogliamo che non sia inutile dobbiamo riprodurlo in noi con la nostra vita e la nostra sofferenza. Sepolti con Lui mediante il Battesimo, siamo morti al mondo e crocifissi, e dobbiamo pertanto, come membra di un Capo che non muore più, camminare costantemente in una vita nuova di risurrezione (Rom. 6, 3 ss.; 8, 17; II Cor. 4, 10; Col. 2, 12; 3, 1; Gal. 2, 20; II Tim. 2, 11 ss.).

Lettura. - *L'incontro con Cristo.* « S. Paolo discorre (Filip. 3, 8) di una eminente conoscenza di Gesù Cristo, nella quale vi è la salvezza. Egli intende parlare non della conoscenza che viene dalle ricerche storiche o dalle intuizioni psicologiche, ma di quella che scaturisce dalla fede e dall'amore. Conoscenza che procede da un contatto intimo dell'anima del cristiano con l'intimo di Cristo, il quale allora si rivela tale quale è...

Non basta ritenere per vero che Egli è il Salvatore; questo non è che il principio di tutto. È necessario centrare seriamente e vigorosamente tutta la propria vita in Cristo e nella conoscenza di Lui. Così seriamente, così attivamente come un uomo cerca di avanzare nella sua professione, come uno

studioso si sforza di risolvere i suoi problemi, come un altro lavora per compiere l'opera a cui dedica la vita, come un altro ancora si adopera per guadagnare il cuore della persona che ama sopra ogni cosa.

E bisogna sapere che dall'altra parte non vi è soltanto un fine, un compito, ma Lui, il Vivente, che vuole ch'io lo riconosca, che i nostri due amori si congiungano, che viene incontro a me e vuole che io cammini davanti a Lui. È con questa confidenza che io devo pensare a Lui, non solamente con la ragione, ma con tutta la brama del mio cuore; che devo attenderlo amorosamente: raccogliermi nel pensiero di lui, tendere l'orecchio a lui che viene, invocarlo, dispormi alla sua venuta.

Tutto questo non sarebbe che per i Santi? Niente affatto. È per il cristiano. È per te. Quanto tempo dura questa attesa? Nessuno lo sa. Egli può darti dalla sera al mattino ciò che tu desideri. Può anche farti attendere vent'anni. Ma che cosa sono vent'anni, quando si tratta di una tale grazia! Un giorno verrà. Un giorno nel silenzio di un profondo raccoglimento tu saprai: è Cristo! Non per mezzo di un libro o della parola di un altro, ma tu stesso e da Lui stesso. Tu saprai che questo interlocutore del tuo io più profondo è Lui. È Lui che vivifica il tuo interiore, perchè è lo stesso Amore creatore. È da Lui che la verità essenziale passa nel tuo spirito e che tu possiedi la misura per tutte le cose. Ecco la "conoscenza eminente". Certo, essa sprizza come una scintilla da quel fuoco di cui parla Cristo, e scorre come un'onda da quel battesimo che Egli ha ricevuto.

Riconoscere il Cristo spinge immediatamente verso l'accettazione della sua volontà come norma. Noi non perverremo al principio, che è Lui, se non fondendo la nostra con la sua volontà. Appena noi sentiamo questo, indietreggiamo interiormente, perchè è la croce. Allora occorre esser sinceri e dire lealmente: "Io non posso ancora", piuttosto che accontentarsi di parole. Siamo discreti nell'adoperare le parole "oblazione e sacrificio". Riconosciamo piuttosto la nostra impotenza e preghiamolo di illuminarci. Un giorno riusciremo a metterci a sua disposizione e a fare coincidere la nostra volontà con la sua. Allora stiamo pienamente nel nuovo principio, ma che cosa significhi non lo sappiamo. Può voler dire patimento, o una grande vocazione, o il peso della vita quotidiana. Può essere semplicemente la conversione. Dipende da Lui.

Può essere che dopo una tale ora di illuminazione interiore tutto ritorni come prima, sicchè ci sembrerà di essere estranei a noi stessi o temeremo di aver perduto il suo amore. Questi sentimenti non dovranno affatto smarrirci. Bisognerà custodire preziosamente nell'anima l'istante di grazia vissuto da noi e camminare alla sua luce. Esso ritornerà e, a poco a poco, questi momenti moltiplicati diverranno in noi un atteggiamento permanente, rassomigliante un poco a quello che descrive S. Paolo: "Poichè io son sicuro che nè morte nè vita, nè Angeli nè principati, nè cose presenti nè cose future, nè potestà, nè altezza nè profondità, nè alcun'altra cosa creata potrà separarci dall'amore di Dio che si è manifestato in Cristo Gesù nostro Signore" (Rom. 8, 38-39) ». *Guardini,* Le Seigneur, I, 345 e 349-350.

LA MADRE DEL REDENTORE

Introduzione. - Dobbiamo assolutamente *distinguere* la Madre del Redentore dalla persona del Redentore, ma non *separarla.*

Così è nella Scrittura e nella dottrina dei Padri, dove quasi sempre, quando si parla dell'Incarnazione del Logos, si ricorda altresì la « Donna » da cui prese carne. Il Verbo non ha preso la sua umana natura mediante una nuova creazione, ma per via di una generazione umana. Bisogna dunque, per intima necessità di cose, che quando si parla dell'Incarnazione, si ricordi la Madre da cui il Verbo ebbe nascita terrena. È per questa sola ragione che al riguardo di Maria, e solo per essa, vi è una dottrina teologica, un dogma, mentre non c'è per gli altri Santi. Maria ha *personalmente* una posizione oggettiva nel piano divino di salvezza. Pietro, capo degli Apostoli, come ogni altro Apostolo, ha con la nostra salvezza non una relazione personale, ma una pura relazione di *funzione.* Maria invece, per la sua relazione personale col Redentore, viene ad avere una importanza dogmatica: per via del Figlio la Madre entra nel Simbolo: « Nato da Maria Vergine ».

In Cristo i privilegi e le perfezioni dell'umanità hanno la loro ragione e la loro scaturigine nell'unione ipostatica; anche le grandezze di Maria trovano il loro fondamento in quest'unione e le sono state accordate in grazia di essa. Quindi noi poniamo al vertice della Mariologia il privilegio che per primo deriva da questa unione: la *Maternità divina;* tratteremo poi di quello che le è strettamente connesso, ossia la verginità perpetua, e infine dei *privilegi di grazia,* della *gloria* e degli *onori* dovuti alla Madre di Dio.

* « I Protestanti han fatto della guerra a Maria uno dei primi articoli del loro programma di riforma. A loro vedere il culto cattolico della Vergine sarebbe una superfetazione estranea alla Scrittura e rappresenterebbe un'usurpazione sacrilega di quella posizione che, nell'economia della salvezza, è riservata esclusivamente a Cristo. Sotto l'influenza del medesimo pregiudizio gli storici del dogma increduli van cercando le origini del culto mariano nelle pratiche e nelle idee religiose pagane. Per tutti costoro esso non sarebbe che un prodotto di una religiosità inferiore e, per conseguenza, fonte di inevitabili superstizioni. Nella misura in cui il cattolicesimo moderno si abbandona alla *mariolatria* rinnega il vero cristianesimo.

Queste accuse nascono da spirito di polemica e tradiscono una deplorevole incomprensione. Anzitutto esagerano a bella posta la posizione relativa in cui la Chiesa cattolica colloca Maria. Il numero delle pie pratiche di cui ella è oggetto, per quanto sia grande, non può illudere se non gli spiriti prevenuti e superficiali. Bisogna guardarsi in siffatte cose dal confondere l'estensione con la profondità. Coloro che conoscono la vita cattolica com'è, e soprattutto coloro che la vivono, sanno che la devozione mariana non è che una corrente derivata, mentre Gesù, solo Gesù, è la fonte prima e profonda della

pietà cattolica col ciclo liturgico di cui è centro e con i Sacramenti dei quali è autore e termine. Una sciocchezza come quella di I. Taine su la trinità moderna, Gesù-Maria-Giuseppe, che avrebbe soppiantato l'antica, sta a provare a quali eccessi l'ignoranza delle cose religiose può condurre anche le menti superiori.

Ma oltre l'importanza materiale del culto mariano si dovrebbe pure considerare il suo valore formale. In quanto Figlio di Dio fatto uomo, Gesù occupa il centro della fede e della vita cristiana, mentre Maria vi entra solo per le sue relazioni col Verbo Incarnato. La subordinazione di Maria a Gesù balza evidentissima da tutti i dogmi mariani. Perchè Gesù è Dio, e unicamente per questo motivo, Maria viene chiamata Madre di Dio; perchè Gesù è principio di ogni grazia e santità, una parte privilegiata ne è data a sua Madre; perchè Gesù è Redentore e per applicazione dei suoi meriti Maria è preservata dal peccato originale; perchè Gesù è l'unico Mediatore tra Dio e gli uomini, Maria è associata alla sua mediazione; perchè Gesù, come Figlio di Dio fatto uomo, ha diritto al nostro culto, Maria ne riceve di riflesso una partecipazione.

Così possiamo dire che la Mariologia non ha una consistenza propria: non è che un prolungamento della Cristologia. E quel che la fede e la pietà cristiana cercano e trovano in Maria non è che Gesù. Non è questo un paradosso, ma la pura verità ». *Rivière,* Marie, Dict. des Conn. rél. prat. t. IV, coll. 749-750. *

Che cosa significa il nome di Maria o Miryam? - Per *Bardenhewer* significa « pingue, corpulenta », termini che nel concetto degli orientali stanno a indicare « bella, venusta ». *Pohle,* rifacendosi agli antichi, lo interpreta nel senso di « forte », « grande », « snella ». Altri commentatori interpretano « Signora », « illuminatrice », o anche « goccia del mare » (stilla maris) da cui è derivato, per cattiva interpretazione, « stella del mare » (stella maris). Qualcuno propone « amara », « afflitta », o anche « colei che ha trovato grazia » (Lc. 1, 30). Ultimamente *Grimme* ha proposto: « Mio genitore è l'Altissimo ».
* Si veda *Campana,* Maria nel dogma cattolico, ed. IV, pp. 960-966. *

§ 108. - Maria Madre di Dio.

Maria è Madre di Dio in senso vero e proprio. - *E' di fede.*

Spiegazione. Il *Concilio di Efeso* (431) difese questa verità contro *Nestorio* che riduceva Maria a madre di un uomo (ἀνθρωποτόκος χριστοτόκος) e definì Maria come « Madre di Dio » (θεοτόκος). « Chi non crede che l'Emmanuele sia vero Dio e per conseguenza nega che Maria sia Madre di Dio... sia anatema » (Denz. 113). Il *Concilio di Calcedonia* (451) e il terzo *Concilio di Costantinopoli* (680-681) ripeterono questa dottrina; l'ultimo anzi la rinforzò precisando che Maria è « veramente » (veraciter, κατὰ ἀλήθειαν) e « propriamente » (proprie, κυρίως) colei che ha generato Dio (Denz. 148-290). Questo dogma contiene una duplice verità: Maria ha veramente generato e per conseguenza è veramente madre, come tutte le madri, in forza della concezione e della generazione; essa ha, in senso proprio, generato Dio, il

Logos, o la seconda Persona della Divinità e non quindi una natura umana senza sussistenza o tanto meno una natura umana sussistente in se stessa.

Prova. - Per indicare i rapporti di Maria con Cristo la Scrittura ricorre alle espressioni *naturali*, non alla terminologia dogmatica dei Concili. Ma nella sua *maternità*, com'è presentata in diversi passi della Scrittura, è inclusa la *maternità divina;* poichè ciò per cui Maria fu Madre, è precisamente ciò per cui ella fu Madre di Dio. Ora la sua maternità è narrata dalla Scrittura in modo ben realistico, lontano da ogni docetismo o gnosticismo. *Isaia:* « Ecco, una Vergine *concepirà* e *partorirà* un Figlio, il suo nome sarà Emmanuele, ossia Dio con noi » (7, 14). *Gabriele:* « Tu concepirai nel tuo seno (συλλήμψῃ ἐν γαστρί) e genererai un Figlio (τέξῃ υἱόν) e lo chiamerai Gesù » (Lc. 1, 31). L'Essere santo che *nascerà da te* sarà chiamato « Figlio di Dio » (Lc. 1, 35). Così dunque Maria è Madre, Madre del Figlio di Dio, Madre di Dio. « Madre del mio Signore », la chiama Elisabetta (Lc. 1, 43). Se nel Vangelo Maria viene chiamata ordinariamente « Madre di Gesù » (Mt. 1, 18; 13, 55; Mc. 3, 31-32; 6, 3; Lc. 2, 33, 48; Giov. 2, 1; 19, 26) o semplicemente « Madre sua », bisogna intendere queste espressioni nel comune senso umano e storico, e non in senso strettamente dogmatico.

Il fatto, del resto sorprendente, che Gesù non chiami mai Maria col nome di « Madre », ma semplicemente « Donna » (Giov. 2, 4; 19, 26), non prova affatto che Egli le neghi la qualità di Madre (Mt. 12, 48) come pretendevano i Doceti; significa soltanto che Egli non intendeva, per profonde ragioni pedagogiche, infirmare la sua sublime missione, con considerazioni di parentado.

Gli *Apostoli* dovevano usare la medesima prudenza pedagogica; ma già, nel racconto della preparazione della giovane Chiesa alla venuta dello Spirito, traspare l'importanza di Maria come Madre di Dio (Atti 1, 14). Secondo S. Paolo Dio ha inviato per la nostra Redenzione suo Figlio « fatto da donna » (γενόμενον ἐκ γυναικός, Gal. 4, 4). Così dunque il Figlio di Dio è nato da donna, e per conseguenza questa donna è la genitrice o la Madre del Figlio di Dio. Egli è il Figlio di Dio « nato secondo la carne dalla progenie di David » (Rom. 1, 3).

I Padri. - Il termine « Genitrice di Dio » (θεοτόκος) appare ad Alessandria ai tempi di Origene († 254) che forse l'ha usato per primo, ma l'idea si trova già nel *Simbolo degli Apostoli:* « Credo in Gesù Cristo, suo Figlio unico, nostro Signore... *nato da Maria* Vergine ».

I Padri anti-gnostici, *S. Ignazio* (Smirn. 1, 1; Ef. 7, 2), *S. Ireneo* (Adv. h. 3, 19, 3; 3, 16, 5; 3, 22, 1 ss.; 5, 1, 2), *Tertulliano* (De Carne Christi) insistono sulla vera nascita del Logos eterno nel seno di Maria Vergine, per combattere il docetismo gnostico, che parlava di un semplice passaggio irreale attraverso la Madre terrena. Il termine θεοτόκος è già in germe in *S. Ignazio:* « Nostro Signore Gesù è nato da Maria » (Ef. 18, 2). « Al Principe di questo mondo rimase occulta la Verginità di Maria, il suo parto (ὁ τοκετὸς αὐτῆς) e la morte del Signore: tre misteri strepitosi, che Dio operò nel silenzio » (Ef. 19,

1). - *S. Giustino* sostiene che i Settanta hanno avuto ragione di tradurre *almāh* con παρθένος in Is. 7, 14, e scopre il parto verginale in tutti i testi possibili del Vecchio Testamento (Apoc. 1, 22; Dial. 48, 50, 57, 66, ss., 75, 80, 84). Il termine θεοτόκος si trova oggettivamente nell'Apol. 2, 6: « Il Logos fu generato... come uomo ». - *S. Ireneo* prova con Is. 7, 14 « che Cristo, il quale come Verbo era presso il Padre, assunse un corpo e divenne uomo, sottomettendosi alla legge della nascita, fu partorito da una Vergine » (Epideix. 53). « Prima di provare le doglie ella ha partorito, e ha dato alla luce un figlio prima di provare dolore » (Is. 56, 7). Queste parole significano la sua nascita da una Vergine (Epideix. 54). - *Clemente d'Alessandria* scrive: « Uno è il Padre di tutti, uno anche il Verbo di tutti, anche lo Spirito Santo è uno e lo stesso dappertutto, e una sola vergine diventa madre (μήτηρ παρθένος). Mi piace di chiamarla Chiesa » (Ped. 1, 6). È chiaro che parla della Vergine Maria. Poi, secondo il suo metodo allegorico, vede in essa una figura della Chiesa.

Tertulliano sostiene che il Cristo non è nato, come pretendevano gli Gnostici, « *per* Virginem », o « *in* Virgine », ma « *ex* Virgine » (De Carne Christi, 20). - *Ippolito,* contemporaneo di Tertulliano, espone sovente, nei suoi numerosi lavori esegetici, autentiche verità di mariologia. In un passo scrive: « Il Signore fu formato, secondo l'umanità, senza peccato, di legno incorruttibile, ossia per mezzo della Vergine e dello Spirito Santo, e rivestito esteriormente e interiormente dell'oro più puro dal Logos divino ». Troviamo qui in germe l'Immacolata Concezione. - *Origene:* « Chi non ammette la nascita di Cristo dalla Vergine Maria e dallo Spirito Santo, ma pretende che sia nato da Giuseppe e da Maria, costui manca di ciò che è più necessario alla professione della fede » (In Jo. 32, 16; cfr. C. Cels. 6, 61). È cosa evidente che la definizione dei Concili di Nicea e di Efeso accrebbe l'importanza di Maria, in quanto Madre di Cristo, e che d'ora in avanti si insista molto sulla θεοτόκος. Quando S. Cirillo contro Nestorio faceva appello alla tradizione aveva oggettivamente ragione, quantunque il titolo *formale* di θεοτόκος compaia, in modo certo, solo dopo il 250. Se ne possono trovare numerose testimonianze in Petavio (De Incar. Verbi, 5, 15-19). Per *S. Atanasio* il Figlio di Dio è diventato uomo in quanto ha preso carne da « Vergine Genitrice di Dio » (ἐκ παρθένου τῆς θεοτόκου, Orat. 3, c. Arian. 29). - *S. Gregorio di Nazianzo,* tra i Cappadoci, è quei che più s'interessa di mariologia; egli scrive « Chi non ammette la Deigenitrice (θεοτόκον) è separato da Dio » Ep. 101 ad Cled. 1, Migne, 37, 178).

La *ragione teologica* sta nel fatto che Maria non ha generato una natura astratta, senza sussistenza, ma una persona concreta, Gesù Cristo, l'Uomo-Dio. Certo, non si può dire che *da* essa è *nata* la divinità, la divina natura e la divina Persona; neppure che essa sia *causa* dell'unione di questa natura divina con la natura umana; ma l'umanità formata *da essa,* e non dal nulla, è stata, dal suo primo istante di vita, unita al Logos, e il Logos in quanto possessore di una natura umana è nato da Maria. Già *S. Giovanni Damasceno* aveva spiegato così il dogma: « Noi diciamo che Dio è nato da Maria, non nel senso che la divinità del Verbo dipenda da Maria, ma nel senso che il Verbo, il quale al di fuori e prima del tempo è nato dal Padre ed è eterno come il Padre e lo Spirito, nella pienezza dei tempi è vissuto nel suo seno, per la nostra salvezza, e senza cambiamento ha preso carne ed è nato da essa. La Vergine non ha generato semplicemente un Uomo, ma un vero Dio, Dio non senza carne ma fattosi carne » (De fide orth. 3, 12).

Con queste precisazioni venivano respinte le insensate obiezioni di Nestorio che faceva risalire il titolo di Madre di Dio alla mitologia, come del resto si fa oggi ancora nella polemica anti-mariana. Egli gridava: « Dio ha dunque una Madre? Allora non condanniamo la mitologia greca che attribuisce una madre agli dêi! Come potè generare Colui che viveva prima di lei? Nemo anteriorem se parit! » Il titolo di Madre di Dio è una conseguenza dell'unione ipostatica e della comunicazione degli idiomi che da essa deriva. Il dogma non ha nulla in comune con la mitologia pagana circa la nascita degli dêi, nonostante tutti gli sforzi dei razionalisti per screditare la maternità divina facendola derivare da quelle teogonie. *Bartmann,* Dogma und Religiongeschichte, pp. 56-68.

Conseguenze della maternità divina.

1. - Maria ha veramente concepito, portato e partorito il Signore: quindi lo sviluppo *embrionale* del corpo di Gesù è avvenuto in modo naturale e umano. Il corpo non fu perfetto in un istante, in modo miracoloso, ma formato e modellato gradualmente dall'anima spirituale.

2. - Maria ha veramente generato Gesù: Egli ha dunque due nascite e due filiazioni, ma non è Figlio due volte. Il Logos, secondo la sua divinità è nato dall'eternità dal Padre ed è pertanto Figlio di Dio. Questo medesimo Figlio è nato da Maria, secondo l'umanità, e ha quindi anche una filiazione umana. Ma per questo il Figlio secondo la carne non è distinto dal Figlio secondo la Divinità, poichè abbiamo un unico Figlio divino che assumendo l'umanità diventa Figlio di Maria. *S. Tommaso* dice: « Lo Spirito Santo non deve essere chiamato *Padre di Cristo,* mentre Maria, con ragione, è chiamata sua Madre. Da parte dello Spirito Santo non vi è ciò che è necessario per costituire la paternità. Per essere padre è neccesario che si generi secondo la natura, un figlio che sia consostanziale... Ora, lo Spirito Santo è sì consostanziale al Cristo secondo la natura divina, ma in questa natura non è Padre di Cristo, anzi, procede da Lui; secondo la natura umana, non è consostanziale a Cristo » (Comp. theol. 223).

3. - Nel fatto della Maternità divina si fondano tutti i privilegi di Maria sia di ordine fisico, sia di ordine morale. Appartengono alla prima categoria l'unità sostanziale passeggera col divino Infante, la consanguineità permanente che ne seguì e l'intima unione con la Divinità risultante dalla consanguineità. Nella seconda categoria son compresi tutti i privilegi di grazia dei quali fu ricolma la Vergine Madre. Di essi parleremo a lungo nel § 110.

4. - La Vergine ha preso *parte* al concepimento del Logos nel senso che ha contribuito a formare la sua natura umana con le sostanze proprie della sua natura di Madre, come accade a tutte *le altre madri* che concepiscono in modo ordinario e non miracoloso. Il suo concepimento può essere visto da un punto *soprannaturale,* come da uno *naturale.* E' soprannaturale in quanto ella fu mossa per miracolo a cooperare alla concezione e alla formazione dell'umanità di Cristo ponendo naturalmente, da parte sua, quello che pongono tutte le altre madri della terra. *S. Tommaso:* « Ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet quod *activum principium* in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina; sed ad naturalem modum generationis Christi pertinet, quod materia, de qua corpus eius conceptum est, sit conformis materiae, quam aliae feminae subministrant ad concep-

tionem prolis » (S. th. III, 31, 5). « Beata Virgo est *vera et naturalis Mater Christi* » (III, 35, 1). « Christus est de Vergine *materialiter,* de Spiritu Sancto vero *effective* » (III, 32, 2 ad 3; cfr. 3, 33, 4).

5. - Bisogna notare ancora che il fatto della nascita del Logos da *donna* e da donna *vergine* è stato un *atto libero* della divina sapienza. Certo si possono trovare, come già trovarono i Padri, motivi di convenienza (*S. Ireneo,* Adv. h. 3, 22; *Tertulliano,* De Carne Christi, 17). Anche gli Scolastici ne hanno cercati (*S. Anselmo,* Cur Deus homo, 2, 8; *S. Tommaso,* S. th. III, 4, 6). Ma motivi di stretta necessità non vi sono. Non c'è mai necessità nelle opere di Dio *ad extra; unico limite* all'attività divina è il *peccato.* Pertanto il Figlio di Dio non poteva assolutamente assumere la natura umana seguendo una via non moralmente buona o con qualche mediazione colpevole.

L'idea apparsa nel quarto secolo secondo la quale Maria avrebbe concepito mediante l'orecchio, idea che si sparse molto presto dappertutto e fu anche tema dell'arte, va spiegata senza dubbio partendo dalla nozione del Logos, che vale *verbum.* La parola entra nell'uomo per l'orecchio.

Concepimento verginale e critica razionalistica.

E' interessante osservare il comportamento della critica razionalistica di fronte al dogma della concezione soprannaturale, dogma che più di ogni altro è chiaramente affermato dalla Scrittura e dalla Tradizione. Dopo tutto *l'unico motivo* su cui si basano per non accettare il dogma, è un *altro dogma: quello razionalista dell'impossibilità del miracolo.* E per mantenere questo dogma ricorrono volentieri e con ingenuità alle spiegazioni più grossolane e insensate. Come già altre volte, ancor qui *Adolfo Harnack* cade in contraddizione. Egli si domanda: « Quando e in qual modo la credenza della nascita di Gesù da una Vergine riuscì a farsi accettare dalla cristianità? » E risponde che questo è uno dei punti « più oscuri che con molta probabilità non saranno mai chiariti », e poi dice: « La credenza che Gesù fosse nato da una Vergine, deriva da Is. 7, 14 ». La più timida esitazione e la più grande audacia si oppongono qui senza conciliarsi. Dice ancora: « Non si può provare che questa credenza si ritrovi negli scritti di Paolo; le due genealogie, in Matteo e in Luca, la escludono direttamente. E siccome il primo a narrare la nascita verginale è stato il Vangelo di Matteo, ne risulta che vi credeva già il cristianesimo giudaizzante di Palestina; la credenza è dunque nata là. L'idea è penetrata poi nel Vangelo di Luca attraverso l'antica (!) interpolazione di 1, 34 e ss. Il Vangelo di Giovanni la riporta, se in 1, 13 si legge ὅς ἐγεννήθη. Ignazio, Aristide, Giustino e il Simbolo romano l'attestano ». (Storia del dogma, I, pp. 152 e 116).

Ecco alcuni punti schematici per risolvere le *obiezioni:*

1) Il fatto del concepimento soprannaturale è completamente misterioso, perchè Maria *soltanto* ne ha avuto conoscenza e potè darne testimonianza. Per conseguenza *lei sola* è la fonte della Rivelazione di questa verità.

2) Bisogna ammettere che il fatto è narrato dai Vangeli. La notizia di questo fatto è nata in Palestina, poichè è là che è sorto il cristianesimo.

3) L'affermazione che i versetti di Lc. 1, 34 ss. sono una « antica » interpolazione, deve essere provata facendo il nome dell'autore di questa « antica interpolazione »: a meno che essa non entri nella categoria dei fatti storici « oscuri »!

4) E' vero che S. Paolo non ha parlato della nascita soprannaturale di Gesù, ma si è già detto (§ 101) che per l'Apostolo l'importanza di Cristo consiste tutta quanta nella sua Passione e nella sua morte. E che cosa resterebbe della vita di Cristo se si volesse sopprimere tutto quello che S. Paolo non racconta? Che non abbia conosciuto la nascita verginale è inverosimile, date le sue relazioni con S. Luca. Si ricordi che egli chiama una volta il Signore « nato da donna » (Gal. 4, 4). Ci si domanda come mai non abbia utilizzato la nascita miracolosa come prova della divinità di Cristo. Non solo non s'è basato sulla vita di Cristo per provare la sua divinità, ma nemmeno sui miracoli. Del resto, questa nascita è oggetto di fede e non si può far valere come atto miracoloso. S. Paolo si appella più volentieri alla Risurrezione che poteva essere attestata da diversi testimoni oculari ancora vivi (I Cor. 15, 6).

5) L'affermazione che le due genealogie « escludono nettamente » la nascita verginale, se fosse vera, proverebbe che S. Matteo e S. Luca erano persone abbastanza ignoranti; essi infatti, nelle pagine che seguono riguardanti l'Infanzia, raccontano cose inconciliabili con quella affermazione, e dimostrerebbero di considerare i loro lettori abbastanza ingenui per crederli. Del resto gli esegeti cattolici e protestanti ortodossi ignorano queste contraddizioni.

6) Il postulato che la credenza nella nascita verginale « derivi » da Isaia (7, 14), dal punto di vista storico non solo è indimostrabile, ma sprovvisto di ogni indispensabile base positiva. Isaia infatti non ha alcuna parte nella dottrina *giudaica* circa il Messia; i Giudei consideravano appena questo passo (7, 14) come messianico, e sono stati i cristiani i primi a metterlo in rapporto con la nascita del Signore, *dopo* che il compimento di questa profezia s'era avverato in Maria. Poi Harnack ammette che la mitologia pagana non ha avuto alcuna influenza in Palestina, perchè le nascite verginali là erano tanto sconosciute come lo sono oggi tra noi.

Non è logico quindi pensare che un giorno Matteo, o chiunque altro, abbia pensato di annunziare una tale novella e che i fedeli l'abbiano accettata. Aggiungiamo che questo fatto non è oggetto di una trattazione speciale nella dogmatica *apostolica,* e che non vi si insiste in modo particolare. Esso è stato accettato semplicemente, con fede, senza sfruttarlo. Non è quindi il risultato di un *bisogno* della comunità primitiva.

7) Per quanto riguarda i tentativi, ricordati da Harnack, di spiegare la nascita verginale con la mitologia pagana (Usener), col buddismo (Seidel), con la religione egiziana (Bousset), babilonese (Gunkel), frigia (Pfleiderer), persiana (Schmiedel), greca (Butler), per origine spontanea (Lobstein), come invenzione dei parenti di Gesù (Renan) ecc... Harnack stesso se ne dimostra poco soddisfatto, tanto che conclude: « questi saggi sono assai poco allegri ». Egli rifiuta simili spiegazioni che in parte « sono più oscure che le cose da spiegare ». Ecco la conseguenza del timore del miracolo. La verità è una sola; l'errore ha mille teste.

La « nascita verginale » o meglio il concepimento verginale e la « *storia comparata delle religioni* » è stata trattata da *Alf. Steinmann,* 1919. Secondo l'autore il concepimento verginale non si spiega nè con le idee giudeo-orientali, nè con le idee greco-romane: bisogna accettarlo come fatto rivelato. « Il *giudaismo* infatti non era d'accordo circa l'interpretazione di Is. 7, 14, almeno circa la nascita del Messia da una Vergine; il *paganesimo* si perdeva

in raffigurazioni sensuali, in immagini mitologiche, in vaghi concetti circa la migrazione delle anime, o in attese di salvatori puramente politici. Tutto ciò non regge il raffronto col racconto dei Vangeli » (p. 41).

Io mi rifiuto senz'altro di ammettere che dal punto di vista *dogmatico* le antiche religioni abbiano avuto influenza sulla religione cristiana — non nego una influenza *liturgica* circa le preghiere, gli atti di culto, le usanze religiose — e ho portato ragioni particolari per ogni dogma nel mio libro « Dogma und Religiongeschichte ». Vi sono senza dubbio analogie, parallelismi con i nostri dogmi, ma quando si esaminano, risalendo alle sorgenti, le affermazioni delle religioni pagane ci si convince che è necessaria molta buona volontà per scoprire una parentela religiosa coi nostri articoli di fede. Ciò si applica soprattutto alla « nascita verginale » di cui le religioni antiche potrebbero offrire molte testimonianze. È vero che l'antichità ha attribuito una nascita *divina* a uomini di grande importanza politica o religiosa; loro madre era allora una « Vergine », ossia una giovane fanciulla incinta in una *prostituzione sacra* nel tempio per opera degli ierodulі, o che, secondo la favola, aveva ricevuto in sè, durante un bagno nel mare, il *semen divinum* « caduto dal cielo ». Se S. Matteo e S. Luca si fossero lasciati influenzare da tali racconti « paralleli », le loro narrazioni sarebbero state ben diverse. Concludo citando le parole del mio libro: « Mentre nella scena biblica brilla una luce pura e soprannaturale e il racconto ci presenta una figura immacolata come la neve, le antiche mitologie pullulano di lussuria e di grossolanità; bisogna essere depravati per compiacersi di questi simboli nauseanti di organi genitali e di questi innaturali e ripugnanti racconti di natività » (p. 67).

§ 109. - Maria sempre Vergine.

Maria concepì e partorì suo Figlio senza danno per la sua verginità, e restò vergine anche dopo il parto. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Contro i ripetuti attacchi di *Cerinto* e degli *Ebioniti*, particolarmente del monaco *Gioviniano*, del laico *Elvidio* e del Vescovo *Bonoso* (circa il 400) energicamente combattuti da *S. Girolamo*, *S. Ambrogio* e *S. Agostino*, come pure contro gli attacchi della setta araba degli *Antidicomarianiti*, contro cui si battè *S. Epifanio*, la Chiesa ha definito parecchie volte questo dogma, mentre già fin da principio l'aveva considerato oggetto di fede col *Simbolo degli Apostoli:* « Nato da Maria Vergine ». Un Sinodo del Laterano, al tempo di Martino I (649), bolla d'anatema chiunque neghi che Maria è vera Madre di Dio e nel contempo la Vergine Santa, perpetua e senza macchia (semper virgo); ossia, chi nega che essa ha concepito per opera dello Spirito Santo, senza conoscere uomo (absque semine concepisse), ha partorito senza perdere la sua integrità, e anche dopo il parto (post partum) ha conservato inalterata la sua verginità (C. 3; Denz. 256). « Maria perstitit semper in *virginitatis integritate ante* partum, *in* partu, et perpetuo *post* partum », dice Paolo IV contro i Sociniani (Denz. 993). La Chiesa *greca* insegna una dottrina identica a quella romano-cattolica. Naturalmente il razionalismo moderno non accetta questo dogma per il suo carattere miracoloso. Lutero ammetteva l'« *ante* partum » e la « Solida

declaratio » contiene ancora il termine θεοτόκος (*Loofs:* Dogmengeschichte, ed. IV, p. 921).

Prova. - La concezione verginale fu profetizzata da Isaia (7, 14): « Ecco, la Vergine concepirà e partorirà un Figlio, il cui nome sarà Emmanuele, ossia Dio con noi ». Colei che partorirà è chiamata in questo passo col termine ebraico *almāh.* Se il termine che esprime la nozione propria di verginità è *betulāh,* in altri passi biblici *almāh* designa sovente una vergine (Gen. 24, 43; Es. 2, 8; Cant. 6, 7; Salmo 67, 26). Inoltre, soltanto una nascita miracolosa da una vergine, e non una nascita ordinaria da donna, può essere un « segno ». Di più, questa interpretazione concorda coll'interpretazione autentica dell'evangelista Matteo. Egli cita questo passo (1, 23) per confermare il suo racconto sulla nascita del Signore, e pertanto attribuisce al passo di Isaia un significato messianico. Matteo non parla mai dell'apporto dell'uomo e vi sostituisce l'azione dello Spirito Santo. « E concepì per opera dello Spirito Santo » (Mt. 1, 18). « Ciò che è nato in lei è per virtù dello Spirito Santo » (Mt. 1, 20). In S. Luca, Maria dichiara in modo formale che non ha conosciuto uomo (le relazioni coniugali) e l'angelo le spiega in termini precisi come essa concepirà senza concorso di uomo: « Spiritus Sanctus (πνεῦμα ἅγιον) superveniet in te, et virtus Altissimi (δύναμις ὑψίστου) obumbrabit tibi; ideoque et quod nascetur ex te sanctum (διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον) vocabitur Filius Dei » (Lc. 1, 35).

L'*esegesi* del passo seguì questa linea di sviluppo. 1) Fino verso il 350, le espressioni πνεῦμα ἅγιον e δύναμις ὑψίστου erano ambedue riferite al Logos, sul quale a quel tempo molto si discuteva. 2) Più tardi, presso i Latini e presso i Greci e in modo particolare nella Scolastica, πνεῦμα ἅγιον venne riferito alla *terza Persona* e δύναμις ὑψίστου al Logos, secondo I Cor. 1, 24 (vedi per es. *S. Giovanni Damasceno,* De fide orth. 3, 2; *S. Tommaso,* S. th. III, 32, 1 ad 1). 3) Oggi le due espressioni vengono riferite alla *terza Persona.* Così *Bardenhewer* (Verkündigung, pp. 132 ss.) per cui πνεῦμα accompagnato da ἅγιον, anche senza articolo, designa la terza Persona. Comunque sia, ogni interpretazione mantiene il fattore *divino* e la dogmatica concilia tutti dicendo: « actiones Dei ad extra sunt *indivisæ* ». Circa il testo di Is. 7, 14, si veda *Knabenbauer,* Erklärung des propheten Isaias, pp. 119 ss.; *Hoonacher,* Revue biblique, 1904, pp. 213 e ss. Già i più antichi Padri difendevano l'interpretazione di *almāh* nel senso di « vergine », contro i Giudei che interpretavano « giovane donna » (Cfr. S. Giustino, Dial. 67; S. Ireneo, Adv. h. 3, 21; Tertulliano, C. Marc. 3, 13; Origene, C. Cels. 1, 34-35). Soltanto una concezione e una nascita verginale potevano essere un segno per Acaz.

I Padri. - Il Simbolo degli Apostoli porta la testimonianza della fede più antica, circa la concezione verginale. Le testimonianze dei Padri hanno inizio con *S. Ignazio.* Egli scrive: « Il Figlio di Dio è.... veramente nato da una Vergine » (ἐκ παρθένου, Smirn. 1, 1). *S. Giustino* tratta questo argomento in diversi passi, nel suo *Dialogo,* a cominciare dal capitolo 43 e soprattutto nei capitoli 76-78; ne parla pure profondamente nella sua prima *Apologia,* dove fa un'ampia spiegazione di Is. 7, 14 (Apol. 1, 33). Lo stesso dicasi per *S. Ireneo*

(sia in *Epideix.* 32-38; 53-64; sia in *Adv. h.* 3, 21, 4; 4, 33 ecc.) e per *Tertulliano* (Apol. 21; De Virg. vel. 6; De Carne Christi, 17; De Monog. 8, ecc.). La nascita verginale è per essi un tema molto caro, e tale rimane per tutti i Padri, sia perchè è testimoniata dalle profezie, sia perchè è in opposizione alla nostra nascita contaminata dal peccato originale, sia perchè da essa deriva la superiorità, che i Padri fanno notare, della vita *verginale* del Cristo nei confronti di quella *coniugale.* « Nessuno ha mai osato pronunciare il nome di Maria senza aggiungervi — se n'era richiesto — l'appellativo di « Vergine », dice *S. Epifanio* agli *Antidicomarianiti* (Hær. 78, 6). Maria è di fatto vergine ed è inutile su questo punto proseguire la Tradizione, che è tutta concorde.

La verginità nel parto.

È soltanto la verginità *durante il parto* che non fu troppo accetta a qualche Padre, per il fatto che erano stati i *Doceti* a proporla per primi, per appoggiare la loro idea di un corpo apparente (*Origene,* In Lc. hom. 14, Migne 13, 18, 34; *Tertulliano,* Adv. Marc. 3, 11; De Carne Christi, 23). Per provare la realtà del parto Tertulliano si rifà all'Es. 13, 2, e a Lc. 2, 23, dove si parla di « aperitio vulvae ». La *polemica,* naturalmente, condusse questi Padri ad un realismo esagerato; non solo non pensavano di contestare la verginità, ma l'affermavano nettamente. Quando *Gioviniano* adottò questo realismo e gli diede un valore di principio, *S. Ambrogio* lo respinse energicamente rifacendosi ad Is. 7, 14, dove la verginità, dice egli, è affermata non solo a riguardo della concezione ma anche del parto. Alla formula di Gioviniano: « Virgo concepit, non virgo peperit », S. Ambrogio oppose le parole del Profeta che pure altri Padri riportavano: « Virgo concepit *et* (virgo) pariet Filium » (Cfr. *S. Agostino,* Enchir. 34). Così egli cita la « porta chiusa » attraverso cui solo il Signore passa (Ez. 44, 2; De inst. virg. 8, 52; Ep. 42, 5).

L'insegnamento di S. Ambrogio è il medesimo di S. Girolamo, di S. Agostino, di S. Leone I, di S. Fulgenzio, di S. Gregorio Nisseno, di S. Cirillo Alessandrino, di S. Giovanni Damasceno, quantunque non tutti si riferiscano ai medesimi testi (*Petavius,* De Incar. 14, 6). Come figure del miracoloso avvenimento della nascita essi utilizzano sovente il raggio di sole che attraversa il vetro, l'uscita di Cristo dal sepolcro, il suo passaggio attraverso le porte chiuse, il roveto che arde e non brucia, la nascita del pensiero nell'intelligenza, ecc. - *S. Leone I* paragona la nascita verginale alla nostra rigenerazione: « L'acqua del Battesimo è come il seno della Vergine; il medesimo Spirito infatti che ha santificato la Vergine, santifica l'acqua, perchè in questa acqua il mistico lavacro *sopprima* il peccato, che dal seno di Maria venne *allontanato* mediante la concezione divina » (Sermo 24, 3).

La polemica circa il modo della nascita di Cristo, si riaccese all'inizio del Medio Evo, senza alterare però, a questo riguardo, il pensiero della Chiesa. Unica opinione contraria è quella di *Ratramno* sostenuta nell'opera « De partu Virginis »; e così, più tardi *Durando* * che dà la seguente spiegazione della verginità nel parto: « Est alius modus possibilis scilicet quod *virtute divina* fuerit facta dilatatio membrorum et meatum naturalium sine interruptione vel aliqua fractione » (In 4 Sent. dist. 44, 9, 6). Si veda *Dublanchy,* Marie, Dict. de théol. cath. t. IX, col. 2385. *

Ad ogni modo, nello spiegare questo fatto bisogna evitare ogni sorta di

docetismo. Il corpo di Cristo era un vero corpo materiale e non possiamo affatto identificarlo col suo corpo risuscitato, il quale possedeva proprietà essenzialmente differenti. Non c'è che da rifarsi all'onnipotenza di Dio e riconoscere il carattere misterioso di questa nascita.

Cristo, nato da Maria e concepito per opera dello Spirito Santo, non è *Figlio dello Spirito Santo,* ma Figlio del Padre. Il concepimento attivo (incarnare) è attribuito allo Spirito Santo solo per appropriazione; effettivamente è opera della Trinità (*S. Agostino,* Enchir. 37-40); Cristo non ha che un Padre. È nato dallo Spirito Santo non allo stesso modo che dalla Vergine. Si dice che Cristo è nato dallo Spirito Santo, scrive S. Agostino, nel senso che lo Spirito Santo l'ha fatto nascere dalla Vergine.

Ma il Logos non è stato, come pensava Lutero, chiuso e limitato nel seno della Vergine, o nel suo proprio corpo; Egli era « totus in Patre » e « totus in Virgine » perchè infinito.

L'importanza *cristologica* della nascita verginale, secondo la teologia che qui segue S. Agostino, consiste nel fatto che in tal modo Cristo fu esente dal peccato originale: « Concepito e dato alla luce senza alcuna voluttà carnale, e per conseguenza esente da ogni macchia di peccato originale » (Enchir. 41). Tuttavia il modo con cui Cristo è nato non deve esser considerato come una *necessità* assoluta poichè Dio è libero nelle sue azioni. « Dicendum quod absque ulla dubitatione potuisset Deus concipi et generari ex muliere *opera viri* », dice Suarez (De Incarnat. P. III, q. 32, a. 4, d. 10, sol. 3); e *Gutberlet* a questo riguardo osserva che il « ragionamento di Suarez è irrefutabile » (Dogm. VII, 370). Notiamo ancora quanto dice *Stentrup* (Christologia, I, 230): « In quacumque re consistat essentia virginitatis *materialis*... investigare nec necessarium nec utile est ». Così la pensa anche Gutberlet. I primi e gli ultimi Scolastici sono andati talvolta troppo oltre in questo senso. E in siffatta materia è lodevole essere riservati, perchè così si rispetta il mistero. S. Ambrogio e S. Agostino non pensano diversamente; e la Chiesa canta con S. Tommaso: « Nobis datus, nobis natus ex intacta Virgine! »

La verginità dopo il parto.

I Padri hanno difeso energicamente anche la verginità perpetua di Maria *dopo* la nascita di Gesù, i Latini adoperando la formula « Virgo post partum », e i Greci « semper Virgo » (ἀειπαρθένος). A questo riguardo la Scrittura non ha testimonianze chiare ma soltanto allusioni, dato che le tracce storiche della Madonna si perdono presto nel racconto evangelico. Di storico è dato che Cristo, in croce, consegna sua Madre al discepolo prediletto Giovanni, dal che si può arguire che dopo la morte di Cristo Maria sarebbe rimasta *sola,* senza figlio, e che Giovanni ne doveva prendere il posto. Il pensiero della Chiesa primitiva su questo punto appare chiaro dall'articolo dei Simboli: « Nato dalla *Vergine* Maria », parole che bisogna certamente intendere nel senso assoluto di Vergine per eccellenza, e non nel senso di donna che è stata vergine un tempo, in una data circostanza, senza più esserlo in seguito. E questo è pure il senso dell'elogio, molto diffuso e antico, di Maria Vergine e sempre Vergine (Virgo et semper Virgo, ἀειπαρθένος) che troviamo nelle Liturgie, nei panegirici in onore di Maria e nelle decisioni conciliari dell'epoca antica.

Già *Origene* combatteva gli avversari del « post partum » (In Lc. hom. 7, Migne, 13, 1818), cui si aggiunse pure più tardi qualche ariano. Quando, nel

quarto secolo, fu messa in dubbio e poi negata la verginità dopo il parto da *Gioviniano, Elvidio, Bonoso* e dalla setta degli *Antidicomarianiti,* S. Girolamo, S. Ambrogio e S. Agostino, tra il giubilo di tutta la Chiesa difesero con energia e non senza indignazione e impetuosità la verginità perpetua della Madre di Dio: S. Girolamo nell'opera contro Elvidio (Contra Helvidium de perpetua virginitate B. Mariæ) e S. Ambrogio nell'opera sull'istruzione delle vergini (De inst. virg. 5 ss.; cfr. anche Ep. 42, 4 ss.). S. Agostino ne parla piuttosto occasionalmente nei Sermoni e nei Trattati.

Notevole il fatto che *S. Agostino,* come altri Padri, interpreta le parole: « Io non conosco alcun uomo », come un *voto* di verginità perpetua (De sancta virginitate, 4 ss.). Ammette però, con questo voto, *un vero matrimonio con Giuseppe.* Ricorda che un voto di tal genere era sconosciuto ai Giudei, ma che Maria, volutamente, aveva sposato un uomo giusto perchè proteggesse la sua risoluzione e non la mettesse in pericolo. Però, la gran difficoltà di spiegare come abbia potuto Maria contrarre un matrimonio valido, nonostante il suo voto, non è risolta da S. Agostino. Il matrimonio di S. Giuseppe divenne tema di discussione teologica per la Scolastica. P. Lombardo (Sent. 4, dist. 30), con altri prospetta l'ipotesi che avanti il matrimonio Maria e Giuseppe si fossero accordati per la continenza volontaria. Il *diritto matrimoniale* ha poi introdotto la nozione di un « matrimonium ratum sed non consummatum » (Cfr. *S. Tommaso,* In 4, dist. 30, q. 2, a. 1 ad 2).

Le difficoltà della Bibbia. - Sono state già sfruttate dagli antichi avversari, ma specialmente dai Riformatori che non accettano la *verginità dopo il parto.* Esponiamo anzitutto le *meno importanti.* Sta scritto: « Avanti che fossero venuti a stare insieme (πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς) ella concepì per virtù dello Spirito Santo » (Mt. 1, 18). « E Giuseppe non la conobbe *fino a quando* (donec, ἕως οὗ) ella non ebbe dato alla luce il suo primogenito » (τὸν υἱὸν αὐτῆς τόν πρωτότοκον. Mt. 1, 25). Non si potrebbe dedurre che Giuseppe la conobbe *in seguito,* e la parola Primogenito non potrebbe far supporre altri figli? A questa difficoltà ha già risposto *S. Girolamo,* nel commento su S. Matteo (1, 18) scrivendo che la Scrittura dice ciò che *non è avvenuto prima,* e non ciò che è accaduto *dopo* (quod autem dicitur *ante quam convenirent,* non sequitur ut postea convenerint, sed *Scriptura* quod factum *non sit* ostendit, Migne 26, 25). Del resto, l'uso della congiunzione « fino a quando » non significa che sia accaduto dopo, ciò che fino allora non era avvenuto. Così, Cristo può essere chiamato « primogenito » in senso *assoluto* = unigenito (Cfr. Es. 34, 19, 20; Num. 18, 15), senza che altri figli siano nati dopo di Lui.

I fratelli di Gesù. - Più seria la difficoltà derivante dalle affermazioni della Scrittura, dove si parla dei « fratelli » e delle « sorelle » di Gesù (Mt. 12, 46; 13, 55; Mc. 6, 3; Lc. 8, 19 ss.; Giov. 2, 12; Atti 1, 14; I Cor. 9, 5; Gal. 1, 19). Naturalmente questi fratelli e sorelle di Gesù vengono interpretati dai Protestanti in senso antimariano. I teologi cattolici interpretano « fratelli e sorelle » nel senso di *parenti* prossimi di Gesù, e si appoggiano, per questa loro esegesi, al modo di parlare della *Scrittura.* Così, per esempio, Abramo e Lot sono chiamati « fratelli », quantunque Lot fosse figlio del fratello di Abramo e quindi suo nipote (Gen. 13, 8; 14, 12). Nel corso dei secoli si è cercato in *molti modi* di spiegare il grado e il fondamento di questa parentela. Gli uni (S. Gerolamo) hanno pensato ai figli di una sorella di Maria; altri (S. Epifanio) ai figli

che S. Giuseppe avrebbe avuto da un precedente matrimonio; altri ancora ai figli di un fratello di Giuseppe, Clopas; qualcuno ai figli che Giuseppe avrebbe avuto da un matrimonio leviratico con Maria di Cleofe. La maggior parte dei teologi però accetta la spiegazione di S. Girolamo, escludendo le altre opinioni come arbitrarie e poco convenienti alla dignità del padre putativo di Gesù. *S. Agostino* si mantiene generico: « Chi sono i fratelli di Gesù? I fratelli di Gesù sono i parenti di Maria e parenti di ogni grado » (In Jo. 10, 2).

Gli *argomenti dei Padri* contro l'esistenza di veri fratelli di Gesù si possono ridurre a quattro: 1) La risposta di Maria all'Angelo, dove dice di non conoscere alcun uomo, fa pensare a un voto da essa fatto di rimanere vergine nel matrimonio. Questa spiegazione è rimasta tradizionale fino ai Riformatori i quali se ne staccarono per primi, restringendo questa parola (come fa Gaetano) al passato e al presente di Maria. 2) Se Maria avesse avuto diversi figli veramente suoi, è ad essi che sarebbe stata consegnata da Gesù morente e non a Giovanni. 3) Gesù nel Vangelo è chiamato con enfasi « il figlio di Maria », e pare quindi che si possa concludere che Egli è il Figlio *Unico* (Cfr. Mt. 12, 47; Giov. 2, 12). 4) Pare che i « fratelli » di Gesù siano *più anziani* di Lui: essi sono gelosi del loro prestigio presso il popolo (Giov. 7, 1 ss.) e intendono mantenerlo (Mc. 3, 21). Se sono più anziani, sono certamente figli di un'altra madre, perchè Maria, quando diè alla luce Gesù era Vergine, come dice la Scrittura. Si veda il profondo studio di *A. Durand,* L'évangile de l'enfance, 1908, pp. 220-276. L'autore tratta esaurientemente la questione della verginità perpetua, ma insiste, come fa Suarez, sul fatto che la nascita verginale di Gesù è una verità *positiva* rivelata, e che i Padri non l'hanno *dedotta a priori,* per via speculativa, dalla divinità di Gesù Cristo, per assicurarne la sua origine soprannaturale e la sua impeccabilità.

Gli *Gnostici* cercavano di conservare intatto questo dogma affermando che il Logos era semplicemente passato attraverso Maria con un corpo astrale, come attraverso un canale.

§ 110. - Maria piena di grazia.

* Maria fu concepita senza peccato originale (I) e visse senza peccati personali (II) una vita di sublime intimità con Dio che l'aveva ricolmata di grazia (III). *

I. Maria esente dal peccato originale

Maria nel primo istante della sua concezione, per una grazia speciale, è stata preservata pura da ogni macchia di peccato originale. - *E' di fede.*

Spiegazione. - La Chiesa ha detto: « Definimus doctrinam, quae tenet beatissimam Virginem Mariam *in primo instanti* suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei *gratia* et *privilegio,* intuito *meritorum* Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis *culpae* labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam » (Pio IX, Bolla « Ineffabilis Deus », 8 Dicembre 1854, Denz. 1641). Bisogna distinguere la concezione o generazione *attiva,* dalla concezione o generazione *pas-*

siva, ossia l'atto generativo dei genitori e il fatto di essere generato, proprio del figlio. Sulla moralità dell'atto generatore la Chiesa non si pronuncia; essa considera solo il soggetto generato e insegna che Maria è stata concepita senza peccato originale. Maria, poi, ebbe anche una concezione in senso *attivo,* quando generò, *ella stessa,* suo Figlio. Questa concezione avvenne non soltanto senza peccato, ma fu piena di grazia nel modo più completo possibile. Qui però non se ne fa questione.

Bisogna notare ancora che il peccato è proprio dell'*anima* e non del *corpo;* la definizione della Chiesa, quindi, va riferita alla purezza dell'anima di Maria. La sua anima non era in quello stato di privazione di Dio, di mancanza di grazia santificante, proprio di tutti i figli degli uomini che si affacciano alla vita; anzi ella possedeva questa grazia santificante e godeva della più intima unione e amicizia di Dio. La causa meritoria di questo « privilegio di grazia » fu la morte di Gesù, nostro Redentore. *Così dunque anche Maria è stata redenta da Cristo, come ogni altro uomo, ma in modo differente da tutti gli altri.* La grazia della Redenzione la prevenne prima ancora che ella entrasse nella vita (praeveniendo, non postveniendo), di modo che non fu « purificata » dal peccato, ma « preservata ». La sua redenzione consiste nella preservazione e non nella liberazione dal peccato (redemptio praeservativa, non reparativa). Ne risulta quindi che il termine preservazione non ha solo un significato negativo, ma ne ha pure uno positivo, in quanto include la santificazione. Così Maria deve essere considerata come veramente salvata, quantunque non vi sia stata per essa alcuna remissione di peccato.

I teologi distinguono tra peccato reale e legge del peccato (peccatum et debitum peccati). Maria non fu sottomessa al peccato, ma alla legge che deriva dal peccato e per la quale tutti devono ereditarlo (Rom. 5, 22). Conformemente a questa legge, al momento del suo concepimento, Maria avrebbe dovuto, essa pure, essere vittima del peccato, perchè figlia di Adamo. Ma tale necessità del peccato venne allontanata dall'intervento pienamente gratuito di Dio (Maria *debuit* contrahere peccatum, sed non *contraxit*). I teologi discutono nello stabilire il tempo in cui questa eccezione puramente gratuita è stata efficace, cioè se nel Paradiso terrestre o più tardi, durante il concepimento (debitum remotum o debitum proximum).

Prova. - La prova biblica non è in grado di basarsi su testi che contengano il dogma esplicitamente, ma al più su testi che lo esprimono implicitamente o indirettamente. Ci si riferisce innanzitutto a quello che vien chiamato il « proto-evangelo » (Gen. 3,15): « Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius, ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius ». Poi alla salutazione angelica: « Ave, gratia plena » (Lc. 1, 28).

a) Gli esegeti non si accordano circa l'interpretazione. Già il testo in se stesso, secondo l'opinione concorde di tutti i Greci e di gran parte dei Latini, presenta un errore, dovuto alla trascrizione del copista che scrisse « ipsa », in luogo di « ipse » come soggetto del verbo « conteret ». Il significato del testo

è dunque il seguente: il « seme », ossia la discendenza della donna e non la donna stessa (ipsa), schiaccerà metaforicamente il capo al serpente e lo vincerà completamente; a sua volta il serpente insidierà questo « seme », la discendenza della donna. Per due volte viene adoperato il medesimo verbo che può significare sia « conterere » sia « observare » e che S. Girolamo traduce tutt'e due le volte in modo differente. Ora, il serpente è il demonio; la discendenza della donna lo vincerà in pieno. Chi è la *donna* e chi è la sua *discendenza?* Secondo alcuni Padri (Procopio, S. Isidoro, Alcuino, Rabano ecc.) sono i buoni o la Chiesa che resistono al demonio e alle sue tentazioni; per S. Agostino e S. Gregorio Magno essi trionfano sul demonio mediante le buone opere. Con questa interpretazione il significato messianico è molto ridotto; è implicito ed emerge faticosamente col parallelo tra Eva e Maria, la cui portata non oltrepassa però la moralità personale come si può vedere in *S. Giustino* (Dial. 100), in *S. Ireneo* (Adv. h. 3, 22, 4; 23, 7; 5, 19, 1), in *S. Cipriano* (Testim. 2, 9). Quel significato si fa poco alla volta più chiaro, fino a *S. Leone I* che scrive: « Denuntians serpenti futurum semen mulieris, quod noxii capitis elationem *sua virtute* conteret... natus ex virgine violatorem humanae propaginis *incorrupta nativitate* damnaret » (per conseguenza riportò vittoria attraverso la *nascita* senza peccato, Sermo 22, 1). S. Girolamo nel « seme » vede gli uomini buoni e il Signore « qui conteret satanam sub pedibus nostris » (Migne 23, 943).

L'esegesi cattolica moderna, sviluppando questi primi tentativi e basandosi sul fatto che quando la parola « seme » nella Scrittura ha un senso collettivo, il suo pronome si pone al plurale, e non al singolare come è nel nostro caso, riferisce seme al Messia (e a sua Madre) che ha vinto il demonio con la sua morte, quantunque fosse stato da esso insidiato e tormentato nella Passione. Così Passaglia, Flunk, Hoberg, Hetzenauer, ecc. Altri invece, come Cornelio a Lapide, Reinke, Corluy, Hummelauer, Engelkemper ecc., riferiscono « seme » piuttosto ad Eva e alla sua posterità, nella quale vedono la figura profetica di Cristo e di sua Madre. Ci uniamo a questo secondo gruppo, con Mangenot, del quale qui riassumiamo un articolo del Dict. de th. cath. IV, 1210 ss., e diciamo: Le parole riguardano innanzitutto Eva, che era allora l'unica donna esistente e significano l'impegno morale, imposto a lei ed alla sua discendenza, di resistere al demonio. Spesso nell'Antico Testamento tale impegno venne mantenuto da uomini illustri, ma in modo perfetto lo compì solo Cristo il « nato da donna » (Gal. 4, 4) « venuto a distruggere le opere del demonio » (Giov. 3, 8), che combattè personalmente con lui nel deserto (Mt. 4, 1-11) scacciandolo alla fine dalla sua proprietà (Giov. 12, 31; Lc. 10, 18) sia pure coi tormenti della morte corporale (insidia al calcagno). È dunque particolarmente Cristo « colui che schiaccerà il serpente »; così la pensavano i Padri. Ma tra Cristo e la « donna » vi è una solidarietà spirituale e morale; la vittoria del figlio è altresì vittoria della madre. Ora questa vittoria non sarebbe stata completa se la madre fosse stata sottoposta, sia pure per un attimo soltanto, al potere del demonio col peccato originale, perchè ciò che conta nella dominazione del maligno non è la durata nel tempo, ma la realtà, sia pure breve.

b) Nell'Annunciazione l'Angelo dice alla Vergine: « Ave gratia plena » (κεχαριτωμένη, Lc. 1, 28). Il saluto esprime « innanzitutto l'elezione della Vergine a Madre di Dio » (Bardenhewer, Verkündigung, p. 95); designa dunque un carisma e non una santità, ma se ne può arguire la grazia. A questo

riguardo bisogna notare che κεχαριτωμένη appare, in un certo modo, come un nome caratteristico che sta al posto di « nome proprio »; ed è per questo che non si può ammettere alcuna somiglianza con S. Stefano (Atti 6, 8) o con altri personaggi biblici di cui pure si parla in simili termini.

I Padri. - S. Agostino fu il primo a trattare in modo formale e sistematico del peccato originale; prima di lui, quindi, non si pone neppure il quesito di una eccezione all'universalità di tale peccato (Cfr. § 77). Ma anche *dopo* S. Agostino si dice poco o nulla al riguardo, poichè le parole di S. Paolo sul bisogno universale di redenzione, « Salvator *omnium* hominum » (I Tim. 4, 10), e su Adamo « in quo *omnes* peccaverunt » (Rom. 4, 12) avevano impressionato fortemente i Padri e gli Scolastici. Si aggiunga che la dottrina dei Padri greci insiste poco sul peccato originale e quindi non serve a dilucidare la questione. Neppure i numerosi testi che parlano della totale esenzione di Maria dal peccato si possono senz'altro riferire al peccato originale; è necessario che venga attestato *formalmente*, perchè si tratta di un'eccezione (singulare privilegium). Infine chi pretende provare come il dogma dell'Immacolata Concezione sia nettamente affermato dai Padri non è in grado di spiegare la resistenza di S. Bernardo e della Scolastica, compresovi S. Tommaso. Se Agostino avesse insegnato questa verità come la Scolastica avrebbe potuto combatterla? È certamente cosa buona e ragionevole raccogliere tutte le magnifiche lodi sulla purezza di Maria, ma la chiarificazione e la formula del dogma bisogna cercarla dove è veramente. E ciò è appunto quanto cerchiamo di fare.

Citiamo innanzitutto il parallelo tra *Eva* e *Maria* di S. Giustino (Dial. 100), quello di S. Ireneo che a più riprese chiama Maria « causa salutis » per merito di suo Figlio (Adv. h. 3, 22, 4); parallelo che è usato pure da Tertulliano, Origene, S. Gregorio il Taumaturgo, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Gregorio Nisseno, S. Efrem, S. Epifanio, S. Ambrogio, S. Girolamo, S. Agostino, S. Giovanni Crisostomo, ecc. Ciò che soprattutto vien messo in luce è la disposizione morale *libera* delle due donne, specie la verginità e l'obbedienza.

Così è pure usato il *parallelo tra Cristo e Maria. S. Ireneo* scrive che il « Puro ha aperto in modo puro il puro seno della madre » (Adv. h. 4, 3, 11). Ippolito paragona il Signore al legno incorruttibile dell'arca dell'alleanza e dice: « Il Signore è stato formato senza peccato dal legno incorruttibile dell'umanità, ossia dalla Vergine e dallo Spirito Santo, umanità che venne rivestita dall'interno e dall'esterno come di purissimo oro dal Logos di Dio » (Frag. in Ps. 22, 1, ed. di Berlino, I, 2, pp. 164 ss.). *S. Efrem* è devotamente entusiasta della Vergine: « Maria ed Eva erano due (anime) innocenti, due anime semplici, ma dopo che Eva fu causa di morte, Maria fu causa della nostra vita » (*Assemani*, Op. Syr. II, p. 327). Inoltre, riferendosi a Cristo egli dice: « Tu e tua Madre, siete i soli veramente belli al mio sguardo; perchè in te, o Signore, non vi è macchia, e in tua Madre non vi è ombra » (Carmina Nisibina, n. 27, 8, *ed. Bickel,* 40).

L'assenza di peccati personali in Maria è affermata pure da S. Gregorio Nazianzeno e da S. Gregorio Nisseno. Altri invece, come Tertulliano, Origene, S. Ambrogio, S. Basilio, S. Giovanni Crisostomo, S. Cirillo d'Alessandria, lasciano calare qualche ombra più o meno accentuata sulla grandezza morale di Maria. *Ad. Eberle* aggiunge ancora S. Massimo di Torino, lo Pseudo-Agostino, S. Anselmo, Amfilodico, Proclo, Teofilatto ed Eutimio. S. Girolamo è riservato.

E qui appare una volta di più — ricordiamo le « teorie della Redenzione » — come alcuni Padri si siano lasciati influenzare da certe idee strane dei grandi predecessori (Origene), più di quanto lo permettesse una sana esegesi: in Lc. 2, 35 non si trova certo tutto quello che vi si è voluto trovare. Ma si può ammettere senz'altro che abbia agito su di essi l'antica concezione della forza e della virtù femminile.

Le celebri parole di *S. Agostino* che escludono Maria dalla colpevolezza universale affermata contro i Pelagiani: « excepta itaque sancta Virgine Maria de qua *propter honorem Domini nullam prorsus,* cum de peccatis agitur, haberi volo questionem » (De nat. et grat. 36, 42), hanno avuto una triplice interpretazione. Alcuni vedono in esse una prova completa; altri almeno una prova implicita; altri ancora basandosi sul contesto, pensano che si tratti del solo peccato attuale. *Rotmanner* dice che S. Agostino era giunto ad un passo appena dalla prova completa, « ma che, effettivamente, quest'ultimo passo non l'ha fatto ». Di qui e per via di S. Paolo è derivato il riserbo degli Scolastici.

La festa della Concezione di Maria. Secondo quanto racconta l'antico vangelo apocrifo di Giacomo, questa festa venne istituita a richiesta dei genitori senza figli, e venne celebrata, da principio (VII secolo), conformemente a quella di S. Giovanni Battista, come miracolosa « conceptio matris Annæ ». Ancora oggi i Greci celebrano la festa in questo senso. In Occidente, dove la festa fu dapprima accolta nei monasteri, si giunse ben presto a una controversia sul significato della festa stessa. In Irlanda ed in Inghilterra poco alla volta prese il significato che in seguito il dogma avrebbe ratificato, ossia, quello della purezza originale di Maria. S. Anselmo aveva detto che « era conveniente » che Maria, nella sua qualità di Madre di Cristo, brillasse della più alta purezza, « puritate qua sub Deo maior nequit intelligi »; ma soggiungeva che pure essa era stata concepita nel peccato originale dal quale però era stata liberata dallo Spirito Santo in virtù della sua fede, nel momento dell'Annunciazione (Cur Deus homo, 17); e poneva in rilievo come anch'essa fosse redenta da Cristo. Il suo discepolo *Eadmero* si spinse più oltre, e troviamo in lui, per la prima volta, il nucleo dell'assioma: « Decuit, potuit, ergo fecit ». Egli pensa che è cosa disdicevole ammettere nella dimora della Sapienza divina « un qualche peccato ». Come avrebbe potuto coesistere col peccato il perdono del peccato? « Insciane fuit aut impotens sapientia Dei et virtus *mundum sibi omni ex parte habitaculum* condere, remota *omni labe* conditionis humanae » (De concept. S. Mariae, c. 13, ed. Thurston-Slater, p. 16). *Osberto di Clara* afferma la stessa tesi e parla di una santificazione originale di Maria (ipso creationis et conceptionis exordio in matris utero, *Thurston,* p. 56); ne deriva così che la festa non riguarda più la generazione corporale, ma l'inizio della nostra Redenzione (Filii matris gratiae non de actu peccati celebritatem faciunt sed de *primitiis redemptionis nostræ,* Thurston, p. 63). Tali spiegazioni dei monaci britannici favorevoli alla « Immaculata conceptio Mariae » e lontane dalla « conceptio miraculosa Annae », aprirono la via alla chiarificazione del dogma, e reca meraviglia che la definizione si sia fatta attendere ancora per tanto tempo. L'opposizione di S. Bernardo, gran servo di Maria, all'introduzione di questa festa in Lione, e il contegno poco simpatico degli Scolastici sono stati i motivi che determinarono il ritardo.

S. Bernardo complicò la questione dicendo che Maria non poteva es-

sere santificata *prima* di esistere, ma che lo fu *dopo*, « in utero matris » prima di nascere, come S. Giovanni Battista e Geremia. Questo principio passò agli Scolastici, i quali, postosi il problema se Maria fu santificata « ante vel post animationem », rispondono: « *post* animationem ». Inoltre essi risentono l'influenza di Rom. 5, 12; II Cor. 5, 14; I Tim. 4, 10, ecc. Commentando Giov. 8, 34, S. Agostino aveva scritto che tutti noi siamo « servi peccati », ad eccezione di Cristo: « *Solus* enim in hac carne venit sine peccato... quia de peccato solus liberare potest qui venit sine peccato ». (In Jo. 41, 5; cfr. 7, 5). E così dice S. Anselmo. *S. Bonaventura* (Sent. 3, d. 3, p. 1, q. 2), si rifà a questi autori. Egli ha timore per la gloria unica di Cristo « salvator *omnium* », e si decide a dichiarare « *nullatenus* ab hac generalitate (del peccato originale) beata Virgo Maria escludenda est, ne, dum Matris excellentia ampliatur, Filii gloria minuatur ». E *S. Tommaso* afferma ripetutamente: « quod caro Virginis concepta fuit in originali peccato » (S. th. III, 14, 3 ad 1; III, 31, 7, ecc.), e che: « santificata fuit *post* animationem. B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo mundata fuit, antequam ex utero nasceretur » (III, 27, 2 ad 2).

Scoto ha l'onore e il merito, grazie al suo maestro Guglielmo di Ware, d'aver fatto rivivere l'interpretazione di Eadmero e di Osberto. Egli ammette che anche Maria abbisognava di Redenzione, ma introducendo nella teologia il concetto di « redenzione anticipata » (præredemptio), afferma che la redenzione di Maria consiste in una preservazione dal peccato originale, e non in una liberazione (praeservatio, non liberatio, redemptio anticipata o praeredemptio). La redenzione di Maria, data la sua relazione particolare con Cristo, doveva essere una redenzione *completa:* « Sed hoc non esset, nisi meruisset eam praeservari a peccato originali » (In. 3, d. 3, q. 1, n. 4). Maria era figlia di Adamo unicamente « in ordine naturae », e non « secundum ordinem *temporis* »; sotto questo secondo aspetto, ella fu *immediatamente*, fin dal primo istante della sua esistenza, figlia adottiva di Dio. Sono le medesime vecchie idee di Eadmero e di Osberto, ecc. esposte in forma nuova e più chiara. La *prova* è unicamente teologica, dedotta dalla relazione di Maria con Cristo, ossia dalla sua maternità. Non è biblica; il proto-evangelo venne utilizzato soltanto più tardi. La celebre formula proveniente da Eadmero e da Guglielmo — « Decuit, potuit, ergo fecit » — viene considerata qualche volta come una petizione di principio, perchè nel verbo « decuit » è già anticipata la conclusione; soltanto « decet » trova fondamento nella maternità divina (θεοτόκος) e anche, in ultima analisi, nella cristologia. La purezza del Figlio postula come conseguenza (conclusio theologica) la purezza della Madre.

Scoto, come i suoi predecessori, presenta la sua tesi solo come probabile. Ma qui cominciano le polemiche di scuola. I Domenicani si aggrapparono alla tesi di S. Tommaso; ma ben tosto gli altri ordini, Benedettini, Cistercensi, Premonstratesi, Serviti, Cappuccini, Barnabiti, Gesuiti, Redentoristi, si schierarono coi Francescani, forti del loro « doctor subtilis », per la tesi dell'Immacolata; e così fecero la Sorbona e le altre Università.

Il domenicano *Ambrogio Catarino* (Lancellotto Politi da Siena † 1553), contro la tradizione del suo Ordine, difese sempre l'Immacolata e s'attirò per ciò numerose inimicizie; la ragione di questa sua posizione va ricercata nel fatto della liberazione di Siena da un assedio. Le due tendenze si appoggiavano a rivelazioni particolari, i Domenicani su quelle di Caterina da

Siena, i loro avversari su quelle di S. Brigida di Svezia, e ne derivò che le rivelazioni particolari si opponevano tra loro violentemente. Già S. Bernardo non aveva mai accettato, e giustamente, come vere prove, queste rivelazioni « in quibus nec ratio suppeditare nec *certa auctoritas* invenitur ». La polemica divenne a volte turbolenta e non sempre fu condotta con argomenti unicamente teologici. Oggi i Domenicani fanno notare che i loro avversari assai di rado han tenuto conto dell'« intuitu meritorum Christi ».

Il *magistero ecclesiastico* si tenne in un saggio riserbo, sia a riguardo della festa, sia a riguardo dello sviluppo dottrinale. Fu soltanto il Concilio di Basilea (1439) che si orientò *verso* una definizione, ma in una sessione già scismatica.

Sisto IV (1483) poibì di combattere la festa e la dottrina, e non tollerò che le parti avverse si trattassero reciprocamente come eretiche. Quantunque abbia parlato solo di « conceptio Immaculatae » e non di una « conceptio Immaculata », Papa Sisto servì egli pure la causa dell'Immacolata, accordando indulgenze per la festa che introdusse nella sua diocesi di Roma. Clemente XI l'estese alla Chiesa universale. Il *Concilio di Trento,* di fronte alla forte corrente che reclamava la definizione, si decise per una formula negativa dichiarando che non intendeva includere Maria nella legge generale del peccato originale (S. 5). I Papi che vennero in seguito si sforzarono di portare la controversia in acque più calme. Alessandro VII raccolse in una costituzione le precedenti disposizioni dei Papi *favorevoli* alla dottrina che egli definì una « pia credenza », e proibì gli scritti contrari più recenti (1616). Poco alla volta l'Immacolata Concezione divenne « sententia communior » e poi « communissima ». Così era pronta per una definizione e Pio IX ne fece un dogma.

Questo ritardo si spiega appunto con quanto siamo venuti dicendo. La Scrittura e gli scritti dei Padri erano oscuri, i grandi Scolastici riservati; era necessario quindi molto tempo per far luce sulle due questioni circa il modo della Redenzione e il modo della santificazione. È solo in seguito che la Chiesa potè procedere alla definizione. Le difficoltà degli Scolastici erano state ormai risolte, Maria era stata redenta al pari di ogni altra creatura umana, ma in modo diverso.

La *ragione* teologica esige questa « redenzione anticipata » (singulare privilegium) poichè è impensabile che l'« habitaculum divinae Sapientiae », il « tabernaculum Trinitatis », abbia potuto essere abitazione di Satana. E ciò che qui importa non è già, come abbiamo notato, la durata di questo dominio profanatore di Satana, ma il fatto del dominio. Pertanto in ultima analisi è ancora S. Agostino che porta la prova decisiva: « Propter honorem Domini » non si può parlare di peccato in Maria. L'onore del Figlio postula l'onore della Madre e non sta in conflitto con esso, come pensavano gli Scolastici.

II. Maria esente da peccati personali

In grazia di un privilegio divino, Maria fu esente durante tutta la sua vita dal peccato personale. - *E' verità prossima alla fede.*

Spiegazione. - Non abbiamo al riguardo nessuna definizione ecclesiastica e nessuna rivelazione esplicita, ma quando il Concilio di Trento afferma che l'esenzione del peccato veniale è uno « speciale pri-

vilegio di Dio, come la Santa Chiesa l'attribuisce a Maria » (Denz. 833), non fa che esprimere la universale credenza della Chiesa, quale è formulata nella nostra tesi. Per conseguenza deve pure ammettere una rivelazione implicita di questa verità; rivelazione contenuta in quella generale della maternità divina. Bisogna notare che a Maria si attribuisce l'esenzione effettiva dal peccato, e non l'impeccabilità come invece si attribuisce a Cristo in conseguenza dell'unione ipostatica. La ragione della sua purezza dal peccato è esteriore, è la grazia, e non è qualcosa di intrinseco ed essenziale come per il Signore (§ 95).

Prova. - La Scrittura insiste molto di più sul fatto che Maria era personalmente gradita a Dio, che non sul fatto della sua esenzione dal peccato originale. La sua pietà, il suo abbandono a Dio, la sua umiltà e la sua fede splendono in modo particolare nel racconto dell'infanzia di Gesù. Gabriele le dice, in nome di Dio, che è « piena di grazia », e benedetta fra tutte le donne (Lc. 1, 28). Lo Spirito Santo pone in essa la sua dimora, la santifica di modo che quel che nasce da lei deve essere santo (Lc. 1, 35). Il « Magnificat » esprime il sentimento personale di una coscienza pura e senza macchia, di un'anima che nella « bassezza » e nella « fame » dei beni celesti è tesa completamente verso le promesse della salvezza messianica (Lc. 1, 46-55).

I Padri. - La consuetudine, sviluppatasi prestissimo presso i Padri, di paragonare Eva e Maria (S. Giustino, S. Ireneo, Tertulliano), li portò a vedere in Maria l'ideale della fede e dell'obbedienza verso Dio, e in Eva il contrario. Uno dei più celebri laudatori di Maria è *S. Ambrogio* nel suo libro sulle vergini (De inst. virg.). Non soltanto difende la verginità perpetua di Maria contro Bonoso, ma propone la Vergine come modello di ogni virtù e di ogni perfezione. Sono, queste, testimonianze che si limitano ad affermare le virtù di Maria, ma ve ne sono pure che escludono il peccato, quale la celebre frase di *S. Agostino* che dice come « l'onore del Signore » esigesse l'esenzione di Maria da ogni colpa. Il motivo principale della purezza di Maria, è l'onore di suo Figlio. Una colpa della Madre getterebbe un'ombra sull'onore del Figlio, anche se questo peccato avesse macchiato la vita di Maria più tardi.

L'immagine ideale di Maria venne un po' offuscata da qualche Padre, per es. da Tertulliano, Origene, S. Basilio, S. Giovanni Crisostomo, dallo stesso S. Ambrogio. Questi Padri infatti ammettono che Maria abbia potuto peccare; alcuni poi interpretano la spada di dolore di cui parla Luca (2, 35), nel senso di dubbi sulla fede che Ella avrebbe avuto ai piedi della Croce. Però, tale sviamento non ebbe seguito.

Il primo testimonio della nostra tesi è stato Ippolito; poi vennero S. Efrem, S. Gregorio Nazianzeno, S. Epifanio. Il primo tra gli Occidentali che parlò in modo chiaro e deciso è stato, come abbiamo detto, S. Agostino. I Padri trattano di preferenza della verginità di Maria e del suo comportamento esteriore, e non molto della sua virtù interiore che è conosciuta da Dio solo. La Scolastica è stata pienamente d'accordo con S. Agostino.

L'immunità dalla concupiscenza è in connessione con la perfetta immunità dal peccato di Maria. Se Dio, per l'onore del suo Figlio, voleva preser-

vare Maria dal peccato, era necessario che estirpasse la radice da cui nascono i peccati, specialmente il peccato veniale: la concupiscenza. Gli antichi Scolastici, quali Rolando, Ugo, ecc. pensavano che Maria fosse stata, sì, purificata dal peccato, ma non dal « fomite ». I teologi posteriori parlano di un « legamento » (ligatio), o anche di una « estinzione » (extintio) delle sorgenti del peccato. Come i suoi contemporanei, S. Tommaso ammetteva una duplice santificazione in Maria: la prima nel seno della madre, la seconda al momento della concezione del Figlio; e di queste due l'una comprenderebbe il legamento della concupiscenza, e l'altra l'estinzione. Al contrario, i teologi moderni, in conseguenza della definizione del 1854, stanno generalmente per la soppressione immediata della concupiscenza. Maria, non essendo stata macchiata dal peccato originale, fu esente anche dalla concupiscenza che deriva appunto da esso.

III. La grazia e le virtù di Maria

L'immunità dal peccato e dalla concupiscenza, di cui si è ora parlato, sono privilegi negativi che hanno il loro fondamento nel privilegio positivo della Maternità divina. Mercè questa Maternità Maria ha acquisito tale dignità e grandezza, ed è entrata in rapporti sì intimi con il Logos eterno e con le altre due divine Persone che veramente possiamo di qui dedurre tutti gli altri suoi privilegi. Ciò che Maria è, lo è *in grazia* del suo Figlio, e tutto quello che ha ricevuto, l'ha ricevuto per mezzo del Figlio. Ed è per questo che « Madre di Dio » è, dogmaticamente, il suo titolo più alto cui nessun'altra creatura può ambire. Però la Maternità divina non è, per se stessa e in se stessa, ciò che rendeva Maria santa e grata a Dio; come ogni altra creatura, essa lo era piuttosto per la grazia santificante. Grazia, mercè la quale, la stessa anima dell'Uomo-Dio era santa e giusta (Cfr. § 95).

La grazia della Maternità divina è stata *paragonata* alla grazia d'adozione filiale (gr. santificante), e ci si è chiesto, poi, quale delle due sia più grande. Il paragone non è felice, perchè ognuna di queste grazie appartiene a un *ordine* differente ed è stata donata appunto per un fine diverso. Analizzando le due grazie nella loro natura, le difficoltà scompaiono. Lo scopo della maternità era di fornire al Logos eterno la natura umana e di dare al mondo il Salvatore. Questo duplice scopo dà a Maria una posizione unica e inaccessibile nel piano della salvezza voluto da Dio, e una dignità personale che nessuna altra donna potrà mai più avere. La grazia santificante, al contrario, è largita all'uomo con lo scopo di penetrarlo interiormente e fisicamente, di santificarlo, di farne un Figlio adottivo di Dio. Dalla diversità del fine scaturisce la diversità di essenza tra queste due grazie. A buon diritto quindi la Maternità divina viene posta tra i carismi che sono donati, non solo per la dignità personale, ma anche per la salvezza degli altri. * Cfr. *Roschini,* Comp. Mariologiae, 1946, pp. 215-219. *

Il *grado di grazia* può essere determinato in modo positivo e speculativo. Rifacendosi a S. Giovanni (1, 14), S. Tommaso spiega che essere « pieno di grazia » è innanzitutto privilegio dell'Uomo-Dio. Ma

l'Angelo chiama anche Maria piena di grazia (Lc. 1, 28): segno che essa pure è completamente grata a Dio. Ora, ciò è possibile soltanto in grazia di doni e di virtù spirituali.

Come ragione della pienezza di grazia in Maria, S. Tommaso indica le sue relazioni di *intimità* particolare e unica con l'Uomo-Dio, principio di grazia. Più si è vicini a questo principio che è causa di grazia, più grande è la grazia che si riceve. (S. th. III, 27, 5; Comp. theol. 214 e 224). Così accade per la luce e per il calore. Dio però agisce *liberamente,* e non come una comune forza naturale.

Si dice che la pienezza di grazia in Maria è una pienezza « infinita ». Per essere più precisi, la pienezza di grazia di Maria è superiore a quella di tutti i Santi e di tutti gli Angeli, e inferiore soltanto a quella dell'Uomo-Dio. I panegirici dei Padri e la tradizione della Chiesa sono d'accordo su questo punto. « Maria piena di grazia » è uno dei titoli mariani che la Chiesa tiene più cari.

Tra le *virtù di Maria,* virtù che furono una manifestazione delle grazie che ella aveva ricevute, notiamo soprattutto la sua *fede,* particolarmente lodata dalla Scrittura (Lc. 1, 45). E con questa fede, Maria, nonostante la sua sublime grandezza, tende con noi, nel comune terrestre pellegrinare, verso il Fine ultimo, nella lotta e nella necessità, nella sofferenza e nella morte, camminando in quella oscurità che è propria della vita di fede.

Tra le altre virtù, spiccano l'*obbedienza,* l'abbandono a Dio, l'amore per Dio e il prossimo, l'umiltà, la riconoscenza, la confidenza in Dio, la forza, l'amore alla solitudine e alla contemplazione, il desiderio ardente dello Spirito Santo e dell'aumento della grazia per se stessa e per la Chiesa. Naturalmente c'è stato in Maria un *progresso* costante sulla via di queste virtù; la fede esige la prova di tutti i giorni e la prova è progresso. Il carisma di per sè non salva la persona che lo possiede; gli si deve aggiungere la santità interiore della persona stessa. Così è in Maria: la bontà morale e la virtù, la grazia e la santità costituiscono anzitutto la vera perfetta grandezza di lei e la rendono degna di lode. Per questo è facile comprendere come Gesù stesso non ammetta che la maternità, vista in se stessa e indipendentemente dalla purezza interiore, sia considerata come oggetto di lode. Così, quando la donna del popolo proclama fortunata la Madre che l'ha generato, Egli distoglie il pensiero dall'esteriore per richiamarlo all'interiore, verso l'obbedienza che crede e la fede che obbedisce, unico motivo di beatitudine (Lc. 11, 27-28).

La perseveranza di Maria. Il fatto che Maria possedesse la pienezza di grazia e fosse *completamente* esente da peccato, è considerato dai teologi post-tridentini come una confermazione nella grazia (confirmatio in gratia). Questa espressione verrà più ampiamente spiegata nel trattato della grazia.

Lettura. - *La fede di Maria.* - « Se vi è qualche cosa che rivela la sua grandezza è l'esclamazione della sua parente: "Beata te, che hai creduto!" (Lc. 1, 45). Essa racchiude tutt'e due le altre parole: "Ed essi non compresero ciò che aveva detto loro". — "Però sua madre serbava in cuor suo tutte queste cose" (Lc. 2, 50-51). Maria credette. E doveva alimentare sempre nuova questa fede. Sempre più forte, sempre più tenace. La sua fede fu più grande di quella che uomo ab-

bia mai avuto. Abramo sovrasta per la formidabile elevatezza della sua fede, ma a lei era chiesto di più che non ad Abramo. Poichè il *Santo,* che era nato da lei, che crescendo si allontanava da lei, saliva al disopra di lei, e, distolto da lei, viveva in una distanza infinita: averlo generato e nutrito e veduto nel suo abbandono, e non lasciarsi vilmente smarrire di fronte alla sua maestà, ma anche non esitare nel suo amore quando la sua protezione materna si trovò superata, e di tutto questo credere che così era giusto e che vi si compiva il volere di Dio; non stancarsi mai, non attediarsi mai, anzi tener duro e fare insieme, passo passo, per forza di fede, il cammino che la persona del figlio nel suo carattere arcano seguiva — ecco la sua grandezza.

Ogni passo che il Signore ha compiuto incontro al suo destino, Maria lo ha percorso con lui, ma per fede. Soltanto la Pentecoste le donò di capire. Allora tutto ella *intese* quello che dianzi « aveva serbato in cuore » credendo. Per questa fede è più vicina a Cristo e più addentro nell'opera della Redenzione che non per tutti i miracoli della leggenda. La leggenda può allietarci con le sue dilettevoli immagini, ma di leggenda non si vive, tanto meno quando ne va della sostanza. Da noi si esige che si lotti in ispirito di fede con il mistero di Dio e contro la perversa resistenza del mondo. Non una fede carezzevolmente poetica ci è imposta, ma una fede rude — specialmente in un'epoca in cui s'infrangono i morbidi incanti delle cose e dappertutto è un incalzare di contraddizioni. Quanto più tersa noi ricaviamo dal Nuovo Testamento la figura della madre del Signore, tanto più grandi cose risultano, come è realmente, per la nostra vita cristiana.

Ella è colei che nella sua vitale profondità custodì il Salvatore: per tutta la sua vita e ancora in morte. Ella doveva sperimentare sempre di nuovo come egli, vivente del mistero di Dio, si distanziasse, crescendo, da lei. Sempre più egli s'innalzava al disopra di lei, cosicchè ella sentiva il taglio della *spada* (Lc. 2, 35), ma a sua volta la madre si elevava sempre più nella fede alla sequela del figlio, e lo possedeva di nuovo. Fin che egli, da ultimo, volle non essere neppur suo figlio. *L'altro,* colui che stava accanto a lei, doveva esserlo ormai. Gesù stava solo, in alto, sulla vetta più scarna della creazione, al cospetto della giustizia divina. Ella però, accettando in un supremo gesto di pietà la separazione — si trovò, appunto per questo, nella fede, di nuovo accanto a lui.

Sì, veramente "beata te, che hai creduto!" » (*Guardini,* Il Signore, pp. 11-12).

§ 110 bis. - Maria nel piano divino di salvezza.

La posizione di Maria nel piano divino di salvezza si può riassumere, ricapitolando, nella seguente tesi:

È verità manifesta dalla Rivelazione, trasmessa dalla Tradizione fin dall'inizio e insegnata dalla teologia con precisione sempre crescente, che Maria occupa nel piano divino della Redenzione una posizione tutta particolare. Particolare per il fatto che *in alto* essa si distingue da quella del nostro unico Mediatore Cristo Signore, e *in basso* si distingue dalla mediazione secondaria di tutti i Santi.

È necessario che ci sia questa differenza *dall'alto*, perchè l'insegnamento molto chiaro della Scrittura dice che « unus (est) mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus » (1 Tim. 2, 5; cfr. § 102, VI). Per provare l'unità del mediatore S. Paolo si rifà all'unità di Dio. La Chiesa chiama Cristo, proprio in connessione col dogma dell'Immacolata, « Salvator humani generis » (Denz. 1641; cfr. § 110). Così, in una mariologia che si rifà a questi principî, non si corre pericolo alcuno di confondere i valori trascurando le differenze tra Cristo e Maria. Nel contempo la posizione di Maria è pure stabilita *dal basso:* è impossibile far scomparire la Madonna nella grande massa dei Santi come se fosse uno di essi. Ella si distingue da loro perchè è Madre dell'« homo Iesus Christus ». E non solo per questo, come vedremo subito.

Rivelazione. - La posizione particolare assegnata a Maria nel piano della salvezza dev'essere innanzitutto nella Rivelazione; dopo si esamineranno le interpretazioni teologiche. È necessario che questa parte risulti dalla Rivelazione perchè abbia un serio carattere dogmatico. Il Concilio Vaticano lo esige (Denz. 1792), e Pio XI lo ha ripetuto nell'enciclica « Mortalium animos » del 6 gennaio 1928. Secondo S. Paolo (Col. 1, 26) la Redenzione, nei suoi fattori e nei suoi effetti, è il « *mistero* che era nascosto sin dall'origine dei secoli e delle generazioni, ma che Dio ha ora svelato ai suoi santi (i cristiani) ». Per S. Tommaso la Redenzione ha la sua unica ragione d'essere nella volontà di Dio, e di conseguenza può essere conosciuta soltanto mediante la Rivelazione. « Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur » (S. th. III, 1, 3); e la Scrittura è « fidei fundamentum » (S. th. III, 55, 5) e « principia huius doctrinae per revelationem habentur » (S. th. I, 1, 8).

L'esame dei passi mariologici contenuti nella Scrittura, fatto alla luce della teologia patristica, dà origine a due serie di considerazioni:

1. Anzitutto il posto di Maria nel piano della Redenzione balza evidente agli occhi di chiunque, perchè essa ha data la vita al Redentore;

2. Deriva poi anche dal fatto che Maria ha preso parte in modo personale all'opera redentrice del Figlio.

La prima affermazione è di ordine scritturale, la seconda piuttosto di ordine tradizionale. La prima è già stata presa in esame nello studio riguardante la maternità divina (§ 108): « Concepito per opera dello Spirito Santo, nato da Maria Vergine ».

Per quanto riguarda la seconda, che ora dobbiamo provare, citiamo anzitutto il proto-evangelo (Gen. 3, 15). Da un lato Satana e il suo « seme » (i suoi partigiani); dall'altra la « donna » e il suo « seme ». Storicamente la posterità della donna può essere il solo Cristo: Egli lottò con Satana, lo vinse completamente, gli schiacciò il capo. « Vedo Satana cadere dal cielo a guisa di folgore » (Lc. 10, 18). A questa vittoria del Figlio ha preso parte la « donna », la Madre. Tale è l'idea della mariologia patristica che comincia con S. Giustino e sarà continuata sempre. Questa mariologia si svilupperà ancora mediante il parallelo tra Cristo e Adamo, parallelo che i Padri cominciano ad adottare dopo quello tra Eva e Maria. I Padri sono colpiti dal fatto che il peccato ha origine con Eva. Il serpente, tentandola, l'aveva spinta prima all'*incredulità*, poi alla *disobbedienza*. Era logico porre Maria di fronte a

Eva. E come un cattivo angelo aveva parlato a Eva, così un Angelo buono ha parlato a Maria; il primo per rovinarci, il secondo per salvarci. Come Eva, Maria è sottoposta a una prova, alla medesima prova della *fede* e dell'*obbedienza*. E la supera a perfezione. Questo è il commento dei Padri sul protoevangelo. Eccolo in sintesi: Maria si è acquistato un grande merito riguardo alla Redenzione dell'umanità accettando senza esitazione, come ancella del Signore, e con fede, il compito che Dio le proponeva e adempiendolo con obbedienza. Secondo i Padri la sua partecipazione personale e attiva all'opera divina di salvezza ha inizio al momento dell'Incarnazione cui Maria ha creduto e a cui ha personalmente servito. « Beata quae credidisti ».

Un secondo vincolo tra Maria e il Figlio Redentore viene annodato dallo Spirito Santo, nella profezia di Simeone all'atto della presentazione al Tempio (Lc. 2, 22-36). Simeone ringrazia Dio per aver egli visto la Salvezza (τὸ σωτήριόν σου), e poi, sotto l'ispirazione dello Spirito, si volge a Maria — e non a S. Giuseppe — per annunciarle la parte che ella avrà nella vita e nell'opera di Colui che sarà segno di contraddizione: « Et tuam ipsius animam pertransibit gladius ». La sua partecipazione sarà morale: i dolori del suo spirito saranno acuti come quelli di un corpo trafitto da una spada.

Tale dolorosa partecipazione alla sorte del Redentore comincia da questo momento e continuerà durante la vita pubblica del Figlio. Come Abramo, così Gesù per seguire la sua vocazione ha abbandonato la casa, i parenti, la famiglia, e ha eletto quale sua « città » Cafarnao (Mt. 9, 1). Si è circondato di discepoli che sono uniti a Lui unicamente dal vincolo della fede nella sua missione. E ciò lo fa per ragioni pedagogiche. Per Maria invece era necessario un sacrificio, sacrificio di cui si comprende tutta l'importanza ricordando le parole gridate in sua lode dalla donna del popolo (Lc. 11, 27). Questo medesimo sacrificio ella lo compie a Cana, dove ottiene dal Figlio il primo miracolo. Gesù esaudisce la preghiera che corrisponde effettivamente alle sue intenzioni messianiche, ma fa notare la volontà di Dio che gli stabilisce il tempo e l'ora di ogni sua opera, alla quale volontà Egli è legato, al modo di tutte le volontà create, come alla norma sua suprema.

Nella scena che rappresenta Maria ai piedi della croce, S. Giovanni ci dà il commento reale della profezia di Simeone (Lc. 2). Colui che è innalzato sulla croce è un segno a cui l'incredulità oppone la contraddizione. Tale contraddizione fa morire il Figlio e nel medesimo tempo trafigge l'anima della Madre. Poichè S. Paolo chiama « sacrificio » la sofferenza del Figlio, la teologia ha il diritto di parlare, per quanto riguarda Maria, di un con-sacrificio soggettivo. E dato che l'Epistola agli Ebrei insiste con forza, in opposizione ai numerosi sacrifici giudaici, sull'*unicità* e la perfezione del sacrificio di Cristo (§ 101), la teologia deve trovare un'espressione che permetta di caratterizzare l'attività di Maria nella sua partecipazione alla Passione e al sacrificio, come azione secondaria e dipendente. Perchè qui, come nella presentazione al Tempio, si tratta dell'offerta di suo Figlio per l'opera della Redenzione stabilita dal Padre, e non di una semplice compassione o simpatia (patire con), quale è il caso di S. Giuseppe al Tempio o di S. Giovanni ai piedi della croce.

Dopo l'Ascensione, a questa partecipazione interiore all'opera della Redenzione si aggiunge una partecipazione esterna, nel senso che Maria fu, per la giovane Chiesa, l'unica fonte del « Vangelo dell'infanzia », il cui contenuto costituisce una delle parti essenziali dell'anno liturgico (Natale). Che la

prima redazione di questo Vangelo sia dovuta a S. Luca, a S. Matteo o ad altri, non ha molta importanza, mentre è certo che il contenuto è dovuto a Maria anche nella redazione di Matteo, dove la parte centrale è occupata da S. Giuseppe. Ed è per questo che S. Luca dice e ripete che « Maria » o « sua Madre » « serbava queste cose » o « serbava tutte queste parole nel suo cuore » (Lc. 2, 19, 51).

Tradizione. - Nella Tradizione la partecipazione di Maria all'opera della Redenzione, come la sua posizione di mediatrice di salvezza che ne deriva, balza con più forza che nella Scrittura. Al riguardo i Padri si servirono del parallelo Eva-Maria, di cui più volte s'è fatta menzione. Basterà citare ora i testi più caratteristici. Da essi risulta che i Padri pensavano realmente a una effettiva partecipazione personale e morale, e non solo alla situazione carismatica della Theotòkos. Cfr. *Pesch,* Die selige Jungfrau Maria, 1926.

S. Ireneo scrive: « Se l'una fu disubbidiente a Dio, l'altra seguì volentieri i suoi ordini e così la Vergine Maria divenne l'avvocata della vergine Eva. E come l'umanità venne posta in balìa della morte da una vergine, così fu salvata da una Vergine » (Adv. h. 5, 19; cfr. 3, 21, 7; 3, 22, 4). Per la sua obbedienza Maria è stata la salvezza (causa salutis) e di se stessa e del genere umano (Ibid. 3, 22, 4). Nell'Incarnazione « Maria cooperò al piano (divino) di salvezza » (Ibid. 3, 21, 7). *S. Ambrogio* dice: « Essendo Vergine, ella generò la salvezza del mondo e la vita di tutti ». Quando il Signore concepì il disegno di salvare il mondo, cominciò la sua opera attraverso Maria, onde questa Vergine, per opera della quale la salvezza stava per essere donata a tutti, fosse la prima a godere i frutti della salvezza portata da suo Figlio » (In Lc. 2, 17). « Ella ha operato la salvezza del mondo (operata est mundi salutem) e ha dato origine alla redenzione di tutti » (Ep. 49). « Il Figlio stava appeso alla croce, e la Madre si offriva ai persecutori ». E sarebbe morta volentieri con Lui, ma Dio non lo permise (ibid.). - *S. Gerolamo:* « La morte per causa di Eva, la vita per mezzo di Maria ». - Così *S. Agostino:* « Per una donna la morte, per una donna la vita ». E pone l'accento sulla Maternità di Maria. - Su questo punto i Padri Orientali sono pienamente d'accordo con gli Occidentali. - *S. Efrem* chiama Maria: « Oceano inesauribile di grazie e doni divini, distributrice di ogni bene » (Cfr. *Assemani,* 524). - *S. Epifanio:* « Dalla Santa Vergine fu generata la vita del mondo, così ella diè origine alla Vita e divenne Madre dei viventi » (Haer. 78, 18).

Un secondo *parallelo,* usato dai Padri è quello tra *Maria* e la *Chiesa.* Il primo a usarlo è *Clemente di Alessandria:* « Maria ha generato il Logos al mondo una volta; la Chiesa lo genera continuamente » (Pæd. 1, 6). *S. Cirillo d'Alessandria* chiama la Chiesa: « La Vergine perpetua ». Per *S. Agostino* Maria è il modello della Chiesa. Maria ha generato il Capo che concepì nella fede, e la Chiesa genera le sue membra mediante la medesima fede in Cristo. « Ecclesia spiritualiter membra illius capitis parit ». La Chiesa è la Madre spirituale dei credenti. Bastava un passo più oltre per dare a Maria questo medesimo titolo. Tale idea è già germe in S. Agostino, ma non opera ancora in tutta la sua chiarezza. Però, si legge: « Ella è madre spirituale in rapporto a noi che siamo membra (di Cristo), perchè col suo amore ha cooperato a che i fedeli, che sono membra di questo Capo, nascano nella Chiesa ». S. Agostino attribuisce la maternità spirituale alla Chiesa: mediante la fede e l'amore, tut-

ti i fedeli partecipano a questa fecondità spirituale. Ora, secondo il santo Dottore, Maria è il modello di tutti i cristiani e potrebbe essere chiamata il primo nato della Chiesa, il « membro » per eccellenza, mentre Cristo è il « capo ». S. Agostino parla dunque di una influenza mistica di Maria sulla vita spirituale dei cristiani, influenza però che è unicamente *modello* ed *esempio* di fede, la quale soltanto ci fa membri del Corpo mistico della Chiesa. La Scolastica dovette trovare in queste parole di S. Agostino almeno il punto di partenza esteriore per l'idea della maternità spirituale di Maria. A ciò si aggiunge un secondo fattore. Origene aveva dedotto la maternità spirituale dalle parole di Gesù a Maria e a Giovanni. Maria è madre di Cristo, quindi lo è pure di tutti coloro che portano (con la fede) Cristo nel loro cuore (Migne 14, 32; cfr. Gal. 2, 20 e Giov. 19, 26 ss.). « Non vi è dubbio, scrive Pesch, che con queste parole Gesù ha voluto affidare al discepolo il destino di sua Madre », come il Vangelo nota immediatamente; e aggiunge: « Tuttavia a queste parole molti interpreti della Scrittura han voluto dare un senso più ampio ». E intende, dicendo questo, la maternità spirituale generale di Maria. Ma sa pure che « queste idee (di Origene) furono per diversi secoli nascoste e sconosciute. Non cominciarono a rivivere che nel dodicesimo secolo » (Op. cit. pp. 139-141). Cfr. *J. Bittremieux,* De Mediatione universali B. Mariæ Virginis quoad gratias. 1926: * *Lennerz,* De B. Virgine, Sectio 3. Roma 1948. *

Il primo tra gli *Scolastici* che riprende il pensiero di Origene è S. Anselmo († 1109). Il Verbo si fece uomo e « fece di noi, ridonandoci la vita figli di sua Madre; Egli stesso ci esorta a chiamarci suoi fratelli » (Orat. 51). Cita due volte Giov. 19, 26, ma vede Maria soltanto come Avvocata, in quanto Gesù che è suo Figlio si comporta verso di lei, come un « debitore che accetta le sue preghiere con amore ». S. Anselmo si rivolge poi al Crocifisso: « Tu sei l'unica e vera mia Speranza; ogni mia speranza è in te, Dio mio vivo e vero » (Orat. 42). Le relazioni di Maria con la nostra salvezza vengono da lui espresse coi seguenti termini: « Salvatrix, Redemptrix, ianua salutis, via reconciliationis, mater iustificationis et iustificatorum, mater salutis, genetrix vitæ ».

In quel medesimo tempo il tedesco *Gerhoh* di Reichersberg riprende con più precisione il pensiero di Origene. Quello ch'è stato detto a S. Giovanni viene riferito a quanti amano Cristo: « Tutti costoro, la fortunatissima Madre ritta accanto alla croce li ha generati quando, col cuore trafitto dalla spada dei dolori, ha sopportato i dolori del parto, sapendo che il suo Figlio unico soffriva per la loro liberazione e per la loro salvezza » (Migne 149, 1105). - *S. Bernardo* scrive: « Tutta la mia speranza dipende dall'Uomo-Dio, non perchè uomo, ma perchè Dio » (Cant. 10, 8). Ma riprende anche l'antica tradizione mariologica Eva-Maria. Cristo ripara il misfatto di Adamo, ma è giudice severo. Ed è bello quindi che Maria abbia un posto accanto a Lui. « È necessario che vi sia una mediatrice accanto a questo mediatore, e nessuno ci è più utile che Maria ». « Non vi è nulla di severo in lei, nulla che spaventi: tutto in essa è dolce ». Maria è « la scala dei peccatori ». « Il Figlio ascolterà la Madre, e il Padre darà ascolto al Figlio ». « Perciò dal profondo del nostro cuore, con tutta la nostra forza e il nostro amore onoriamo Maria perchè tale è la volontà di Colui che volle che noi avessimo tutto per mezzo di lei ». « Dio volle che nulla noi avessimo senza che passasse per le ma-

ni di Maria » (quod per Mariæ manus non transisset) (Sermo de aquaeductu, Migne 183, 439 ss.). Dante tradurrà il pensiero di S. Bernardo così: « Donna, sei tanto grande e tanto vali - che qual vuol grazia e a te non ricorre - sua desianza vuol volar senz'ali » (Paradiso 33, 13-15).

S. Bonaventura si collega strettamente a S. Anselmo e a S. Bernardo. Egli ricorda il parallelo tra Eva e Maria e dice con S. Bernardo che Maria con il suo « fiat » ha reso possibile l'Incarnazione, e « donò il suo unico Figlio per la salvezza del mondo, per essere (qui), come Madre, in tutto simile al Padre »; e aggiunge ancora che « per suo mezzo venne diffusa la grazia ». *S. Alberto:* Maria è nostra mediatrice « per il suo esempio, la sua intercessione, il suo merito ». *S. Tommaso:* Maria è piena di grazia « nella pratica del bene e nella fuga del male; poi ancora perchè la grazia si diffonde dalla sua anima al suo corpo, e terzo, per l'effusione della grazia su tutti gli uomini ». *S. Bernardino da Siena:* « In Cristo vi era pienezza di grazia perchè capo e fonte, in Maria perchè collo »; da essa « le grazie di Cristo Capo si riversano sul Corpo mistico ». Tale immagine godrà molto favore in seguito, come quella dell'acquedotto già usata da S. Bernardo. * I testi dei Padri e degli Scolastici, qui accennati, sono citati ampiamente da *Lennerz* nell'op. cit. *

Ricapitolazione. Secondo la Scrittura e secondo la Tradizione Maria prende parte in due modi alla Redenzione. Il primo modo, ed è il principale, è dato dalla sua maternità: « Mater Salvatoris ». Il secondo dalla cooperazione all'opera della Redenzione: « Mater salvandorum ». Il primo modo è già oggetto di dogma; il secondo non è ancora definito.

Indagine teologica. - Dopo aver seguito la Rivelazione e la Tradizione veniamo all'indagine teologica. Essa verte su due questioni: in che modo Maria ha preso parte alla Redenzione operata da Cristo; in che modo prende parte alla distribuzione della grazia di redenzione.

1. Lo Scheeben, che più di ogni altro ha contribuito in Germania a sviluppare la mariologia, dice che « Maria non è un principio coordinato nel Cristo e indipendente da Lui, chiamato e innalzato per completare la di Lui forza e potenza redentrice ». Maria è stata riscattata da Cristo e « coopera all'opera della Redenzione solo in quanto redenta da Lui e in virtù della forza che da Lui ha ricevuto ». « Lungi dal completare la forza e la potenza redentrice di Cristo, è piuttosto essenzialmente sorretta dalla forza di Cristo, e suo unico scopo è che questa forza redentrice pervenga in modo conveniente al suo fine. È per questo che l'influenza di Maria nella Redenzione è una pura cooperazione (*mere* co-operatio) e tale cooperazione, a sua volta, è puramente ministeriale (cooperatio *ministerialis*) in rapporto all'atto redentivo di Cristo, che è, in sè, l'atto di redenzione propriamente detto e indipendente (operatio principalis redemptionis). Maria è una collaboratrice accettata dal Redentore, ossia chiamata e resa capace da Lui, una collaboratrice che lo aiuta da vicino nella realizzazione dell'opera redentrice, che però Lui solo compie con la sua forza e potenza; per usare una frase latina, più scolastica e più concisa, Maria *è ministra Redemptoris in opere redemptionis* » (Dogmatik, III, p. 593).

Lo Scheeben si sforza, e giustamente, di sfuggire alla difficoltà contenuta nella sillaba « con » della parola « co-operazione », dicendo che l'atto redentivo del Cristo è in se stesso completo, perfetto, principale. E infatti l'atto del Cristo deve essere logicamente e oggettivamnte posto *prima,* perchè è

soltanto per esso che Maria è quello che è: « Ministra Redemptoris in opere redemptionis ». Che essa sia stata redenta « intuitu meritorum Christi » è già stato definito. La nozione di Redenzione è unica, compiuta in se stessa. S. Paolo parla nettamente della Redenzione διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (il singolare con l'articolo, Rom. 3, 24, ecc.). Non bisogna esporsi al rischio di annullare questa nozione con una espressione che implichi una coordinazione. Perchè se l'opera di Maria è una cooperazione, lo è anche per Cristo in quanto una parte offre la cooperazione e l'altra la riceve. Sembra adunque che la formula dello Scheeben debba essere corretta. Però lo Scheeben ha ancora un'altra formula. Egli infatti continua: « Nei tempi moderni (dal XVI secolo) Maria è stata chiamata "cooperatrix in redemptione" e anche "*corredemptrix*". Ma tale espressione, quantunque abbia un senso esatto e molto bello che non può essere reso da un'altra parola in modo così conciso e così netto, presa da sola, per significare la subordinazione e la dipendenza ministeriale di Maria, ha troppo l'apparenza di una coordinazione con Cristo, o di un complemento alla forza di Cristo. Quindi non si dovrebbe impiegare se non con questa restrizione: "In un certo senso" ». Lo Scheeben pensa che « adiutrix Redemptoris in redemptione » sarebbe migliore, ma fa subito dopo una restrizione: « Non bisogna intendere il termine *aiuto* nel significato di sostegno, ossia di rinforzo a una forza in sè insufficiente, ma nel senso di un servizio che favorisce il proseguimento di uno scopo ». Lasciamo ad altri il compito di giudicare se lo Scheeben sia più chiaro in questo passo che non nel precedente.

Anche il Diekamp (Dogmatik, quarta e quinta edizione, v. II, p. 350), scrive: « Dopo il secolo XVII e XVIII non mancano alcuni teologi che si son dati a propugnare per la santa Vergine un nuovo titolo di onore, quello di *Corredentrice*. Certo, essi vi annettono un senso incontestabilmente buono, e dogmaticamente inoppugnabile. Ma per scansare le male interpretazioni, a cui facilmente si presta, si trovano poi costretti a circondarlo di tali riserve e restrizioni, che meglio vale astenersi dall'usarlo ». Per simili ragioni mi ero rifiutato finora di usare questo termine, perchè senza le « riserve » non può essere bene inteso « nel suo esatto significato ». L'ho accettato in seguito, nella terza e quarta edizione del mio libro sulla Madonna, perchè è stato usato dagli ultimi Papi nelle Encicliche. Che cionondimeno rimangano ancora difficoltà per una dogmatica scientifica è ammesso anche dal « Divus Thomas » di Frib., ove (1927, p. 368) presentando l'opera di Bittremieux è detto: « Il titolo di Corredentrice a molti (!) non suona bene; essi temono che venga frainteso ». Tali difficoltà nascono visibilmente dalla sillaba « con » (= redentrice). Il trattato sulla Grazia ci offre un esempio di cooperazione tra inferiore e superiore nella nozione di « gratia cooperans ». La cosa però è differente perchè l'effetto della grazia e della volontà è « totus Dei et totus hominis », e questo non si può dire di Cristo e di Maria, sia pure in modo analogico. È stata proposta e poi è venuta in uso una formula secondo cui Maria ha meritato per noi *de congruo* quanto Cristo ha meritato *de condigno*. Ma se vogliamo accogliere tale punto di vista e, con questa espressione scolastica nata nel tredicesimo secolo, spiegare la partecipazione di Maria all'opera dell'Uomo-Dio, dobbiamo rendere accettevole teologicamente che la « soddisfazione sovrabbondante » di Cristo abbia potuto ricevere ancora un « complemento », e un « aiuto » da parte di Maria; e dobbiamo anche provare con la Scrittura e la

Tradizione che tale formula è almeno implicitamente rivelata; non solo, ma evitare il pericolo di intaccare la nozione dell'unicità e dell'unità assoluta della Redenzione (ἡ ἀπολύτρωσις) che troviamo ovunque nella Rivelazione.

Dovremmo dunque spiegare la formula dicendo che Cristo prima ha redento Maria *de condigno,* per poter con la di lei cooperazione (cooperans) redimere il mondo, egli con merito *de condigno,* ella con merito *de congruo?* Il merito di Maria non può fondarsi che nel merito di Gesù. Ma bisogna stabilire che tutto ciò è compreso nel piano divino di salvezza. Su questo punto il lavoro riunito dei teologi dovrà ancora fare luce. * Per lo stato attuale della questione si veda *Lennerz,* De B. Virgine, 1948, e *Bertetto,* Maria nel domma cattolico, 1950, pp. 392-450. *

2. La seconda questione che verte sulla mediazione *universale di grazia di Maria,* dottrina diffusa soprattutto da *S. Luigi Grignion de Montfort* († 1716), deve essere spiegata secondo l'analogia della cristologia. La mediazione di grazia di Cristo, è fondata sul merito; di conseguenza così deve essere fondata anche quella di sua Madre. Ora, la mediazione di Cristo è stata definita nei suoi termini (Cfr. per es. Rom. 3, 21 ss.), ma quella di Maria, no. Deve essere considerata quindi solo come conclusione teologica, e va formulata come tale. Nella *Revue thomiste* (1927, p. 423) il domenicano P. Lavaud tratta della « causalità strumentale di Maria, mediatrice di ogni grazia » e stabilisce quanto segue: « Per S. Tommaso, l'ufficio di Capo, il merito *de condigno* per gli altri, la causalità strumentale della grazia, sono strettamente legati fra loro. Se una di queste tre cause manca, le altre non sono complete. Ora, è assolutamente certo che il merito di giustizia della salvezza degli uomini è rigorosamente proprio di Gesù. Maria non è dunque il nostro "Capo" secondario, nè è seconda causa strumentale di grazia ». Pertanto non si può attribuirle che una mediazione morale, vale a dire che ella ottiene le grazie per gli uomini con l'intercessione. Spiegata così, la mediazione di Maria non presenta alcuna difficoltà; però rimangono da chiarire due punti: 1) Come ella sia mediatrice o distributrice di « tutte » le grazie; 2) Se tale mediazione è contenuta nella Rivelazione.

V'è chi parla anche di mediazione fisica, ma è difficile spiegarla; per questo sarebbe necessaria l'onnipresenza fisica di Maria.

Nella sua Enciclica « Miserentissimus Redemptor » dell'8 maggio 1928 sulla riparazione al Cuore di Gesù, Pio XI richiama ai fedeli la colpevolezza generale dell'umanità e mostra loro la grande opera espiatrice del nostro Signore e Salvatore. Quantunque la « copiosa Christi redemptio abunde nobis omnia delicta donavit » (Col. 2, 13), la divina Sapienza con mirabile disposizione ha stabilito che noi completiamo nella sofferenza della nostra carne quello che manca nella Passione di Cristo, per il bene del Corpo di Lui che è la Chiesa (Col. 1, 24). Siamo infatti uniti a Cristo in modo misterioso come le membra del corpo al capo e mediante il capo fra loro, in una grande « comunione dei Santi », cosicchè dobbiamo unirci con Lui per una grande unica opera di espiazione. Ciò è quanto il Mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, aveva chiesto al Padre, poco prima della morte (Giov. 17, 23). È appunto in questo divenire « uno » con Cristo che consiste e l'atto di consacrazione al Cuore di Gesù, e l'espiazione che cancella la nostra colpa. Dopo avere per una volta ancora tracciato il quadro della deplorevole situazione morale dell'umanità allo stato attuale, il Papa invoca la misericordia e la media-

zione del Cuore di Gesù, e si volge poi a Maria. « Si degni la vergine e Madre di Dio di guardare con benignità i nostri desideri e i nostri sforzi. Per noi ella ha generato Gesù Redentore, l'ha nutrito e offerto vittima sulla Croce. Per la sua misteriosa unione con Cristo e per la sua grazia singolarissima divenne anche Ella, e piamente è detta, *Riparatrice*. Cristo, unico "mediatore tra Dio e gli uomini" s'è associata la Madre sua come avvocata dei peccatori, dispensiera e mediatrice di grazia ». Ecco il testo latino: « Per arcanam cum Christo coniunctionem eiusdemque gratia omnino singularem *Reparatrix* idem extitit pieque appellatur. Cuius nos confisi apud Christum deprecatione, qui unus cum sit "Mediator Dei et hominum" (I Tim. 2, 5) suam sibi Matrem adsciscere voluit *peccatorum advocatam gratiaeque ministram ac mediatricem* ». Nella preghiera di riparazione al Cuore di Gesù, aggiunta dal Papa all'Enciclica e prescritta per tutta la Chiesa, si ritrova l'espressione « B. Virgo Maria Reparatrix ». Nelle traduzioni in lingue vive pubblicate dagli *Acta Apostolicae Sedis* del 1 luglio 1928, 179 e ss. l'espressione latina è conservata semplicemente tale e quale per le lingue romanze, e resa invece con espressioni equivalenti per le altre lingue.

Lettura. - *Maria Madre del Cristo totale: Capo e Membra.* - « La Vergine Madre di Dio, la cui anima santissima fu ripiena del divino spirito di Gesù Cristo più che tutte le altre anime insieme, ci ottenga a tutti un verace amore della Chiesa: Ella che "in rappresentanza di tutta l'umana natura" diede il suo consenso affinchè avesse luogo "una specie di sposalizio spirituale tra il Figlio di Dio e l'umana natura" (S. th. III, 80, 1). Fu Lei che con parto ammirabile dette alla luce il fonte di ogni vita celeste, Cristo Signore, fin dal suo seno verginale ornato della dignità di Capo della Chiesa; fu Lei che potè porgerlo, appena nato, come Profeta, Re e Sacerdote a coloro fra i giudei e fra i gentili che per primi accorsero ad adorarlo. Inoltre il suo Unigenito, accondiscendendo alla sua materna preghiera, in Cana di Galilea operò quel mirabile prodigio per il quale credettero in Lui i suoi discepoli (Giov. 2, 11). Ella fu che, immune da ogni macchia, sia personale sia ereditaria e sempre strettissimamente unita col Figlio suo, l'offerse all'eterno Padre sul Golgota, facendo olocausto di ogni diritto materno e del suo materno amore, come novella Eva, per tutti i figli di Adamo contaminati dalla costui miseranda prevaricazione. Per tal modo, Colei che quanto al corpo era la madre del nostro Capo, potè divenire, quanto allo spirito, madre di tutte le sue membra, con nuovo titolo di dolore e di gloria. Ella fu che, con le sue efficacissime preghiere impetrò che lo Spirito del Divin Redentore, già dato sulla croce, venisse infuso nel giorno di Pentecoste con doni prodigiosi alla Chiesa, da poco nata. Ella finalmente, sopportando con animo forte e fiducioso i suoi immensi dolori, più che tutti i fedeli cristiani, da vera Regina dei Martiri, "compì ciò che manca dei patimenti di Cristo... a pro del Corpo di Lui, che è la Chiesa" (Col. 1, 24). Ella, per il mistico Corpo di Cristo, nato dal Cuore squarciato del nostro Salvatore, ebbe quella stessa materna sollecitudine e premurosa carità con la quale nella culla ristorò e nutrì del suo latte il bambinello Gesù.

La stessa santissima Genitrice di tutte le membra di Cristo al cui Cuore immacolato abbiamo con fiducia consacrato tutti gli uomini e che ora in cielo, regnando insieme col suo Figlio, risplende nella gloria del corpo e dell'anima, si adoperi con insistenza ad ottenere da Lui che dall'eccelso Capo scendano

senza interruzione su tutte le membra del mistico Corpo rivoli di abbondantissime grazie ». *Pio XII*, Mystici Corporis, conclusione.

§ 111. - La gloria di Maria.

1. La morte gloriosa di Maria. - Per quanto riguarda la morte di Maria, non abbiamo nè documenti storici, nè definizioni del magistero della Chiesa. *S. Epifanio* († 403) ha fatto ricerche sulle circostanze della sua morte, ma non potè trovare alcun dato certo, e non volle decidere se Ella subì la morte oppure no (Haer. 78, 11). L'insegnamento comune dei Padri e della Chiesa nella liturgia è che Maria sia morta. La festa della *Anapausis* (Dormitio) di Maria è antichissima, e tra le feste di lei, è probabilmente la più antica, risalendo al V-VI secolo.

Dalla esenzione dal peccato originale, si potrebbe dedurre facilmente l'esenzione dalla morte. Ma bisogna ricordare che la morte è una condizione dell'uomo, e che Adamo aveva l'immortalità corporale solo per un dono tutto speciale; ora, nell'ordine storico di salvezza, Dio non volle unire questo dono con la santità. Cristo stesso, come dice S. Agostino (De pecc. merit. et rem. 2, 29), se non fosse morto di morte violenta, sarebbe morto in modo naturale. In più, essendo Maria la madre del Redentore che ha salvato il mondo con la sua morte, deve pure seguire il Figlio nella morte; ella non può essere al disopra di Lui. Queste sono le ragioni teologiche che si possono portare per la morte di Maria. Ma non mancano oggi teologi che tornano ad affacciare la opinione che Maria non sia morta. Siffatta sentenza non è stata ripresa mai dalla Chiesa; è tuttavia meno comune. La Costituzione « Munificentissimus Deus » non prende posizione al riguardo. Se Maria è veramente morta, la sua morte non avvenne come conseguenza *diretta* del peccato originale, o del peccato personale (Prop. 73 dam. Baii, Denz. 1073).

I teologi ammettono che la morte di Maria non avvenne in seguito a malattia, nè in seguito ad altre cause non convenienti alla sua dignità; la sua morte fu *libera*, causata dalla violenza del suo amore per suo Figlio e per Dio (amore langueo, Cant. 2, 5). La liturgia designa la morte di Maria come un « sonno » (dormitio, κοίμησις, pausatio, ἀνάπαυσις). Per quanto riguarda il luogo della morte non si sa nulla di certo: i pareri sono divisi tra *Efeso* e *Gerusalemme*. * Cfr. *Roschini*, La vita di Maria, pp. 357 ss., Roma, 1946. *

2. L'Assunzione di Maria. - La gloria di Maria brilla particolarmente nel privilegio singolare della sua piena redenzione anche nel corpo, sottratto per disposizione divina alla corruzione comune; infatti

Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in corpo e anima. - *E' di fede.*

Spiegazione. - La Costituzione Apostolica « Munificentissimus Deus », promulgata solennemente il 1 novembre 1950, dopo aver delineato lo sviluppo storico della fede nell'Assunzione di Maria e riassunto le ragioni che garantiscono l'origine rivelata della dottrina, formula la definizione con i termini seguenti: « Auctoritate Domini nostri Iesu

Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra, pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad coelestem gloriam assumptam » (A.A.S. 1950, p. 770). La verità definita riguarda soltanto lo stato glorioso della Vergine; non dice nulla circa il modo con cui Maria vi giunse, se passando attraverso la morte e la risurrezione, oppure no. La *gloria celeste* è lo *stato di beatitudine* nel quale si trova attualmente l'Umanità santissima di Gesù Cristo, ed al quale giungeranno tutti gli eletti alla fine del mondo. Coloro che muoiono dopo il Battesimo e prima dell'uso di ragione e i giusti perfettamente purificati da ogni reliquia di peccato partecipano di questa beatitudine quanto all'anima già prima del giudizio finale (Denz. 530), ma non quanto al corpo. Il privilegio dell'Assunzione concesso a Maria consiste quindi nel dono della anticipata glorificazione integrale del suo essere, anima e corpo, a somiglianza del suo Figlio.

L'espressione « ad coelestem gloriam assumptam » non designa per sè una traslazione locale del corpo della Vergine dalla terra al cielo, ma il passaggio dalla condizione di esistenza terrena alla condizione d'esistenza propria della beatitudine celeste. I teologi però comunemente ammettono che il « cielo » non significhi soltanto uno stato, ma anche un *luogo:* il luogo ove si trova appunto il Cristo risorto e glorioso, in anima e corpo, e dove si trova Maria accanto a Lui. Precisare ulteriormente dove si trovi e in quale ordine di rapporti con il nostro universo visibile è assolutamente impossibile. Quanto alle condizioni di esistenza della Vergine Assunta e del suo corpo glorioso, si possono applicare tutti i concetti che la teologia, fondandosi principalmente su S. Paolo (I Cor. 15, 35-52) ha elaborato per illustrare le condizioni d'esistenza sia di Cristo risorto che dei beati dopo la risurrezione finale. Cfr. § 216, n. 3.

Circa la *vita* di Maria assunta in cielo la definizione dogmatica e la stessa Costituzione « Munificentissimus Deus » non contengono nulla. Si possono ricordare qui però due dottrine mariane strettamente connesse a quella dell'Assunzione, le quali, sebbene non siano ancora di fede, appaiono profondamente radicate nell'insegnamento comune della Chiesa e sono esplicitamente supposte dalla Liturgia: la *regalità* di Maria e la sua *mediazione universale* nella distribuzione delle grazie. Maria in cielo ha quel grado di gloria che Le conviene come Madre del Verbo Incarnato e come premio della sua vita di grazia, e la colloca al di sopra di tutti gli Angeli e i Santi come loro Regina. E in cielo Essa pure, come il Figlio, sta sempre al cospetto di Dio ad intercedere per noi (Ebr. 9, 14), come mediatrice di tutte le grazie.

Prova. - La Costituzione « Munificentissimus Deus » sviluppa la prova del dogma in tre tempi: a) porta dapprima, come argomento fondamentale e per se stesso pienamente sufficiente, il consenso unanime dell'Episcopato; b) offre poi una breve delineazione storica del modo con cui la fede nell'Assunzione di Maria si è affermata, sviluppata, giustificata, imposta nella Chiesa fino a diventare una verità universalmente

creduta; c) da ultimo indica quali sono i fondamenti rivelati di questa fede della Chiesa: la intima connessione di Maria con Cristo come ci è insegnata dalla Scrittura ed il Protoevangelo (Gen. 3, 15) illustrato dalla dottrina tradizionale della Nuova-Eva.

a) *L'argomento desunto dal consenso unanime dell'Episcopato* si basa su una dottrina fondamentale nella Chiesa Cattolica: il Magistero ordinario della Chiesa, essendo infallibile nell'insegnare la verità rivelata non in virtù di ricerche o conoscenze naturali, ma per l'assistenza dello Spirito Santo, garantisce l'origine rivelata di ciò che insegna in modo unanime indipendentemente dalle prove positive o speculative che può apportare del suo insegnamento. E poichè i Vescovi avevan risposto con una unanimità senza paragoni alla domanda circa la definibilità dogmatica dell'Assunzione, la Costituzione conclude: « Pertanto dal consenso universale del Magistero ordinario della Chiesa si trae un argomento certo e sicuro per affermare che l'Assunzione corporea della Beata Vergine Maria al cielo — la quale, quanto alla celeste glorificazione del corpo virgineo della augusta Madre di Dio, non poteva esser conosciuta da nessuna facoltà umana con le sole sue forze naturali — è verità da Dio rivelata, e perciò tutti i figli della Chiesa debbono crederla con fermezza e fedeltà » (Acta Apostolicae Sedis, p. 757).

Questo argomento di carattere dogmatico, non può evidentemente valere per chi non accetta l'infallibilità del Magistero ordinario della Chiesa: non può valere quindi per tutti i protestanti che non ammettono alcun magistero infallibile; gli ortodossi potrebbero invece ammettere una definizione dogmatica soltanto se venisse emanata in un Concilio Ecumenico.

b) *Lo sviluppo storico della dottrina dell'Assunzione.* La prima testimonianza non generica relativa alla fine di Maria è di *Epifanio* († 403), nato e vissuto a lungo nella Giudea e morto vescovo di Salamina. Nel suo « Panarion » si propone tre volte il quesito circa la fine di Maria, ed enuncia tre ipotesi possibili e sostenute allora da diversi: Maria non è morta, ma è stata trasferita da Dio in luogo migliore; Maria è morta martire; Maria è morta di morte naturale. Egli non sa scegliere tra le tre ipotesi con sicurezza, perchè « nessuno ha conosciuto la sua fine », ma pensa che in ogni modo la fine di Maria deve essere stata una fine « gloriosa », degna di Lei. Epifanio non conosce quindi la dottrina della Assunzione. La sua testimonianza anzi — data la conoscenza ch'egli dimostra delle altre tradizioni della Chiesa ierosolimitana — ci assicura che nella Chiesa alla fine del sec. IV non esisteva alcuna tradizione precisa, nè di carattere storico, nè di carattere dogmatico, circa la fine di Maria. Cfr. *S. Epif.* Haer. (« Panarion ») 78, 11 e 24, P. G. 42, 715-716 e 737.

Dopo Epifanio i primi testimoni sono gli *Apocrifi.* Quelli conosciuti sono circa una ventina; hanno origini diverse ed appartengono a famiglie diverse; i più antichi sembrano quelli siri ed egiziani ed una famiglia greca. Non ci si può attendere nulla di sicuro da essi dal punto di vista storico; rappresentano invece chiaramente la reazione della fede popolare nel sec. V-VI alla domanda circa la fine di Maria. Pensiero comune a tutti gli apocrifi è che il corpo di Maria non può essere andato soggetto alla corruzione del sepolcro; circa la sua condizione attuale non sono invece concordi: per alcuni esso giacerebbe incorrotto nel paradiso terrestre in attesa della risurrezione finale; per altri, e

sembrano essere gli apocrifi più recenti, Maria è già risorta ed è stata assunta alla gloria celeste accanto al Figlio.

La stessa evoluzione della dottrina presentano i *documenti liturgici*. Le origini della festa dell'Assunzione non sono ancora completamente chiarite; ma, secondo i risultati più probabili degli studi recenti, essa sembra derivare da una festa mariana generica in onore della « Theotocos » che si celebrava a Gerusalemme nel sec. v. I primi indizi di una festa del transito di Maria (κοίμησις, *dormitio*) li troviamo un secolo dopo, tra il 540 e il 570, come risulta dalle narrazioni dei pellegrini che hanno visitato Gerusalemme in quegli anni. Nel 613 un editto dell'imperatore Maurizio estende la festa a tutte le regioni dell'impero, fissandola al 15 agosto. In Occidente appaiono i primi segni di una festa « in memoria » della Vergine nel sec. VI, precisamente nella Gallia ove si celebra al 18 gennaio. La data e l'origine sono probabilmente dovute all'influenza di apocrifi orientali, forse egiziani, perchè in Egitto nel sec. VI-VII troviamo due feste: una, che commemora la morte, in gennaio; l'altra che invece festeggia la risurrezione, al 15 (talvolta al 9 o al 13) agosto. La prima appare la più antica; mentre l'istituzione posteriore della seconda spiega perchè parecchi apocrifi dicono che il corpo della Vergine è rimasto nel sepolcro, incorrotto, per 206 giorni: il tempo tra l'una e l'altra festa. A Roma la festa viene introdotta nel sec. VIII, pare da Sisto I (687-701) d'origine greca, assieme con le altre feste mariane della Purificazione, dell'Annunciazione e della Natività: diviene subito la più importante di tutte ed ha fin dalle origini il significato attuale. Da Roma poi si estende rapidamente, durante i secoli VIII-IX, a tutto l'occidente, anche alla Gallia, precisando il contenuto e modificando la data della festa precedente. Le origini e lo sviluppo della festa, come pure l'esame accurato delle testimonianze liturgiche, manifestano lo sviluppo della dottrina: dapprincipio oggetto del culto era il « transitus », il passaggio alla vita celeste di Maria; più tardi è l'Assunzione.

Questo sviluppo appare già compiuto alla fine del sec. VII e al principio dell'VIII in Oriente; ma presenta segni evidenti del suo carattere recente presso i quattro maggiori testimoni del tempo: Germano di Costantinopoli († 713), Andrea di Gaeta († 740), Giovanni Damasceno († 740), e l'autore sconosciuto di un panegirico sulla festa dell'Assunzione già attribuito al vescovo di Gerusalemme Modesto († 634), ma certamente posteriore. Questi autori nello spiegare e giustificare la festa dell'Assunzione con il nostro preciso significato si richiamano agli apocrifi, oppure alla tradizione, ma più frequentemente giustificano la credenza comune con ragioni desunte dalla mariologia generale: la consacrazione del corpo di Maria mediante la maternità divina, l'onore dovuto dal Figlio alla Madre, l'unione effettiva tra la Madre e il Figlio, la concezione e la nascita verginale del Figlio, l'onore di Maria come Nuova-Eva (Damasceno). Queste ragioni non hanno conquistato subito consenso unanime alla dottrina della Assunzione: troviamo ancora posizioni interrogative o dubbie fino al sec. X; ma il chiarirsi della liturgia ha fatto presto trionfare la sentenza affermativa. Si può affermare che il pensiero della Chiesa bizantina è definitivamente fissato a partire dal secolo X.

Lo stesso si deve dire per le Chiese nestoriana e monofisita, presso le quali però restano talora tracce della posizione più arcaica: significato generico della festa del « transitus » o distinzione di due feste. Inoltre sembra che

queste due Chiese abbiano desunto la celebrazione della festa dalla Chiesa bizantina.

In occidente lo sviluppo dottrinale fu più lento che in oriente. Nonostante la chiara indicazione della liturgia (orazione *Veneranda* del Sacramentario gregoriano, da intendersi certamente in senso assunzionistico), molti autori dal sec. VII al sec. IX si esprimono in modo dubbioso circa l'Assunzione corporea. Uno scritto celebre, noto col nome di Pseudo-Gerolamo, esprime il loro pensiero dicendo che « è meglio lasciare tutto a Dio, al quale nulla è impossibile, che non definire temerariamente di nostra autorità ciò che non possiamo provare » (P. L. 30, 128). Di data discussa (alcuni lo vorrebbero riportare al sec. XII, ma forse risale al sec. X), è uno scritto divulgato sotto il nome di Agostino e noto come lo Pseudo-Agostino. Nel contenuto, se non nell'intenzione, è una risposta allo scritto precedente: sostiene che, non essendovi una tradizione sicura circa la Assunzione di Maria, occorre esaminare colla ragione quale sia la verità, così che « la verità faccia da autorità ». La ragione fondamentale è la grazia e la dignità singolare con cui Dio ha onorato Maria: ciò esclude in modo assoluto la corruzione del suo corpo verginale e prova che Dio deve averle concesso questo onore. Inoltre « Gesù Cristo, che è l'onnipotenza e la sapienza di Dio, che ha tutto in comune con il Padre, e perciò può tutto ciò che vuole e vuole tutto ciò che è giusto e degno », deve aver voluto la piena glorificazione della Madre (P. L. 40, 1148). È il principio di Scoto, anticipato di due o tre secoli. - I teologi continuano però a mantenersi divisi per qualche secolo, tra favorevoli, dubbiosi e incerti; ed è notevole il fatto che anche alcuni tra i mariologi più insigni, come S. Bernardo, S. Alberto Magno, Duns Scoto, non sottolineano in modo particolare la dottrina della Assunzione. A poco a poco si va formando l'opinione comune, appoggiata a citazioni scritturistiche (Salmo 44, 10, 14-16; Salmo 131, 8; Cant. 3, 6; Apoc. 12, 1 ss.; ecc.) e alle note ragioni teologiche, che l'Assunzione *pie creditur:* è una dottrina seriamente fondata e accettata con rispetto e amore nella Chiesa, ma non è obbligatoria. - A partire dalla seconda metà del sec. XV l'atteggiamento dei teologi cambia: la dottrina dell'Assunzione, chiaramente contenuta nella festa liturgica e universalmente predicata, appare ormai come tanto *certa,* che sarebbe imprudente e scandaloso non ammetterla. Qualcuno comincia a dirla già di fede, perchè universalmente creduta nella Chisa; qualche altro (Suarez) la colloca sullo stesso piano della dottrina dell'Immacolata, e dice che un giorno la Chiesa potrà arrivare a definirla. E così restano le posizioni fino al 1854. Nel domandare la definizione dell'Immacolata un paio di Vescovi esprimono il desiderio che venga assieme definita anche l'Assunzione; desiderio e proposta fatti proprii anche da molti Padri del Concilio Vaticano. Ha origine a questo modo il così detto « movimento assunzionistico », che si va estendendo fino alla pubblicazione degli atti relativi nel 1944 e alla lettera « Deiparae » del 1 Maggio 1946, nella quale Pio XII chiedeva ai Vescovi se ritenevano possibile e opportuno che si procedesse alla definizione della Assunzione come verità di fede. I teologi frattanto discutevano sulla possibilità e sui fondamenti di una eventuale definizione dogmatica: e le discussioni terminarono soltanto con l'annuncio della prossima definizione, pubblicato il 14 agosto 1950.

c) *Il fondamento nella Rivelazione.* Dalla storia, che abbiamo brevemente tracciata, della dottrina dell'Assunzione risultano chiaramente due cose: che

non esisteva nella Chiesa primitiva una tradizione *esplicita,* nè scritta nè orale, d'origine apostolica, circa l'Assunzione di Maria; che la dottrina si è formata a poco a poco come frutto di una riflessione amorosa della fede cristiana intorno alla dignità della Madre di Dio, alla sua intima unione spirituale e fisica con il Figlio, alla sua posizione del tutto singolare nella economia divina della Redenzione.

Questa è l'origine che alla dottrina assegna anche la Costituzione « Munificentissimus Deus », quando dice che « i fedeli, guidati o istruiti dai loro Pastori..., non trovarono difficoltà nell'ammettere che Maria sia morta, come già il suo Unigenito. Ma ciò non impedì loro di credere o professare apertamente che non fu soggetto alla corruzione del sepolcro il suo sacro corpo e che non fu ridotto in putredine e in cenere l'augusto tabernacolo del Verbo divino. Anzi, illuminati dalla divina grazia e spinti dall'amore verso Colei che è Madre di Dio e Madre nostra dolcissima, hanno contemplato in luce sempre più chiara l'armonia dei privilegi che il provvidentissimo Iddio ha elargito all'alma Socia del nostro Redentore, e che hanno raggiunto un tale altissimo vertice, quale da nessun essere creato, eccettuata la natura umana di Cristo, è stato mai raggiunto » (A.A.S. pp. 757-758).

Poichè, d'altra parte, la Chiesa non può insegnare come rivelata una dottrina che non sia realmente rivelata, sorge il problema: come e dove è stata rivelata la dottrina dell'Assunzione? e come la Chiesa, in mancanza di asserzioni esplicite della Scrittura e della Tradizione, ha potuto arrivare ad avere la certezza dell'origine rivelata di una dottrina che ha la sua causa prossima nella riflessione umana?

La storia mette in luce chiaramente un fatto: la dottrina dell'Assunzione non si presenta come una dottrina isolata nel sec. v: essa fa parte di tutto un movimento dottrinale che precisa, a poco a poco, la posizione e i privilegi della Madre di Dio nella economia della Redenzione, la sua santità perfetta, la sua posizione unica accanto al Figlio. Alla base stanno la dottrina della Nuova-Eva, che rimonta sicuramente al sec. II (Giustino, Ireneo, Tertulliano) e che per la sua diffusione e i suoi caratteri appare d'origine apostolica; poi la verginità e la maternità divina. Maria è certamente anch'essa redenta da Cristo, ma è anche « accanto a Cristo » in un modo del tutto singolare; e per Lei le leggi ordinarie della Provvidenza, nel campo fisico (come nella generazione) e nell'ordine morale (la possibilità di peccare) non valgono. Unendo le due idee fondamentali sopra esposte, la riflessione cristiana poteva ricavare due ulteriori conseguenze, che ne appaiono come uno sviluppo logico: per Maria, che è stata « accanto a Cristo » in tal modo singolare, non valgono neppure le leggi ordinarie della trasmissione del peccato originale e della ritardata beatificazione integrale, in anima e corpo. Come immagine perfetta del Figlio anch'Essa ha dovuto essere « immacolata », e deve aver goduto di una piena glorificazione anticipata.

La fede dei cristiani ha compiuto questo passaggio: dapprima in forma spontanea e intuitiva; poi, sotto la guida del Magistero e con il sostegno della riflessione teologica, in un modo sempre più chiaro e sicuro. Per giudicare questo sviluppo in modo esatto occorre badare bene che esso è lo sviluppo di una *fede soprannaturale,* non lo sviluppo di una conoscenza logica: la fede, come conoscenza intuitiva superiore, è normalmente più ricca di contenuto di quanto appaia alla coscienza esplicita del credente; e questo contenuto impli-

cito crea una mentalità, uno *spirito* di fede, capace di distinguere con giudizio sicuro — analogo ai giudizi estetici — ciò che è in armonia, in connessione logica, con le verità esplicitamente credute, da ciò che non lo è (cfr. *S. Tommaso,* S. th. II-II, 1, 4 ad 3; 2, 3 ad 2; 9, 1 c.). Infine occorre ricordare che causa reale ultima dello sviluppo dogmatico è l'azione dello Spirito Santo, che *illumina* l'intelligenza della Chiesa, nei fedeli e nei Pastori, a comprendere il contenuto totale della Rivelazione: lo sviluppo di un dogma appartiene alla « epignosis » che Dio dona alla Chiesa come e quando vuole (cfr. Ef. 1, 17-18).

Alla luce di queste considerazioni si comprende anche come la Costituzione possa parlare di un « fondamento biblico » della dottrina dell'Assunzione. Esso è duplice: in primo luogo comprende tutte quelle affermazioni che sottolineano le relazioni particolari di Maria con il Figlio, nella concezione e nella generazione (Lc. 1, 26-38; Mt. 1, 18-25; Lc. 1, 39-50), nei misteri dell'infanzia (Lc. 2, 1-21; Mt. 2, 1-23; Lc. 2, 22-52), durante la vita pubblica (Giov. 2, 1-11; Mt. 12, 46-50) e sul Calvario (Giov. 19, 25-27); esse costituiscono come il clima nel quale vanno concepiti i rapporti tra la Madre e il Figlio. In secondo luogo è dato dal Protoevangelo (Gen. 3, 15) inteso nella luce della Rivelazione posteriore, e particolarmente della dottrina della Nuova-Eva. L'esegesi del Protoevangelo è stata oggetto di molti studi in questi ultimi tempi, in rapporto appunto alla definizione dell'Assunzione. Un riassunto delle posizioni cattoliche fino al 1948 si può vedere in *Ceuppens,* Mariologia biblica, pp. 1-23. Egli distingue quattro opinioni: a) la donna in senso letterale è Maria soltanto; b) la donna in senso letterale immediato, inteso dall'autore umano, è Eva; in senso letterale « pieno », inteso da Dio, è Maria; c) la donna è Eva in senso letterale, Maria in senso « tipico »; d) la donna è soltanto Eva come madre dell'umanità che un giorno schiaccerà il capo del serpente. Il pensiero comune degli esegeti e dei teologi si va però sempre più orientando verso la seconda o la terza opinione, e con preferenza alla seconda. La prima deve essere abbandonata perchè senza alcun fondamento nel testo e contraria alle norme di una sana ermeneutica; così va abbandonata la quarta perchè non tiene conto sufficientemente della natura profetica del passo, e perciò dei suoi significati profondi, conosciuti e intesi da Dio e manifestati dalla rivelazione ulteriore. Il passo insegna evidentemente una lotta tra il principio del male, che è il diavolo (cfr. Giov. 8, 44; Apoc. 20, 2), e l'umanità rappresentata dalla donna (il sesso femminile?) e dalla sua discendenza; seguita dalla vittoria dell'umanità, nonostante gli sforzi e i parziali risultati del principio del male. Il significato della lotta e della vittoria e il vincitore vero ci sono manifestati nel N. T.: Cristo Redentore il quale ha vinto tutti i nemici dell'umanità, il demonio, il peccato e la morte (cfr. Giov. 12, 31; 14, 30; 15, 12; 16, 33; Rom. 5-6; I Cor. 15, 21-26, 54-57). In questa lotta e vittoria che Dio profetizzava, attraverso la parola del Protoevangelo, Gesù Cristo è stato senza dubbio la causa ultima e fondamentale di ogni vittoria dell'umanità, ma la tradizione che si esprime nella dottrina della Nuova-Eva assegna un posto del tutto singolare e *unico* « accanto a Cristo » alla Madre sua: Essi sono dunque previsti e simboleggiati come uniti, nella donna e nel seme della donna del Protoevangelo, e il significato e il contenuto della lotta e della vittoria di Cristo, esplicitamente insegnati nel N. T., dovranno essere estesi anche a Maria. L'interpretazione teologica del Protoevangelo non può fondarsi su dati puramente storici e filologici; ma deve tener conto del principio fondamentale che la Rivelazione posteriore interpreta la Rivela-

zione anteriore, e soprattutto che la realizzazione interpreta le profezie. Come il N. T. ha interpretato il « seme », così la mariologia, sviluppando la dottrina della Nuova-Eva, ha interpretato la « donna ».

Di fronte agli acattolici, che non ammettono l'infallibilità del Magistero, non è possibile portare argomenti apodittici dell'origine rivelata della dottrina dell'Assunzione. È possibile però: a) mostrare che essa si presenta come uno sviluppo normale dei principi fondamentali della mariologia apostolica; b) che questo sviluppo è avvenuto non in una o nell'altra comunità cristiana, ma è avvenuto in tutta la Chiesa, orientale e occidentale, ed è stato fecondo di vita cristiana; c) che lo Spirito Santo è stato promesso da Gesù alla Chiesa non soltanto perchè essa abbia a ripetere quanto è esplicitamente contenuto nel N. T., ma perchè abbia a comprendere tutto il significato della Rivelazione (Giov. 16, 12-15). La dimostrazione vera di fronte agli acattolici non può consistere che nella dimostrazione dell'infallibilità della Chiesa, e più specificatamente degli organi del Magistero (cfr. §§ 141-142).

Valore di vita del dogma. - Il valore spirituale del dogma dell'Assunzione potrà essere pienamente conosciuto soltanto quando si saranno sviluppati tutti i suoi frutti attraverso la meditazione amorosa della Chiesa. Si può però accennare in primo luogo alla più profonda comprensione dei rapporti tra la Madre e il Figlio: Maria è stata assunta non per virtù propria ma per grazia a Lei ottenuta dal Figlio che l'ha amata di un amore unico. In secondo luogo tale dogma illumina i rapporti fra la grazia di Cristo e la risurrezione gloriosa: la grazia di Cristo nel suo stato perfetto, come era in Maria, esige come un complemento naturale la piena partecipazione alla vita del Capo del Corpo mistico: i corpi dei giusti risorgono perchè sono « membra di Cristo » (I Cor. 6, 15). E ciò illumina anche tutta l'estensione da dare alla dottrina del Corpo mistico e alla « ricapitolazione di tutte le cose in Lui » (Ef. 1, 10). Da ultimo l'Assunzione di Maria costituisce un sostegno validissimo alla nostra fede nella sua mediazione materna presso il Figlio e la Trinità augusta: Maria è stata assunta in cielo anche perchè vi fosse lassù un cuore di madre che prega per tutta l'umanità e particolarmente per la Chiesa.

(Questa trattazione del dogma dell'Assunzione è dovuta a *D. Carlo Colombo,* Docente di Dogmatica alla Facoltà teologica milanese di Venegono).

Lettura. - *Opportunità e significato della definizione dogmatica dell'Assunzione.* - « Forse tra quanti sono fuori o ai margini della Chiesa Cattolica, forse anche tra i cattolici, è potuta affiorare qualche perplessità a proposito della definizione. È potuto apparire strano a qualcuno che in momenti di così grande travaglio sociale e culturale la Chiesa quasi si distragga dalla situazione storica, per occuparsi, con un atto tra i più importanti della sua vita, di cose lontane dalla sensibilità dei nostri contemporanei.

Ma si dimentica, pensando così, che la vita e il senso della Chiesa non sono soltanto nella sua possibilità di contatti e di influenze sulla realtà sociale e culturale; si dimentica che essa ha una sua vitalità propria interiore, con continue esigenze di ulteriori sviluppi e maturazioni che devono essere attentamente e amorosamente seguite da chi ha la responsabilità del Magistero e del Governo della Chiesa; che, anzi, lo sviluppo di questa vitalità propria e incon-

fondibile è la condizione per le influenze benefiche della Chiesa stessa sulla realtà umana.

Ora la proclamazione del dogma dell'Assunzione è da vedere precisamente inquadrata nella vitalità interiore, di pensiero e di religiosità della Chiesa. La storia e la figura di Maria sono intimamente legate al mistero, che non è il più grande e il più importante, ma che, per natura di cose, più sta in rilievo tra i misteri Cristiani, al mistero della Redenzione. Nella sua Assunzione corporea alla gloria, immediatamente oltre la morte, la Madre di Cristo risulta sempre meglio come il frutto più pieno e più espressivo dell'opera redentrice. La totalità della sua persona è investita e come impregnata dalla Redenzione: la pienezza di grazia che ne ha riempito l'anima sin dal primo istante della esistenza, è traboccata, per così dire, nel corpo in cui quell'anima viveva, facendolo estremamente docile alla azione della vitalità interiore e alla attrazione verso le cose di Dio, verso Dio, oltre la morte, oltre il tempo, verso l'eternità. La Assunzione ha reso più completa la somiglianza di Maria col suo Figlio, morto, risorto, asceso al cielo, dal momento che in lei non c'era condanna o peccato che ostacolasse la via di tale somiglianza. E così il frutto più bello della Redenzione veniva offerto alla gloria di Dio, che è il termine ultimo a cui la opera di Cristo tende.

In conseguenza, l'Assunzione rivela meglio ciò che è la Redenzione per ciascun uomo, anche se non nella misura che fu unica per Maria: per tutti la Redenzione è liberazione dell'anima, ma anche rinnovamento e poi risurrezione e poi ascesa del corpo; liberazione e ascesa dell'uomo nella sua totalità e unità; per tutti essa è intimo legame con Cristo; per tutti essa è sublimazione dell'uomo alla gloria — nella gloria di Dio e per la gloria di Dio.

Ma riflettendo più pacatamente su questo mistero e sul suo senso nella dottrina e nella vita cristiana, ci si accorgerà che esso tocca, risveglia, rimette in luce alcuni dei temi che più meritano di essere meditati nel travaglio sociale e culturale di oggi: l'uomo nella sua unità psicosomatica e il corpo dell'uomo come impregnato di spiritualità; la donna e la sua gloria; il superamento della morte e l'al di là; il senso di ciò che trascende la quotidiana esperienza; Dio e il suo mistero. E ci si accorgerà che la meditazione di questo mistero — dell'Assunzione della Madre — è adatta a rievocare dal più profondo un tono e un senso di famiglia nei rapporti umani, e d'altra parte a esaltare in noi, depressi e imborghesiti (ci si perdoni la parola) il senso della vita come ascesa, si potrebbe dire il senso della gloria nell'umiltà.

Alcuni dei fratelli separati dalla comunione con Roma saranno forse sfavorevolmente impressionati dalla proclamazione: essa apparirà loro come un'altra indebita accentuazione della figura di Maria; rimprovereranno alla Chiesa Romana di canonizzare delle dottrine non contenute nella Sacra Scrittura; soprattutto la sfavorevole impressione deriverà dalla loro ripugnanza al Magistero infallibile del Sommo Pontefice. Evidentemente la nostra posizione, di noi Cattolici Romani, è tutt'altra: per noi il Sommo Pontefice ha tra i suoi compiti quello di esprimere solennemente e infallibilmente, al momento opportuno, il pensiero della Chiesa; per noi Dio non ha affidato la sua rivelazione soltanto al Libro Sacro che Egli stesso ha ispirato, ma l'ha affidata anche alla parola e all'opera della Chiesa che trasmette la Rivelazione attraverso i secoli coll'insegnamento ordinario e con tutto il suo modo di pregare e di vivere; per noi la Madre di Cristo e nostra ha una posizione assolutamente eccezionale, e

non possiamo non allietarci di tutto ciò che, non esagera, ma mette nella sua luce più oggettiva questa posizione.

Potrà darsi che la definizione dogmatica renda più difficile e penoso il dialogo tra cattolici e acattolici, almeno in un primo momento. Per chi riconosce il magistero infallibile del Sommo Pontefice è evidente che a Lui spetta giudicare se, quando, come egli debba addivenire ad una definizione dogmatica. D'altra parte condizione di ogni incontro, che voglia essere senza sottintesi e che miri a una unità reale e non semplicemente di superficie, è la chiarezza delle reciproche posizioni nella reciproca carità. E la verità, detta a tempo e modo, ha una sua efficacia che illumina e che conquide. Noi ci auguriamo e speriamo che l'avvenuta proclamazione della Assunzione, rinnovando nella Chiesa tra i cristiani una più filiale venerazione per la Madre, rinnovi il senso di Cristo e quindi una più profonda vitalità interiore e quindi una più grande carità: di qui dovrà rinascere un'altra volta più efficace, anche se sempre faticoso, il dialogo tra i fratelli e il cammino verso l'unità nella verità e nella carità. Colla grazia di Dio, coll'aiuto materno e discreto di Maria, che di tutti è la Madre » *(Emilio Guano).*

3. Il culto di Maria. - La storia dell'infanzia di Gesù è la « magna charta » della dottrina mariana cattolica, e lo è pure del culto di Maria. Già nella casa del sacerdote Zaccaria vi è stato un elogio e una venerazione per Maria Madre del Signore, e di tale omaggio è pure detto il motivo (Lc. 1, 42, 43). Maria non è considerata da sola, ma in unione col Figlio. *Ella* è « benedetta tra tutte le donne » e con lei è benedetto « il frutto del suo seno ». Ed è così che, in seguito, la pietà e l'arte cristiana ameranno rappresentarla: la Madre col Bambino tra le braccia; dal Bimbo lo splendore si diffonde sulla Madre che è il trono della sua gloria. Elisabetta « ripiena di Spirito Santo » (Lc. 1, 41) è stata la prima a pronunciare questa lode umana, dopo che l'Angelo aveva già parlato con parole celesti (Lc. 1, 28). Nel medesimo Spirito, Maria accetta questa benedizione, la conferma e profetizza come una legge del culto cristiano a suo riguardo: « ed ecco, da ora innanzi tutte le generazioni mi chiameranno beata » (Lc. 1, 48). Tale predizione non poteva restare senza compimento. Per il resto della sua vita non ricevette più alcun onore esteriore, proprio come l'umile suo Figlio a cui doveva essere simile nell'abbassamento e nell'umiltà.

Abbiamo già detto che il *culto* di Maria si è sviluppato tardi. Bisogna ricordare che nei primi tre secoli le persecuzioni non permettevano un pieno sviluppo del culto. Le cose cambiarono con la pace data da Costantino alla Chiesa. Ci si occupò dapprima del culto degli Apostoli e dei Martiri, delle loro tombe e delle loro reliquie. Pare che si fosse persa ogni traccia della tomba di Maria e che fosse stato dimenticato il giorno della sua morte. La Chiesa non ha mai preteso di possedere sue reliquie, il che del resto sarebbe inconciliabile con l'Assunzione. E così il culto di Maria tardò a nascere. I Protestanti, come *Lucius-Anrich,* interpretano questo fatto secondo i loro pregiudizi e anche alcuni cattolici, come *Kellner,* dicono che la prima festa sicura di Maria non data che dal cinquecento circa. S. Girolamo non conosce nè una festa di Maria nè una chiesa a lei dedicata, mentre già vi erano a quel

tempo molte chiese dedicate agli Angeli e ai Santi. La prima *apparizione* di Maria è narrata da *S. Gregorio Nazianzeno* come avvenuta al suo maestro S. Gregorio il Taumaturgo, a cui la S. Vergine avrebbe rimesso il simbolo della fede proprio di questo santo (Migne 46, 409 ss.). Lo stesso Gregorio riporta anche la prima *invocazione* fatta a Maria dalla vergine cristiana Giustina minacciata nella castità, « perchè l'assista » (Orat. 24, 10 ss.). *S. Epifanio* dovette frenare, in Oriente, il culto esagerato dei Colliridiani che offrivano a Maria focacce (κολλυρίς): « Maria non deve essere adorata e quantunque sia gloriosa e santa e perciò degna di venerazione, non deve essere onorata fino all'adorazione » (οὐκ εἰς τὸ προσκυνεῖσθαι, Hær. 79, 7). « Certo, il corpo di Maria era santo, ma non era Dio; purissima e onorabilissima era la Vergine, ma non ci è stata donata perchè l'adoriamo, sibbene come una donna che adori Colui che è nato dalla sua carne » (Ibid. 79, 4). Naturalmente il culto di Maria crebbe dopo che fu proclamata e definita Theotòkos dal Concilio di Efeso (431). Ma il culto esisteva già prima, benchè fosse differente da luogo a luogo. Se S. Epifanio può essere chiamato il mariologo dell'Oriente, S. Efrem Siro è lodato dagli stessi Protestanti, come *Lucius-Anrich,* in questi termini: « Il culto in onore di Maria non sorse poco alla volta nell'epoca costantiniana, ma già esisteva in una forma sviluppatissima e quasi medioevale nel IV secolo, presso Efrem Siro e i suoi monaci per i quali erano state scritte queste preghiere (di Efrem a Maria) » (Anfänge des Heiligenkultes, p. 517).

Se il culto di Maria all'inizio, era poco vivo in Occidente, si sviluppò però molto rapidamente nel *Medio Evo.* Basta ricordare S. Anselmo, Eadmero e S. Bernardo; quest'ultimo soprattutto. Comunque costoro avevano il senso dei loro *limiti,* limiti che si riscontrano soprattutto presso gli uomini ponderati dell'alta Scolastica. Ma non si può dire altrettanto della pietà popolare mariana e della letteratura di secondo ordine. È di qui che i Protestanti traggono i loro rimproveri circa l'« adorazione » di Maria. *Finke,* al contrario, nel suo piccolo scritto « La donna nel Medio Evo » dimostra come si sia potuto con facilità applicare a Maria i titoli delle Imperatrici (Regina, imperatrix, coimperatrix, mater regnorum), la loro intercessione presso l'imperatore, il loro compito mediatore nella ripartizione delle cariche; del resto, l'etichetta della corte di Bisanzio esercitò una grande influenza sulle cerimonie della Chiesa. Ma spesso si andò oltre. Maria non fu chiamata soltanto Sposa dello Spirito Santo, Figlia del Padre, ma ancora « Dea, Dea dearum » ecc. Naturalmente tali titoli non venivano intesi nel senso di « dea » o « madre degli dêi » pagani, ma nel senso di « santo », mutato poi dagli umanisti nel classico « *divus* ». In seguito, dice *Beissell,* essi furono seguiti dai teologi e dagli scrittori ecclesiastici « senza che si sia pensato ad un'apoteosi ». Le immagini di Maria che piangono, che versano sudore di sangue, che colano olio, che parlano, che si muovono, appaiono soltanto nel Medio Evo. (*Beissell,* Geschichte der Verehrung, 1909, passim). Lo stesso autore, ricorda come *reliquie:* la cintura, capelli, vesti, calzature, un velo, latte, olio, l'anello del fidanzamento. S. Bernardino da Siena combatte con estremo rigore tali eccessi. La reazione ecclesiastica a queste esagerazioni si ebbe col Concilio di Trento.

Del resto, l'autentica teologia scolastica si mantenne sempre nei giusti limiti. A proposito di S. Bernardo, il più ardente fra i devoti di Maria nel Medio Evo, Haensler scrive: « Sarebbe esagerato dire o pretendere che la dottrina mariana in S. Bernardo circoli come un filo rosso attraverso tutti i suoi

scritti »; e aggiunge che è inutile cercare in lui qualcosa di nuovo riguardante la Madre di Dio. Conforme al suo grande amore per la verità, S. Bernardo scrive a suo riguardo: « mi sono permesso, dopo i Padri che hanno trattato a fondo tal questione, di portare anch'io il mio contributo ». Lo spirito teologico profondamente tradizionale del celebre mariologo, in cui l'« amore per la verità » si congiunse alla più tenera devozione, possa rimanere sempre la regola dei nostri trattati scientifici, dei nostri scritti e dei nostri discorsi pastorali riguardanti la Santissima Vergine.

Fondato com'è sulla dignità e grandezza di Maria, sulla sua eminente posizione nel piano divino di salvezza, il culto cattolico verso di lei non è una contaminazione pagana dell'antico cristianesimo, nè una sublimazione dell'amor cortese, nè un *transfert* della sessualità dei casti, nè un analogo dell'eterno-femminino, nè la giustificazione di alcune estasi, nè un mezzo adoperato dal papato per dominare le folle. Siffatte spiegazioni a base di naturalismo non sfiorano neppure lontanamente il vero fenomeno del culto di Maria, ch'è di origine e d'essenza soprannaturale. Le deviazioni, le morbosità psicologiche, gli abusi che talvolta possono accompagnare tale culto, come d'altronde ogni nobile cosa, son forme parassitarie (i parassiti raggiungono anche il nido delle aquile!) condannate dalla dottrina stessa della Chiesa e dalla prassi dei suoi vigili Pastori.

Maria nella Chiesa greca. - Sapendo che l'espressione « Theotókos » è, nella sua forma, di origine greca (Efeso), non possiamo più aver dubbi sul culto di Maria nella Chiesa di Oriente, perchè il culto segue alla fede. Nella rivista « Una Sancta » (Numero speciale, 1927), il teologo russo Sergio *Bulgakov,* scrive: « Non ci sono parole bastevoli per esprimere come sarebbe necessario la venerazione di cui la Madre di Dio è oggetto nella Chiesa. I critici ostili alla Chiesa dicono che questa non è la religione di Cristo, ma quella della Vergine. Tale opposizione è già di per se stessa cieca e ottusa. Per il semplice fatto che c'è fede in Cristo nella Chiesa, c'è pure omaggio alla sua Madre, inseparabilmente, come sono inseparabili Cristo e la Vergine nell'Incarnazione, come sono inseparabili nelle icone della Madre di Dio. La Chiesa onora la Santa Vergine sia nella sua figura sovraceleste, come Madre di Dio, regina del cielo, lodata e posta al di sopra di ogni creatura, sia come madre del genere umano, come nostra santa protettrice nelle nostre pene, necessità e calamità... La Madre di Dio vive nella Chiesa, si mostra, nelle sue icone miracolose, attenta alle preghiere che si levano a lei. Si può affermare senza esagerazione che nelle preghiere della Chiesa il nome della Vergine è invocato tanto sovente quanto quello di Cristo o della SS. Trinità ».

Ciò nonostante la Chiesa orientale non concorda con noi su *tutti* i dogmi e su tutte le questioni mariologiche. Quantunque proclami la santità di Maria e la sua esenzione dal peccato, il dogma dell'Immacolata Concezione, per testimonianza degli autori greci e russi, ci separa da essi quanto il « Filioque » e il primato del Papa (Cfr. Die Ostkirche, numero speciale di « Una Sancta », 1927, p. 116). Quando i teologi cattolici ricordano che i Greci celebrarono molto prima di noi la festa della Immacolata Concezione, non dovrebbero dimenticare che tale festa per i Greci non ha il nostro stesso significato, come è stato detto al § 110. La Chiesa greca, secondo Georgij Florovskij,

sostiene questo principio: « *Non vi può essere evoluzione dogmatica,* perchè i dogmi non sono assiomi teorici che si possano, per così dire, scortecciare gradualmente e successivamente in teoremi di fede » (ivi, 35). Si veda, al contrario, quanto è stato già detto (§ 12) sulla dottrina cattolica circa l'evoluzione dei dogmi.

Al riguardo di **Maria nell'arte,** *Kaufmann* (Handbuch d. Christl. Archäologie) scrive quanto segue: « L'arte antica non ha raffigurazioni particolari della Madonna. Quando rappresenta la Vergine lo fa nel quadro del ciclo cristologico », rappresenta cioè Maria e il Bambino. Senza la Theotókos sarebbe stato impossibile parlare dell'infanzia di Cristo. « Le immagini (di Maria) puramente cultuali appaiono soltanto verso l'epoca di Costantino, dapprima in piccolo numero, e in seguito, al tempo della controversia per la Theotókos nel v secolo, come elementi integranti nel ciclo dell'arte cristiana » (p. 387). A fianco dell'« orante » apparve ordinariamente la figurazione biblica e storica di Maria col Bambino. Ecco un altro giudizio, tratto dalla monumentale opera del Wilpert: « I mosaici e le pitture romaniche dell'architettura religiosa dal IV al XII secolo » (4 vol., 1916). Scrive il Wilpert (2, 291 ss.): « Nell'arte funeraria (delle catacombe) a cominciare dal II secolo si trova rappresentata la Madre di Dio nelle scene dell'adorazione dei Magi, della profezia di Isaia, dell'Annunciazione, e come modello delle Vergini consacrate; dopo la pace di Costantino Maria è rappresentata nelle scene della nascita di Cristo, e una volta come avvocata del genere umano. Nell'arte fuori dei Cimiteri il ciclo di rappresentazioni si sviluppa in ogni senso... Si ama raffigurarla col Bambino tra le braccia, circondata dai celesti, assisa sul trono. Il suo privilegio essenziale consisterà nella sua Maternità divina, ed è sotto questo titolo che Papa Sisto III († 440), le dedicò una chiesa, che fu la chiesa ufficiale di Maria. Per quanto ci consta, questo Papa è il primo che abbia manifestato la sua devozione alla Vergine, erigendole una chiesa. Creò per l'abside di S. Maria Maggiore l'immagine dell'incoronazione: e pare che appunto da questa raffigurazione siano derivate in seguito le rappresentazioni della Vergine Regina ». I Protestanti cercano di ridurre queste testimonianze, e vedono volentieri nelle antiche immagini di Maria l'immagine della « Mater ecclesia ». Contro questa interpretazione *A. Munoz,* Iconografia della Madonna, Firenze, 1905. Le « immagini di S. Luca » sono di un'epoca posteriore; la più antica, a S. Maria Maggiore, è del IX secolo; quella di Loreto del XIII secolo. * Si veda *Duhr,* Le visage de Marie à travers les siècles dans l'art chrétienne, Nouv. Revue théol. 1948, pp. 282-304; *A. Venturi,* La Madonna. Svolgimento artistico delle rappresentazioni della Vergine, Milano, 1900. *

La Salve Regina, che troviamo nei manoscritti a partire dalla fine dell'undicesimo secolo, è attribuita al monaco Ermanno Contratto († 1054), di Reichenau. C'è anche chi l'attribuisce ad Anselmo di Lucca († 1086) o ad Ademaro di Puy († 1198). L'attribuzione a S. Bernardo di Chiaravalle non è accettata. *Il suono dell'Angelus* si sviluppò gradualmente nel Medio Evo: verso il 1300 il suono delle campane della sera ossia il coprifuoco, veniva accompagnato dalla recita dell'Angelus in ricordo dell'Annunciazione; vi si aggiunse presto un secondo suono di campane, al mattino, accompagnato dalla medesima preghiera in ricordo di Maria ai piedi della Croce; poi, verso il 1400

venne introdotto un terzo suono di campane, al venerdì a mezzogiorno in onore della morte del Signore; al XVI secolo l'Angelus prese la forma attuale, come la conosciamo noi. La Chiesa lo raccomandò e lo arricchì di indulgenze. * Si veda *Campana,* Maria nel culto, 1933, vol. I, pp. 565-588. *

Valore di vita. - Maria era « la piena di grazia »; ma la via del Cielo non le è stata più facile che al suo divin Figlio. Gesù ha detto: « A chi molto è stato dato molto sarà richiesto, e più sarà richiesto a colui al quale molto fu affidato » (Lc. 12, 48). Ciò s'addice pienamente a Maria. Essa camminò nella *fede* e bisogna riconoscerle, con sincerità e in tutta la sua pienezza, questa virtù tanto lodata da cui le derivava la sua beatitudine (Lc. 1, 45). È per questo che Maria è degna di essere da noi imitata e lodata. Dio dona le sue grazie ai mortali nel loro pellegrinaggio terrestre non come inerti tesori, ma perchè servano alla vita e all'azione. Quando descriviamo lo *stato* di grazia in Maria, non dovremmo dimenticare nelle nostre prediche e istruzioni catechistiche di parlare della sua cooperazione, della sua vita piena di virtù, perchè questa sua virtù non sia soltanto forma brillante ma ancor forza attraente. Non è così che fin dall'inizio i Padri ci presentano l'immagine viva di Maria? Il loro tradizionale parallelo tra Eva e Maria era stato tracciato dal punto di vista morale e religioso; in Maria la fede, l'obbedienza, la vita; in Eva l'incredulità, la disobbedienza, la morte.

Ricordando ciò che Dio ha fatto in Maria (Lc. 1, 49) non dobbiamo dimenticare quanto *Maria* ha fatto con la grazia di Dio. Lo stesso *S. Agostino* che insiste, più di ogni altro e specialmente in rapporto a Maria, sul primato della grazia nella vita umana, dice che Maria ha concepito il Figlio nel suo cuore pieno di fede, prima di concepirlo nel suo seno. « Quae cum dixisset Angelus, illa fide plena, et *Christum prius mente quam ventre concipiens,* Ecce, inquit, ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum » (Sermo 115, 4). Non è nel piacere della concupiscenza della carne che Maria concepì suo Figlio, ma nel puro fervore della fede e dell'amore (non concupiscentia carnis urente, sed fidei caritate fervente, Sermo 113, 6). In questo senso bisogna interpretare l'affermazione, apparsa per la prima volta in *S. Efrem* e che sarà trasmessa fino al Medio Evo, secondo cui Maria concepì con l'*orecchio.* Questo è un pensiero profondo: Maria *ascolta* prima il messaggio dell'Angelo, poi vi *crede,* e per questa sua fede in certo modo merita di dare la vita al Logos divino nella sua Incarnazione.

Duplice è l'importanza della S. Vergine per noi: *Oggettiva,* per aver Maria generato il Salvatore del mondo e *per questo* « universo generi humano causa facta est salutis » (*S. Ireneo,* Adv. h. 3, 22, 4). *Soggettiva,* perchè Maria è stata per noi il più luminoso esempio di virtù cristiana silenziosa e nascosta. E quanto dice *S. Ambrogio,* che « la concezione e la nascita di un santo non è soltanto una grazia per i genitori, ma è la salvezza per migliaia di altre persone » (Commento a Lc. 1, 29), è doppiamente vero se riferito alla SS. Vergine Maria.

LIBRO QUARTO

LA GRAZIA

Sommario

Mediante l'azione redentrice di Cristo, Dio ha reso all'umanità decaduta il suo destino soprannaturale primitivo e ha trasformato lo stato precedente di inimicizia in uno stato d'amicizia e di grazia.

Ma tale trasformazione, con l'opera redentrice di Cristo, non è compiuta che *in linea di principio* e *oggettivamente;* essa non è ancora realizzata *di fatto* e *soggettivamente* in ogni singolo uomo. Dopo la morte di Cristo la Redenzione sussiste come ordine oggettivo di salvezza, ma è ancora al di fuori dell'umanità e soprattutto di ogni uomo singolo. « Noi non riceviamo i benefici della Passione di Cristo se essi non ci vengono comunicati » (Trid. s. 6, c. 3, Denz. 795).

L'applicazione ad ogni singolo uomo avviene con un atto divino di grazia, atto che nella Scrittura porta il nome di *giustificazione* (δικαίωσις, iustificatio), oppure di *santificazione* (ἁγιασμός, sanctificatio). Quest'atto divino ha per condizione la *preparazione* da parte dell'uomo, cosicchè la redenzione soggettiva si compie con l'azione divina e la cooperazione umana. - Sarà pertanto oggetto di questa quarta parte della dogmatica il considerare come avvenga tale cooperazione, quale ne sia lo sviluppo e quali gli effetti; abbiamo così la dottrina della giustificazione e della santificazione del peccatore. Poichè nell'attuarsi della redenzione nell'uomo la parte principale appartiene a Dio, alla sua bontà e alla sua libera grazia, si suole intitolare questa parte della dogmatica: *trattato della grazia.*

L'*importanza* del trattato risulta già da ciò che abbiamo detto: noi ci appropriamo la redenzione oggettiva solo mediante la redenzione soggettiva; senza di questa, quella sarebbe per noi inutile. Risulta inoltre dal fatto della differenza fondamentale tra la dottrina della giustificazione dei protestanti e quella dei cattolici. Le controversie a questo riguardo sono state molto vivaci da entrambe le parti. Di qui l'abbondanza di opere cattoliche sulla grazia, nell'epoca post-tridentina, a differenza della Scolastica, che su questo punto tratta ancora parecchie questioni in modo breve e sommario.

Per di più, in seno alla stessa Chiesa cattolica ci furono, dopo il Concilio di Trento, violente battaglie circa la grazia. Tra le tendenze che si affrontarono, le une erano addirittura d'indole ereticale (protestante) e condussero alla separazione dalla Chiesa (giansenismo: Baio, Giansenio, Quesnel). Le altre riguardavano non tanto la grazia in sè quanto il suo modo di agire e sussistono ancora ai nostri giorni (tomismo e molinismo).

Le lotte violente che la Chiesa ingaggiò a causa ed in favore della grazia, dimostrano chiaramente il *valore* che ad essa si attribuisce. Dio, la Redenzione, il Cristianesimo, la dottrina cristiana e la Chiesa, tutto questo non conta nulla per l'uomo, se gli manca la grazia; al contrario, tutto questo acquista un valore solo nel caso che egli possieda la grazia. Mediante la grazia il regno di Dio entra nell'uomo (Lc. 17, 21), lo eleva e lo sublima fino a renderlo partecipe della vita stessa di Dio.

I *Greci* non hanno alcun trattato sulla grazia; essi non fanno neppure alcuna distinzione tra grazia abituale e la grazia attuale; ma hanno dissertato sulla divinizzazione (Cfr. S. Atanasio, De Incarnatione Verbi 54: « Dio si è fatto uomo, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν ») e i loro catechismi insegnano che noi riceviamo la santificazione mediante lo Spirito Santo nei *Sacramenti* (1). Essi dicono che lo Spirito Santo si chiama « *Vivificatore* » non solo perchè comunica la vita elementare agli esseri irragionevoli, ma anche la vita spirituale agli uomini, ragionevoli. Alla seguente domanda: « In che modo la Chiesa opera la nostra santificazione? » i Greci rispondono: « Per mezzo della parola di Dio (la predicazione) e dei santi Sacramenti » (Gallinicos, Catechismo, 38). Circa la dottrina della divinizzazione, *Zankow* (Das orth. Christentum des Ostens, Berlin, 1928, pp. 57 ss.) scrive: La maggior parte dei teologi la comprendono così: « La natura umana, mediante la grazia di Dio nel Cristo, raggiunge un tal grado di santità e di perfezione, e la sua unione reale e mistica con Dio nel Cristo è così intima, così indistruttibile e penetrata di Dio, che questa natura diviene simile a Dio e il suo stato e il suo modo di unione con Dio saranno del tutto simili alla natura umana divinizzata dell'Uomo-Dio e all'unione delle due nature nel Cristo Uomo-Dio ». Tuttavia si conservano in guardia dal panteismo e dal monofisismo e ammettono la possibilità di rompere questa unione con Dio col peccato.

« Sotto il nome di grazia — dice ancora Zankow appoggiandosi sulla letteratura teologica ortodossa — s'intende l'amore gratuito, la misericordia di Dio per l'uomo peccatore, in luogo della stretta giustizia e nonostante la nostra colpa, e quindi un attributo di Dio; ma s'intende specialmente un *dono*, una forza attiva di Dio, che viene offerta all'uomo e dev'essere da lui accettata per essere efficace ». È quasi il punto di vista dei semi-pelagiani. « La salvezza non è conquistata dall'uomo in maniera autonoma, nè viene a lui imposta, ma è piuttosto una salvezza offerta e accettata. Alla sollecitazione (?) divina corrisponde, da parte dell'uomo, un atto indipendente di appropriazione » (Zankow, 53). Tuttavia, a proposito della grazia e della li-

(1) « La teologia antica e la teologia orientale non hanno una trattazione della grazia separata da quella dei Sacramenti; presentano la dottrina della grazia spiegando quella dei Sacramenti, dato che la grazia è in essi contenuta. Solo per motivo di una sistematica discussione delle questioni concernenti la grazia, e a scanso di ripetizioni, permane tuttora in Occidente l'usanza introdotta da S. Agostino, di trattare separatamente la dottrina della grazia e quella dei Sacramenti. Non bisogna però perdere di vista la loro intima connessione. La grazia, normalmente, è grazia sacramentale. L'autonomia della grazia in confronto dei Sacramenti porterebbe a uno svuotamento e a un allontanamento dai Sacramenti stessi. Ciò sarebbe contro la volontà di Dio e non si comprenderebbe più la vera ragione dell'obbligo di ricevere i Sacramenti per essere partecipi della vita di Cristo ». *Schmaus*, Katholische Dogmatik, 1940, vol. III, 1, p. 184.

bertà, egli dice: « La parte dominante è sempre quella della grazia » (I Cor. 15, 10). Nella Chiesa greca non vi sono state controversie sulla grazia.

La connessione di questo trattato con quelli che seguono è semplicissima: Dio *giustifica* l'uomo nell'istituzione di salvezza che è la *Chiesa* per mezzo dei *Sacramenti* e lo conduce così alla *vita eterna.*

La *materia* si divide in due sezioni, di cui la prima tratta della grazia *attuale* e la seconda della grazia *abituale.* Dapprima tratteremo, in una introduzione, della grazia in generale.

Introduzione

LA GRAZIA IN GENERALE

§ 112. - Nozione della grazia.

I. Definizione. - La grazia è un dono soprannaturale che Dio ci accorda per la vita eterna in vista dei meriti di Gesù Cristo. La *Scolastica* la definisce: « Gratia est donum supernaturale gratis a Deo per merita Christi homini lapso concessum ad redemptionem in nobis perficiendam sive ad vitam aeternam assequendam ». Tale definizione si basa su questi passi della Scrittura: Rom. 3, 24-28; 5, 20-21; Ef. 1, 5.

Nella Scrittura le espressioni che designano la grazia (in ebraico hen, in greco χάρις da χαίρω, χαρά e in latino « gratia » da gratus) significano dapprima un *favore,* una *benevolenza* soggettiva, poi anche la *testimonianza* oggettiva del favore; questa testimonianza opera in colui che ne è l'oggetto la *graziosità,* l'amabilità che viene pure designata col nome di grazia. Infine, nella Scrittura viene chiamata grazia anche la *riconoscenza* di chi ha ricevuto un favore. Il primo senso, quello di benevolenza, è attestato da Lc. 1, 30: « invenisti enim gratiam apud Deum »; il senso di dono grazioso, derivante dalla benevolenza, da Rom. 11, 6: « Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia »; quello di graziosità e di amabilità, che deriva dalla grazia da Lc. 2, 52: « Iesus proficiebat... gratia apud Deum et homines »; quello di riconoscenza per la grazia ricevuta, da I Cor. 10, 30: « Si ego cum gratia participo, quid blasphemor pro eo quod gratias ago? » Cfr. Ef. 1, 16.

Negli esempi biblici citati si trova un duplice elemento costitutivo della nozione di grazia: un elemento *materiale,* in quanto si considera la benevolenza efficace di Dio in se stessa (gratia affectiva vel immanens; gratia effectiva, vel transiens), e un elemento *formale,* in quanto tale benevolenza si fonda sulla bontà completamente libera di Dio e l'uomo non vi ha alcun titolo (gratia est donum *gratis* a Deo collatum).

Ma se la grazia è, in senso oggettivo, un libero dono della bontà di Dio, bisogna qui escludere i numerosi doni *naturali,* ai quali noi abbiamo un certo diritto in forza della nostra condizione di creature e che di fatto per via della creazione sono concessi a *tutti* gli uomini. Certamente non manca a que-

sti doni la ragione di bontà e di libertà divina, ma loro manca il carattere di essere particolarmente gratuiti e totalmente indebiti. È vero che Dio ha creato nella sua bontà assolutamente libera; ma *in un secondo momento,* dopo la creazione, Egli deve far partecipare in modo permanente e generale le sue creature ai beni naturali in forza dell'ordine da Lui stabilito. Appunto per questo la nozione teologica della grazia si realizza nel suo senso stretto soltanto nella concessione dei beni *soprannaturali.* Siccome i *Pelagiani* intendevano la grazia solo nel senso di un « donum naturae », i doni naturali furono dopo S. Agostino, esclusi dal concetto di grazia. La nozione di beni soprannaturali fu già precedentemente esaminata (§ 74).

È soprannaturale per l'uomo (come per l'angelo) il destino eterno di *partecipare* alla *vita divina* (visione beatifica), insieme a tutti quei doni che lo preparano su questa terra a *raggiungerla.* Questi ultimi costituiscono precisamente la grazia, la quale appunto perciò è soprannaturale come la visione beatifica stessa (§ 21).

Quando il *deismo* e il *naturalismo* impugnano la grazia (soprannaturale) col pretesto che non esistono che le due nature, quella di Dio e quella della creatura, e che non si può pertanto immaginarne una terza, il soprannaturale, dimenticano che alla sapienza e alla potenza di Dio è possibile *elevare* la natura dell'uomo alla partecipazione della sua propria natura: ed è ciò che noi chiamiamo grazia. E questa partecipazione è senza dubbio qualcosa di reale, certo non esistente in sè, ma nella creatura che viene da essa rinnovata (nova creatura).

Poichè l'uomo, nell'ordine storico della salvezza, riceve la grazia nello stato di natura *decaduta* e la riceve in virtù dei meriti di Cristo, si fanno generalmente entrare questi due elementi nel concetto di grazia. La divisione della grazia ci mostrerà se questi due elementi sono essenziali. Per il *concetto* di grazia non sono essenziali; infatti gli Angeli non hanno ricevuto la grazia nello stato di natura decaduta, nè l'hanno ricevuta in virtù della morte di Cristo. I due elementi sono essenziali per l'*ordine storico* di salvezza proprio degli uomini; poichè essi, almeno dopo la caduta di Adamo, non ricevono che la grazia meritata da Cristo. Lasciando in disparte questi due elementi, i quali appartengono piuttosto all'ordine concreto della salvezza, che non alla grazia in se stessa, la definizione diventa un po' più generale: « Gratia est donum supernaturale creaturae rationali gratis a Deo concessum et pertinens aliquo modo ad vitam aeternam ».

II. Evoluzione storica del concetto. - Tale evoluzione c'insegna come soltanto a poco a poco si giunse alla definizione di grazia che abbiamo or ora esposto.

1. La grazia nell'Antico Testamento. - Fin dai primordi, si trova nell'umanità la consapevolezza che senza l'aiuto di Dio non si può raggiungere il proprio destino e adempiere il proprio dovere religioso. D'altra parte noi vediamo subito, nell'Antico Testamento, che a quest'aspirazione dell'uomo verso un aiuto superiore, corrisponde da parte di Dio l'offerta di questo aiuto. Ciò si manifesta nell'idea d'*alleanza*

che Dio conclude con i patriarchi, con Noè, Gen. 9, 9; con Abramo, Gen. 15, 18; 22, 16-18; con Isacco, Gen. 26, 24; con Giacobbe, Gen. 28, 13-15; come più tardi con l'intero popolo d'Israele, Es. 19, 5. Tutti questi patti d'alleanza si fondano sulla benevolenza divina e la confidenza dell'uomo verso Dio.

È difficile provare che nell'A. T. si sia visto in ciò che noi chiamiamo « gratia » qualcosa di più che « un favore esteriore di Dio ». Il Precursore di Gesù afferma di battezzare soltanto nell'acqua e che sarà Gesù a battezzare nello Spirito Santo (Lc. 3, 16). Il quarto Evangelista scrive: « La legge è stata data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo » (Giov. 1. 17). La Legge, in quanto « prima gratia, non sufficiebat... ideo necesse erat quod alia gratia peccata auferens, et reconcilians Deo veniret », dice S. Tommaso. Per questo *S. Paolo* nega il valore giustificante della Legge e le sostituisce l'ordine della salvezza della « fede ». Abramo, che vive *prima della Legge,* è quindi per lui il modello dell'uomo giustificato dalla fede (Rom. 4). Perciò chiunque nell'A. T., sull'esempio di Abramo, credeva al Messia e alla sua salvezza, riceveva in tal modo, anticipatamente, la giustizia che Dio ci accorda a causa di Cristo. Questo è pure il pensiero di S. Agostino.

Bisogna tuttavia riconoscere che il Giudaismo stesso non solo ignora questa spiegazione paolina, ma la respinge positivamente, come del resto respinge tutta la dottrina cristiana della grazia. Il Giudaismo è completamente « pelagiano ». Per approfondire questo argomento si legga l'opera pubblicata dal Dott. Bernfeld, con la collaborazione di cinque dotti ebrei: Die Lehren des Judentums (1920). Vi si legge, per esempio, che l'essenza della religione ebraica consiste nella *moralità.* « E questo bene, questa moralità, l'uomo può crearli, realizzarli. Così facendo, egli costruisce la sua vita, è un creatore del bene, un'immagine del Dio *unico...* Nell'atto morale, l'uomo prende coscienza del potere che è in lui; in questo atto egli può e deve decidersi; in esso sperimenta la sua libertà... Egli può riconciliarsi, purificarsi. È il suo atto, il suo atto morale che crea la riconciliazione. Non è un miracolo, nè un sacramento che gliela porta, ma la libertà » (I, pp. 12-13). « *La santificazione dell'uomo è opera propria:* egli stesso deve conquistare la pace con se stesso, l'armonia della sua vita interiore che garantisce la pace con Dio, la riconciliazione. Guidato da questa concezione, l'ebreo festeggia il suo giorno di riconciliazione nell'incrollabile certezza che il Dio misericordioso s'inchina verso ogni peccatore che si penta, e nella certezza che l'uomo porta in sè la sorgente del suo rinnovamento morale » (p. 73). « Tutti i figli della terra sono al tempo stesso figli di Dio, atti e chiamati alla realizzazione del bene » (p. 96).

« La dottrina della destinazione soprannaturale dell'uomo — dice lo Scheeben — non si deve cercare nell'Antico Testamento, ma nel Nuovo. Certamente tale destinazione esisteva fin da principio, ma nell'Antico Testamento l'uomo è considerato come un "servo" e non come "figlio di Dio" (Gal. 4, 1). Tuttavia i rapporti particolari tra il popolo eletto e Dio, che l'Apostolo designa come una "adoptio filiorum" (Rom. 9, 4) erano precisamente una *figura* della filiazione divina spirituale che il Cristo doveva procurarci » (*Scheeben,* Dogmatique, ed. fr. vol. III, p. 462). *Belamy,* Dict. de théol. cath. t. I, col. 431, così spiega il fatto che S. Paolo attribuisca agli « Israeliti » l'« ado-

zione dei figli » (υἱοθεσία): « L'Apostolo non parla dell'adozione *individuale* degli Ebrei mediante la grazia santificante, ma della loro adozione sociale, *collettiva,* come popolo di Dio. È nello stesso senso che il *popolo* ebreo vien chiamato "figlio di Dio" (Os. 1, 1) e anche "figlio primogenito di Dio" (Es. 4, 22-23) ». E soggiunge, seguendo lo Scheeben: « L'Antico Testamento non parla dell'adozione soprannaturale, di cui la grazia santificante è il principio nell'anima giusta ». Nè basta, secondo lo *Schanz,* una differenza di grado per spiegare « la distinzione capitale tra la Legge e la grazia, stabilita da S. Paolo, e le affermazioni esplicite del Signore circa lo Spirito, ch'Egli deve mandare. La qualità di figlio di Dio è considerata dalla Scrittura e dai *Padri* come un dono specificamente cristiano dell'amor di Dio » (*Schanz,* Sacramentenlehre, pp. 64-65). Dipende da ciò il carattere incompleto della dottrina sulla beatitudine nell'Antico Testamento. Il pensiero: « gratia semen gloriæ » non vi appare ancora.

Dal punto di vista dell'esegesi, il *Dürr* scrive: « Bisogna riconoscere che la religione dell'Antico Testamento, nonostante le sue peculiarità che la distinguono da tutte le religioni orientali antiche, è, come tali religioni, e fino al termine dell'ultimo secolo prima di Gesù Cristo, *essenzialmente* orientata verso i beni di quaggiù » (Die Wertung des Lebens im A. T., 1926-1927, p. 2). S. Tommaso nel suo commento a S. Giovanni, nota a riguardo del testo 2, 3, « vinum non habent »: « Sciendum est quod *ante incarnationem Christi, triplex vinum deficiebat, scilicet iustitiae, sapientiae et caritatis seu gratiae* ». S. Agostino in una lunga lettera (Ep. 140) tratta la questione: « Quæ sit gratia *Novi Testamenti* ».

* *G. Philips* (La grâce des Justes de l'A. T., in Eph. theol. Lov. 1947-1948, studio storico-dogmatico) si chiede: « Si può parlare di una grazia santificante per l'epoca anteriore a Cristo? » E risponde: « Se per grazia santificante intendiamo un dono interiore soprannaturale che giustifica le anime, rispondiamo affermativamente. Ma questa santità infusa e permanente non raggiunge il grado di perfezione della grazia cristiana. Non solo perchè meno intensa e meno diffusa, ma anche perchè di qualità relativamente inferiore. Essa non è la pienezza ma la preparazione. Avrà bisogno di un arricchimento essenziale o, per usare una espressione scolastica, di una attuazione più radicale. Essendo grazia della promessa, dovrà sfociare all'epoca neo-testamentaria, nella grazia di filiazione. Sarà allora "consummata" dalla infusione dello Spirito, e metterà gli uomini in rapporto immediato con le Persone divine, venienti ad abitare nell'anima » (Ibid. 1948, pp. 43-44). *

2. **La grazia nel Nuovo Testamento.** - Gesù, « la luce del mondo », è il primo a gettare luce piena sulla grazia. Egli solo dà la possibilità di diventare veramente figli di Dio (Giov. 1, 12). Per mezzo di Lui la grazia e la verità sono divenute un nuovo ordine di salvezza (Giovanni, 1, 17).

Il razionalismo afferma che è stato S. Paolo il primo a fare del Cristianesimo una religione di grazia, inventando l'unione mistica col Cristo come centro vitale del fedele. La genuina religione di Gesù sarebbe stata ancora interamente una religione dell'Antico Testamento, una religione profetica, ossia *apocalittica:* il regno di Dio doveva essere stabilito sulla terra da un atto

di potenza divina nell'ordine politico e terrestre. Così, nei Sinottici, la dottrina di Gesù non conoscerebbe affatto una mistica della grazia, mentre tale mistica appare così chiara e ricca in Giovanni e Paolo.

È vero che presso questi ultimi le testimonianze sono più abbondanti, ma si trovano anche nei Sinottici. È quello che dimostreremo.

Gesù, pieno di Spirito Santo (Lc. 4, 1), deve battezzare l'umanità nello stesso Spirito Santo (Mt. 3, 11; Lc. 3, 16). Per mezzo di Lui si aprirà « l'anno di grazia del Signore » (Lc. 4, 19). Al centro della sua *predicazione sinottica* si trova la dottrina del *Regno dei cieli* che egli spiega con varie parabole. Questo regno dei cieli è il dono nuovo e misterioso di Dio offerto mediante Gesù Cristo agli uomini. Dio non realizza questo regno dall'alto, dall'esterno, in forma apocalittica, con una rivelazione improvvisa e folgorante, ma in forma del tutto graduale e progressiva, man mano che i cuori vi aderiscono e si preparano alla sua parusia interiore nel modo indicato dal Discorso della montagna.

Nei Sinottici la mistica della grazia non si riallaccia in un primo tempo alla persona di Gesù o a Dio, ma alla nozione di regno dei cieli; tuttavia quando noi diciamo: « Venga il tuo regno » intendiamo con questo il complesso delle grazie della Redenzione e in maniera intensiva la completa « dominazione di Dio » *in noi.* « Il regno di Dio è in voi ». Questa dominazione di Dio in noi significa, in un senso veramente mistico, un'unità intima con la volontà di Dio e di conseguenza con Dio stesso. Gesù fa comprendere come questa conformità alla volontà di Dio non è possibile se non a patto che Dio abbia in precedenza concesse le forze a ciò necessarie: parabola dei talenti (Mt. 25, 14-30; Lc. 19, 12-26). Ed è appunto per questo che il regno dei cieli, benchè dipenda pure dalla prova umana e patisca violenza (Mt. 11, 12), tuttavia appare essenzialmente una grazia di Dio: « Non temete, piccolo gregge, poichè è piaciuto al Padre di *darvi* il regno » (Lc. 12, 32). Egli « lo rivela » interiormente ai piccoli e agli umili (Mt. 11, 25 ss.); concede loro lo « spirito buono » (Lc. 11, 13), come del resto lo Spirito Santo deve essere la grazia (battesimale) del tempo messianico (Mc. 1, 8).

La grazia è ancora più evidente nel *Vangelo di S. Giovanni.* Quivi i *due* grandi doni, che sono recati al « mondo » mediante il Cristo, sono la « verità » e la « grazia » (Giov. 1, 14). Per mezzo di questi doni deve aver luogo per ciascuno in particolare una « *rinascita* » o una « *rigenerazione* », se si vuole partecipare ai beni della Redenzione. Si deve « nascere da Dio » (Giov. 1, 13), « nascere dallo Spirito Santo » (Giov. 3, 5-6); si deve « essere da Dio » (Giov. 8, 47). Il *Battesimo* è il mezzo per fondare questa nuova vita interiore (Giov. 3, 5). Anche colui che è già rigenerato continua a vivere della grazia, come il ramo vive del tronco (Giov. 15, 4-5). Tutto questo processo della salvezza non può essere cominciato e condotto a termine senza il soccorso della grazia divina: « Nessuno può venire a me — dice Gesù — se il Padre mio che m'ha mandato non lo *attrae* » (Giov. 6, 44).

S. Paolo è l'Apostolo, l'araldo, il campione della grazia. Per lui la parola grazia (χάρις) che era già stata adottata dai Settanta, è una

nozione ben definita. Egli designa col nome di « *adozione dei figli* » ciò che S. Giovanni chiama la « nuova nascita ». La parola adozione (υἱοθεσία) pone l'accento sul fatto che noi non siamo figli di Dio per natura (φύσει), ma che lo siamo soltanto per una *disposizione* (θέσει) libera e graziosa di Dio. Per la sua bontà, Dio ci ha accolti come figli. Egli ci « giustifica » perdonandoci i nostri peccati e ci « rinnova » interiormente con la sua grazia. Il *principio* di questa adozione esteriore e dell'intimo rinnovamento è lo *Spirito Santo* o, in modo generale, *Dio* (Rom. 1, 4; 8, 9-10; I Cor. 6, 11; II Cor. 3, 18; Ef. 5, 26; Tit. 3, 5; II Tess. 2, 13, ecc.). L'Apostolo chiama spesso « grazia » tutto il complesso dell'azione divina redentrice. Essa è innanzi tutto una decisione della bontà di Dio che si oppone alla potenza del peccato (Rom. 5, 20-21; Ef. 1, 4; I Tim. 2, 3-4). S. Paolo accentua fortemente la volontà divina di grazia: in essa infatti si trova la ragione ultima della nostra filiazione divina. Questa volontà divina di grazia vuole pure penetrare nell'*uomo* e crearvi qualche cosa di nuovo. Ciò avviene con la comunicazione di *forze* soprannaturali concesse dall'alto.

La grazia ha infatti per S. Paolo un « carattere reale ». Per limitarci a qualche esempio, è in essa che ci viene conferita la fede (Filip. 1, 29) e la *carità* (Rom. 5, 5). Il termine e lo scopo di queste forze date da Dio è la vita deiforme. In S. Paolo la grazia è sempre ricondotta a questo scopo; ha sempre una destinazione *morale*. Egli conosce certamente anche *i carismi*, ma questi sono stati conferiti per la salvezza *altrui*: sono poteri inerenti alla funzione (I Cor. 14, 12). Lo sguardo dell'Apostolo si ferma sulla grazia di santificazione. Una specie di definizione è contenuta nelle parole spesso citate: « Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin, gratia iam non est gratia » (Rom. 11, 6). Si può dire che grazia e πνεῦμα ἅγιον sono i due termini fissi che designano la grazia; tuttavia « gratia » designa piuttosto la volontà divina di grazia universale e il nuovo ordine di salvezza, mentre πνεῦμα ἅγιον designa principalmente il dono concreto di grazia che crea la vita nuova nell'uomo, il Pneuma che vien ricevuto (I Cor. 2, 12; Gal. 3, 2, 14; II Cor. 11, 4; Rom. 8, 15), che è dato (II Cor. 1, 22; 5, 5; Rom. 5, 5; I Tess. 4, 8; Gal. 3, 5), che abita in noi (I Cor. 6, 19).

3. **I Padri latini.** - Avviene della grazia come di quasi tutti i dogmi: essi sono rivelati in modo semplice e accolti così dallo spirito religioso e dapprima insegnati con la medesima semplicità; ma non tardano a imbattersi in malintesi e alterazioni ed esigono pertanto di essere dilucidati.

Non è questione di sapere se i *Padri pre-agostiniani* hanno avuto una nozione esatta della grazia; già ce lo garantisce, da sola, l'antica dottrina del Battesimo. Nel Battesimo, secondo l'insegnamento della Scrittura e dei Padri, non solo vengono rimessi i peccati — il che si potrebbe anche considerare come un favore puramente *esteriore* — ma inoltre, come ce lo insegna S. Paolo, viene « diffuso » *interiormente* lo Spirito Santo (Tit. 3, 6; Rom. 5, 5). Questo appare chiaramente dalla dottrina dei Sacramenti. Lo Spirito Santo non viene qui inteso in senso carismatico, ma in modo morale, come principio d'una vita nuova. La distinzione fra *natura* e *grazia*, la formula più importante del trattato della grazia, si trova già in Tertulliano: « Haec erit *vis divinae gra-*

tiae, potentior utique *natura*, habens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii voluntatem » (De anima, 21). « Ogni anima finchè non sia passata a vivere in Cristo, è considerata come esistente in Adamo, e quindi è impura » (Ibid. 40). « Ma allorchè è giunta alla fede, rinnovata dalla seconda nascita dell'acqua e della potenza superiore, rimosso il velo della corruzione interiore, essa vede la propria luce nella sua perfezione » (Ibid. 41). La virtù è difficile « ed è soltanto la grazia dell'ispirazione divina (sola gratia divinæ inspirationis) che fa in modo che l'uomo la comprenda e la pratichi. Poichè il bene in senso assoluto si trova, assolutamente parlando, solo in Dio e nessuno ne partecipa se non colui che lo possiede, ed Egli lo comunica a chi vuole » (De patientia, 1). Questo è agostinismo prima di Agostino. Si può dire altrettanto di S. Ambrogio. Ci limitiamo a citare un paio di frasi: « nemo salvus esse potest quicumque natus est sub peccato, quem ipsa noxiae conditionis hereditas astrinxit ad culpam » (In Ps. 38, 29). « *A Deo* enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim Deus honorificetur a sancto, gratia Dei est » (In Lc. 1, 10).

Pelagio sostiene che la *natura* da sola è l'unica fonte della forza morale: Dio ha insegnato ai pagani, agli Ebrei, ai Cristiani attraverso le epoche della natura, della Legge e del Vangelo, con una chiarezza sempre crescente, la via della moralità, così che gli uomini possono percorrerla con le loro proprie forze in una perfezione sempre maggiore. Adamo aveva danneggiato l'umanità con il suo cattivo esempio; ma nessuno è costretto ad imitarlo. Al contrario, Pelagio chiama la dottrina e l'esempio del Cristo « Christi gratia »; per lui l'importanza del Cristo consiste soprattutto in questo. Maggiori spiegazioni al § 116.

S. Agostino è l'avvocato della grazia di fronte a questo naturalismo. Egli chiama Pelagio e i suoi seguaci « inimici gratiae Christi ». La distinzione tra natura e grazia era sempre stata fatta, in realtà, nella Chiesa, ma la polemica portò a stabilirla in modo formale. Natura e grazia saranno d'ora in avanti le due *parole* d'ordine delle due correnti in lotta. Le idee di Agostino si possono riassumere così: « Dio ha creato l'uomo giusto, come è scritto (Eccl. 7, 30), e dotato quindi di buona volontà, poichè senza buona volontà egli non avrebbe potuto essere veramente giusto » (Civ. 14, 11, 1). Adamo cadde e divenne con tutta l'umanità una « massa dannata » o una « massa peccati » (De div. quaest. 1, 2, 16). Dio nei suoi disegni ha previsto e compreso tutto, la caduta come la Redenzione (Civ. 14, 11, 1). Ognuno si salva per mezzo della fede; ma « fides in te donum Dei est... Quae est fides plena et perfecta? Quae credit ex Deo esse omnia nostra bona et ipsam fidem » (Serm. 168, 1 e 3). « Ipsum velle credere Deus operatur in homine » (De spir. et litt. 34, 60). S. Agostino crea il termine di grazia preveniente, di cui si servì particolarmente nella polemica contro i semi-pelagiani: « (Deus) praevenit ut sanemur, quia et subsequetur ut etiam sancti vegetemur; praevenit ut vocemur, subsequetur ut glorificemur; praevenit ut pie vivamus, subsequetur ut cum ipso semper vivamus, quia sine illo nihil possumus facere » (De nat. et grat. 31, 35). Nell'ultima frase è contenuta tutta la dottrina di S. Agostino sulla grazia. Ne parleremo più a lungo nelle tesi seguenti sulla necessità della grazia. Gli esempi che gli si obiettano delle virtù civili dei pagani non provano ciò che Pelagio vuol far loro provare. « Ad salutem aeternam *nihil prosunt* impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita *cuiuslibet pessimi*

hominis invenitur » (De spir. et litt. 28, 48, Migne 44, 230). « Virtutes quae (mens) sibi habere videtur... nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius dicenda quam virtutes » (Civ. 20, 25). S. Paolo non ha forse detto: « omne quod non est ex fide peccatum est »? (Rom. 14, 23). Ma S. Agostino comprendeva male questo testo, poichè S. Paolo qui intende πίστις nel senso di coscienza e non nel senso di fede.

Qualcuno si è posta la domanda: *Quale* grazia intende S. Agostino? Quella che Pelagio negava, *la* grazia in blocco (2). La grazia che più tardi si chiamò *attuale* (gratia elevans. - S. Agostino dice « adiutorium » e « Dei auxilium ») fu, almeno da principio, il punto di partenza della controversia. Vedremo più avanti che S. Agostino conosce pure la grazia *abituale*. La grazia che egli intende, deve preparare la vita nuova del cristiano (fides), accompagnarla, compierla o portarla a termine. È appunto la grazia di compimento o di perseveranza l'ultimo punto che S. Agostino difese nella sua polemica sulla grazia contro il semi-pelagianesimo.

Che cosa è, in sè, la grazia difesa da S. Agostino? Harnack risponde dicendo che la dottrina di lui è cattolica e non protestante; la grazia, per S. Agostino, ha un « carattere reale »: non è una pura modificazione esteriore dei rapporti con Dio. Essa agisce all'interno e fisicamente, come una vera realtà spirituale, come una sorgente nuova e soprannaturale di forza, e non come qualcosa di puramente esteriore e morale, come sarebbe una predicazione o una promessa della remissione dei peccati.

4. **I Padri greci** non possedevano la *formula* occidentale, creata dalla polemica, ma ne avevano l'equivalente reale. Secondo S. Ignazio tutti i cristiani sono θεοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι (Ef. 9, 2). *Clemente Alessandrino* insiste molto sull'esempio del Cristo e la sua dottrina (γνῶσις), ma afferma che non si diventa santi se non mediante la fede e le opere in virtù dello Spirito Santo che è stato ricevuto (τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, Strom. 7, 15). « Colui che ha creato l'uomo dalla polvere e l'ha rigenerato nell'acqua, l'ha arricchito con l'ispirazione dello Spirito Santo », in modo che tutti dobbiamo imprimere in noi l'immagine del Cristo (Ped. 1, 2; cfr. Quis dives, 1). *Origene:* Dio e l'uomo devono concorrere alla salvezza, « ut neque quae in *nostro arbitrio* sunt, pute-

(2) « Se sembra, dice Rondet, che S. Agostino insista meno che altri sulla dottrina della divinizzazione, ciò dipende dal fatto che egli fu portato, sia dalla polemica pelagiana sia dalla sua esperienza, a sviluppare indefinitamente un altro tema, quello della grazia *liberatrice*. La grazia, infatti, è in noi come un principio di vita superiore, una partecipazione della natura divina, ma essa ci guarisce anche dalla nostra miseria originale. Nell'uomo ferito dal peccato, la grazia di Cristo si manifesta come un principio di liberazione, un affrancamento dalla servitù delle passioni nascenti o inveterate. S. Agostino, più di ogni altro, era predestinato a comprendere S. Paolo. Già attratto dalla luce di Cristo, ma trattenuto dalle vecchie amiche (antiquae amicae meae) che lo tiravano per la sua veste di carne, penò non poco a darsi pienamente a Cristo. Così era meglio preparato per comprendere S. Paolo di un Origene o di un Crisostomo, o dei Cappadoci, "questi bravi giovani, dice Rousselot, che non avevan mai conosciuto altre strade che quella della scuola e della chiesa". Con una certa predilezione Agostino si dedicherà a descrivere la maniera con cui la grazia ci attrae, con cui ci diletta e agisce sulle diverse facoltà dell'anima, facendo alla nostra volontà una dolce violenza per menarla a volere ciò che dapprima rifiutava di compiere » (Gratia Christi, 1948, pp. 103-104).

mus sine *adiutorio Dei* effici posse » (De princ. 3, 1, 22). « (Nostra) industria divino vel iuvetur vel muniatur auxilio... Deus est *prima* et *praecipua causa* operis » (3, 1, 18). Possiamo così riassumere il punto di vista dei *Cappadoci:* essi combattono a favore dello Spirito Santo e ne provano la divinità dal fatto che Egli ci santifica, cosa che non potrebbe fare se non fosse santo Egli stesso. Studieremo più tardi gli altri Greci. C'è indubbiamente qualche differenza tra loro e i Latini: essi insistono meno di Tertulliano, di Ambrogio e di Agostino sul peccato originale e dànno volentieri grande importanza alla libertà; ciò perchè Pelagio li interessava e li turbava poco. Ma nessuno di essi attribuisce la salvezza alla sola natura; tutti dichiarano che il principio spirituale e interiore di vita è assolutamente necessario per la salvezza, benchè il problema della grazia e della libertà non s'imponesse loro. Un greco « autentico » nella dottrina della grazia è *S. Giovanni Damasceno:* « Bisogna sapere che la virtù è stata posta nella natura *da Dio;* che Egli stesso è il principio e il fondamento di ogni bene, e che ci è impossibile volere o fare qualcosa di bene senza la sua cooperazione e il suo aiuto. Ma dipende da *noi* perseverare nella virtù e seguire Dio che ci chiama ad essa oppure tradire la virtù (De fide orth. 2, 30). - Attualmente nel catechismo *greco* non c'è un capitolo speciale sulla grazia.

I teologi dell'epoca *carolingia* dovettero occuparsi della grazia in occasione della controversia sulla predestinazione. Il Cristo è morto realmente per tutti gli uomini oppure per i soli eletti? Problema, questo, suscitato in Occidente da S. Agostino. La controversia fu provocata da Gottescalco a cui, in qualche modo, si unirono Prudenzio, Ratramno, Servato Lupo, Remigio; si schierarono contro invece Incmaro, Rabano, ecc. Quel problema fu ripreso più tardi e noi ne parleremo nella dottrina della predestinazione, § 121.

Concludendo: i Padri latini sotto il nome di grazia intendono soprattutto l'« auxilium » e l'« adiutorium Dei », la grazia attuale; mentre i Padri greci vi scorgono piuttosto lo Spirito Santo in quanto « Donum Dei » agli uomini, in quanto qualità permanente o divinizzazione stabile (θείωσις).

5. **La Scolastica** dopo S. Anselmo, si occupa soprattutto della grazia *abituale,* di quel principio che opera in noi lo stato permanente di grazia, e si chiede che cosa propriamente sia in sè questo dono di Dio. Sarà lo Spirito Santo stesso (Pietro Lombardo) o un *Pneuma creato?* Sarà la *carità* oppure un'altra *forma creata,* un *habitus* (Alessandro di Hales) per il quale la nostra anima è formalmente santa davanti a Dio? Le opinioni al riguardo sono spesso divergenti. Naturalmente si tien conto della distinzione agostiniana tra « gratia operans et cooperans » (Ugo).

La Scolastica primitiva, seguendo la Scrittura, chiama « caritas » la grazia abituale. La « gratia praeveniens » viene intesa come un timore salutare (timor gehennae: Riccardo). Questa grazia in seguito è considerata come una grazia di conversione (gratia conversionis) che è seguita dalla « gratia iustificationis » o « caritas ».

Abelardo sembra interpretare la grazia in senso pelagiano come libera volontà. Per il resto, la Scolastica primitiva è generalmente d'accordo con S. Agostino: « Velle est hominis, bene velle est gratiae »; la « bona voluntas » o la « rectitudo voluntatis » è la grazia santificante.

S. Tommaso accentua in modo particolare la *grazia abituale.* Per lui, come per S. Agostino, la grazia è essenzialmente una partecipazione alla na-

tura divina e perciò Dio solo può esserne autore: « La grazia sorpassa ogni potere della natura creata, poichè essa non è altro che una partecipazione alla natura divina, la quale trascende ogni creatura » (S. th. I-II, 112, 1). Ma è necessario che l'uomo vi si prepari nel pieno senso della parola. E questa « preparatio ad gratiam » si attua con l'« auxilium gratiae » che Dio concede senza merito da parte nostra e che il Concilio di Trento chiama « *gratia actualis* ». « Dicendum quod hominis est praeparare animum (scilicet ad grat. habit.) quia hoc facit per liberum arbitrium; *sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis* » (109, 6 ad 4).

Solo nella teologia post-tridentina si separò la grazia detta oggi « attuale » dalla grazia abituale. Al Concilio stesso si considera ancora la grazia di giustificazione. Per esprimere la grazia attuale si trova in S. Tommaso e nella Scolastica tutta una serie di espressioni, come « gratia gratuita, auxilium gratuitum, gr. gratis data; donum gratis datum, motio gratuita, motio, influxus, influentia specialis (in opposizione all'influenza o al concursus generalis), gratia superaddita naturalibus ». Al Concilio di Trento questi termini ritornano insieme ad altri, come « motio Dei, bonus motus interior, vocatio, vocatio divina, auxilium speciale, adiutorium speciale, favor specialis ».

§ 113. - Divisione o vari aspetti della grazia.

La grazia in quanto è fondata sulla volontà salvifica efficace di Dio è *unica*. Tuttavia possiamo distinguerla secondo i suoi diversi effetti, come fa S. Tommaso (De verit. q. 27, a. 5).

Sommario. - I Protestanti criticano la nostra « divisione » della grazia. Secondo loro non vi sarebbe che una sola grazia (ἡ χάρις). Questo è molto inesatto. Certamente, in Dio non v'è che una sola volontà di grazia, ma negli uomini tal volontà ha effetti *disparatissimi*. È il pensiero di S. Paolo, I Cor. 12, 1 ss.

S. Agostino parla bensì *della* grazia, ma anche dei diversi « beneficia » o « dona gratiae »; così egli parla di electio, praedestinatio, fides, caritas, vita æterna, adiutorium quo non, e adiutorium quo, della perseverantia, come di doni speciali della grazia. Egli conosce inoltre la « gratia operans et cooperans, præveniens et subsequens » (per es. Serm. 56, 7). Secondo lui, si potrebbero ugualmente chiamare grazia, sebbene in modo improprio, i doni della creazione; poichè « *communis* est omnibus natura, non gratia; natura non putetur gratia », al massimo, si potrebbe così chiamarla « quia et ipsa gratis concessa est » (Serm. 26, 4).

S. Tommaso innanzitutto fa distinzione tra la grazia santificante e i carismi; poi divide la grazia in due classi: in grazia operante e cooperante (gr. operans et gr. cooperans) e tale distinzione si applica tanto alla grazia *abituale* che a quella *attuale*. Nella grazia attuale è facile comprendere l'*impulso* divino come forza operante e inoltre la cooperazione umana alla grazia. S. Tommaso divide ancora in questo modo la grazia santificante e la chiama operante in quanto dà l'*essere* soprannaturale, e cooperante in quanto è considerata come principio dell'attività meritoria. Inoltre divide ancora ciascuna di queste due specie di grazia, in grazia *antecedente* e *conseguente* (S. th. I-II, 111). La divisione scolastica della grazia si può vedere in S. Bonaventura, ed. Qua-

racchi II, 632, scholion. I teologi *post-tridentini* si allontanarono alquanto da quella divisione. Diamo ora la divisione posteriore che sarà la base di tutto il trattato.

1. La grazia increata e la grazia creata (gratia increata et gratia creata).

La grazia increata è Dio stesso o, più precisamente, la *volontà divina d'amore* che è la ragione di tutte le grazie. « Voluntas Dei quæ in nomine *gratiae* intelligitur, est causa omnis boni creati » (S. th. III, 86, 2c.; *cfr. S. th.* I-II, 110, 1; Ef. 1, 4). Anche l'*effetto* di questa volontà eterna di grazia porta talvolta il nome di grazia increata, quando implica una unione particolare dell'essenza stessa di Dio con la natura umana mediante la grazia. È il caso, in modo intensivo, dell'*unione ipostatica,* e in modo meno intenso dell'*abitazione* personale *di Dio* nell'anima del giusto, come si vedrà più avanti (§ 130). La grazia creata è il *termine temporale* dell'eterna volontà d'amore di Dio, il suo prodotto finito, un dono creato, in quanto distinto essenzialmente da Dio stesso. Cfr. S. Agostino, De præd. sanct. 15, 31.

2. La grazia naturale e la grazia soprannaturale (gratia naturalis et gratia supernaturalis).

Gli effetti della volontà divina d'amore possono giungere a noi per mezzo della creazione, della *natura* (gratia naturalis), o per mezzo della Redenzione, della *soprannatura* (gratia supernaturalis). Non solo la natura può essere considerata dono di Dio, ma anche i *beni particolari,* come la ragione, la vita, la salute, le ricchezze temporali. La grazia *medicinale,* che illustreremo più avanti, dispiega i suoi effetti nell'ambito della natura.

La grazia *soprannaturale* è designata di preferenza e quasi esclusivamente sotto il nome di « grazia ». Essa viene così chiamata appunto in opposizione alla natura ed è nella sua distinzione essenziale dalla natura che noi riconosciamo innanzitutto il suo essere specifico. Certamente le due grazie sgorgano da *una sola* sorgente, ma i doni naturali servono innanzitutto alla vita naturale, alla sua esistenza mutevole ed effimera; invece la grazia soprannaturale, che per parte sua suppone la natura, crea, costruisce e compie la vita eterna. « Bonum gratiæ unius (hominis) maius est quam bonum naturae totius universi » (S. th. I-II, 113, 9 ad 2; cfr. Mc. 9, 42-46). I doni naturali sono fino ad un certo punto *dovuti;* i doni soprannaturali sono gratuiti. Cfr. il trattato della creazione, § 74 ss. - Il trattato della grazia non si occupa che di quella soprannaturale.

3. La grazia esteriore e la grazia interiore (gratia externa et gratia interna).

La grazia soprannaturale, che ha con la nostra vita eterna un rapporto in certo modo di mezzo al fine, si chiama *grazia esteriore* quando non aderisce all'anima come una forma interiore, ma agisce dall'esterno come *insegnamento* o come *esempio.* Rientrano in questa categoria la vita e la morte di Cristo, il Vangelo, i suoi miracoli, la Provvidenza, come pure le esperienze personali, l'azione efficace della Chiesa, la vita esemplare dei Santi. L'influenza di questa grazia è una influenza *morale.*

La *grazia interiore* ci tocca nell'anima e nelle sue potenze profonde;

trae queste potenze al di sopra di se stesse in un ordine di esistenza più elevato. La sua è una influenza *fisica*. Nonostante la differenza dei loro effetti, le due grazie sono unite intimamente poichè la grazia esteriore in ultima analisi mira a effetti interiori; salvo che non li produce di per se stessa ma si limita a prepararli e a renderne l'anima capace. Cfr. Rom. 10, 14: prima la predicazione e poi la fede; S. Agostino, De vocat. gent. 1, 8, Migne 55, 165 ss.

4. La grazia di santificazione e i carismi (gratia gratum faciens et gratia gratis data).

La grazia interiore può essere concessa come grazia *personale* di santificazione (gratia gratum faciens) e come grazia di *ministero* per la salvezza altrui (gr. gratis data). Quest'ultima prende nome dalle parole del Signore; « gratis accepistis, gratis date » (Mt. 10, 8). S. Paolo chiama carismi le grazie di ministero (I Cor. 12, 4, 30, 31), ma dà pure tale nome a tutte le altre grazie, per es.: Rom. 5, 15 ss.; 6, 23; 11, 29; 1, 11. Il termine ha acquistato diritto di cittadinanza in teologia, benchè nella Scrittura abbia un senso leggermente differente da quello che gli diamo attualmente. La grazia di ministero propriamente detta, ordinariamente è inerente al potere sacerdotale e si manifesta nella potestà di ordine del sacerdote. Ma c'è ancora oggi un'azione *libera* dello Spirito Santo « che spira dove vuole » (Giov. 3, 8). Per lo meno i carismi dei *miracoli* sono del tutto indipendenti dall'Ordine.

Ogni grazia è, per definizione, gratuita; ma tale gratuità appare più spiccatamente nei carismi. Essi vengono concessi in una maniera del tutto indipendente dal valore personale e morale, persino a indegni, come a Giuda, a Caifa (Giov. 11, 49-52), ai discepoli infedeli (Mt. 7, 22-23). S. Paolo (I Cor. 12, 1-11) enumera *nove* specie di carismi, i quali da S. Tommaso vengono raggruppati in tre classi, secondo i servizi che rendono a colui che ne beneficia nell'esercizio del *ministero di insegnamento:* plena cognitio, solida probatio et conveniens locutio veritatum fidei. Nella prima classe egli colloca il dono di conoscenza mediante la fede, la sapienza e la scienza; nella seconda il dono di persuasione mediante le guarigioni, i segni, le profezie e il discernimento degli spiriti; nella terza il dono delle lingue e dell'interpretazione (S. th. I-II, 111, 4).

Normalmente la grazia di ministero, per es. quella del sacerdote, deve unirsi in armonia con la grazia personale di santificazione. Non è necessario dire che la grazia di santificazione è la più preziosa, poichè è solo per mezzo di essa che noi arriviamo alla beatitudine (Lc. 10, 20). S. Tommaso: « Gratia gratum faciens est multum excellentior quam gratia gratis data » (S. th. I-II, 111, 5). S. Paolo: « Ma se non ho la carità, non sono niente » (I Cor. 13, 2). Per questo la grazia di santificazione è concessa a *tutti* gli uomini, invece l'altra solo ad *alcuni*. Si trova già un'esposizione particolareggiata dei carismi nelle Const. apostol. 8, 1-5.

5. La grazia attuale e la grazia abituale (gratia actualis et gratia habitualis).

Sono suddivisioni della grazia di santificazione e prendono il nome dalla loro *durata* ed *efficacia*. Quando la grazia è solo concessa in modo passeg-

gero per il compimento di uno o più *atti*, si chiama grazia attuale o anche grazia operante o ancora grazia di assistenza; i Padri la chiamano « auxilium », « adiutorium Dei »; gli Scolastici la chiamano anche « motio divina » (I Cor. 15, 10). Quando la grazia permane nell'uomo e crea in lui uno stato di grazia (habitus) si chiama *abituale*. Appartengono alla grazia abituale la grazia santificante come pure tutti gli abiti delle virtù e i doni dello Spirito Santo che sono legati alla grazia santificante (Trid. s. 6, c. 7). La grazia attuale ha con la grazia abituale una duplice relazione: mira a preparare l'uomo a riceverla e, una volta che la possiede, a conservarla, ad accrescerla e a renderla feconda. Si trova in S. Tommaso una concezione alquanto differente (S. th. I-II, 110, 2). Nella Scolastica la grazia attuale si chiama: « divina motio gratuita, gratia gratuita, auxilium gratuitum Dei, influxus, influentia specialis, gratia superaddita naturalibus », ecc.

S. Tommaso sotto il nome di « gratia » intende, senz'altra spiegazione, la *grazia santificante*. Tuttavia conosce e all'occorrenza distingue la grazia attuale dalla grazia santificante. Così, S. th. I-II, 111, 2: « Gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium quod nos *movet* ad bene volendum et agendum; alio modo *habituale donum* nobis divinitus inditum ». Poi I-II, 110, 2: « Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur: uno modo in quantum anima hominis *movetur* a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas sed *motus* quidam animae; actus enim moventis in moto est motus... Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate secundum quod aliquod *habituale donum* a Deo animae infunditur ». Cfr. pure per la terminologia di S. Tommaso, De verit. q. 24, a. 14.

Parliamo ora di importanti distinzioni nella grazia attuale.

6. La grazia medicinale e la grazia elevante (gratia medicinalis et gratia elevans).

Per i suoi *effetti* la grazia attuale è o una grazia puramente *medicinale* o anche una grazia *elevante*. La grazia *medicinale* non rende ancora atti alla vita soprannaturale, ma prepara ad essa, rimovendo gli ostacoli naturali, l'ignoranza e la concupiscenza e guarendo le ferite del peccato originale. Essa non è soprannaturale che sotto un certo aspetto (quoad modum). La grazia *elevante* invece fa passare le potenze dell'anima a un altro modo di essere e le rende capaci di compiere atti puramente soprannaturali. Essa è soprannaturale per essenza (quoad substantiam) e quindi d'importanza capitale per la nuova vita, poichè gli atti di cotesta vita diventano possibili solo mediante questa grazia. Le due grazie, nell'ordine concreto della salvezza, sono ordinariamente unite, ma possono anche esser separate. Adamo nel paradiso terrestre non possedeva che la grazia elevante, essendo ancora esente dal peccato.

Nel fedele la grazia elevante ha prima di tutto effetti medicinali. Il pagano non può ricevere che grazie medicinali per il compimento di opere naturalmente buone. Secondo la comune sentenza, la grazia attuale è sempre nel tempo stesso medicinale ed elevante. Tuttavia la grazia medicinale si distingue sempre dalla grazia elevante sia in rapporto allo scopo e alla necessità (è necessaria moralmente e non fisicamente), sia in rapporto alla forza e alla linea d'essere (si trova « in linea naturae »).

7. La grazia preveniente e la grazia concomitante (gratia praeveniens et gratia concomitans).

La ragione della divisione deriva dai rapporti della grazia con la *libera volontà*. La grazia elevante condiziona l'azione buona in tutti i suoi momenti: nel suo principio (gr. praeveniens), in quanto previene la libera decisione ed eccita la volontà (gr. excitans); nel suo svolgimento (gr. concomitans) in quanto accompagna efficacemente l'azione e sostiene l'uomo che agisce liberamente (gr. adiuvans); nel suo compimento (gr. subsequens), in quanto dà all'uomo la forza di perseverare nell'opera buona (gr. perseverantiae). Non si distingue essenzialmente da questa la divisione seguente:

8. La grazia operante e la grazia cooperante (gratia operans et gratia cooperans).

La grazia *operante* è quella che opera in noi senza che noi operiamo con essa (in nobis sine nobis). La grazia *cooperante* invece opera in noi col concorso della libera volontà (in nobis cum nobis). La grazia operante non fa che preparare la buona azione, eccitando, elevando e disponendo verso il bene le facoltà dell'anima, specialmente la libera volontà. Essa suscita in noi i pensieri pii e i buoni atteggiamenti della volontà che precedono sempre la decisione libera.

La divisione del n. 8 si confonde pertanto oggettivamente con quella del n. 7, sebbene sia spiegata alquanto diversamente secondo i diversi autori. *S. Tommaso* dice a questo riguardo: « Come per gli *effetti* diversi si divide la grazia in operante e cooperante (in operantem et cooperantem), così la si divide ancora in preveniente e susseguente (ita etiam in praevenientem et subsequentem). Si possono pertanto enumerare cinque effetti della grazia: 1) il risanamento dell'anima; 2) la volontà di bene operare; 3) l'efficace compimento del bene voluto; 4) la perseveranza nel bene; 5) il raggiungimento della gloria. In rapporto all'effetto che segue, la grazia, che ne è la causa, si chiama grazia preveniente. E poichè un medesimo effetto è precedente in rapporto a quello che lo segue e susseguente in rapporto a quello che lo precede, così una sola e medesima grazia, in rapporto a un solo e medesimo effetto, può essere rispettivamente preveniente e susseguente; come dice S. Agostino (De nat. et grat. 31): Essa previene affinchè noi siamo guariti; segue affinchè una volta guariti possiamo esplicare l'attività vitale. Previene affinchè siamo chiamati, segue affinchè siamo glorificati » (S. th. I-II, 111, 3). Il nome di grazia preveniente e susseguente assume una particolare sfumatura a seconda che quanto essa precede o segue è inteso come grazia o opera buona. La grazia operante nella Scrittura e nella dottrina dei Padri viene chiamata « vocatio, illuminatio, illustratio (grazia dell'intelligenza); inspiratio, excitatio, tactus cordis (grazia della volontà) ». Qualsiasi influenza divina *comincia* con l'illuminazione dell'intelligenza (*S. Agostino,* De praed. sanct. 2; *Suarez,* De grat. proleg. III, 4, n. 12).

Molto celebre, in rapporto alle controversie delle scuole post-tridentine, è la distinzione seguente:

9. La grazia sufficiente e la grazia efficace (gr. sufficiens et gr. efficax).

Il *nome* è divenuto celebre in seguito alla famosa discussione sulla grazia alla Congregazione de auxiliis (verso il 1600); tuttavia Enrico di Gorkum († 1431) lo suppone già noto. I *Tomisti* fanno derivare l'efficacia della grazia da una *nuova* grazia più forte che si aggiunge alla grazia sufficiente. Spiegheremo questo più avanti. I *Molinisti* invece negano questa grazia efficace in sè e dicono che la grazia sufficiente diventa efficace unicamente e semplicemente per l'adesione libera della volontà. Basta sapere per ora che la grazia sufficiente non produce alcun effetto (gratia inefficax) e che solo la grazia efficace produce il suo effetto. Si distingue ancora la grazia sufficiente in gratia immediatamente e remotamente sufficiente (gratia proxime et remote sufficiens), a seconda che ci conferisce da se stessa la forza di fare il bene oppure solo inizialmente il gusto della preghiera per ottenere da Dio un nuovo soccorso (gratia operis et gr. orationis).

10. La grazia di Cristo e la grazia di Dio (gr. Christi et gr. Dei).

Poichè tutte le grazie finora enumerate ci sono concesse a causa dei meriti di Cristo, si chiamano in modo generale grazia di Cristo (gratia Christi, gr. Redemptoris). A differenza di questa grazia, i beni concessi all'uomo nel paradiso terrestre si chiamano semplicemente grazia di Dio (gr. Dei, gr. Creatoris). E poichè l'uomo del paradiso terrestre, pur non avendo alcun diritto ad essa, non ne era positivamente indegno, quella grazia si chiama grazia di salute (gr. sanitatis). Invece la grazia concessa all'uomo caduto è essenzialmente una grazia di rinnovamento, di guarigione e per questo si chiama medicinale (gr. medicinalis). *In questo senso*, tutte le grazie della Redenzione sono medicinali. Non bisogna però confondere questa distinzione con quella esposta al n. 6.

Tuttavia vi sono teologi i quali con Scoto e Suarez sostengono che l'Incarnazione sarebbe avvenuta egualmente anche senza la caduta originale e che, di conseguenza, *ogni* grazia è una grazia di Cristo, anche quella del paradiso terrestre. Nondimeno questa grazia manca della caratteristica della Redenzione; non è una grazia di Cristo in quanto Redentore (gr. Christi Redemptoris), bensì una grazia di Cristo in quanto Capo degli Angeli e degli uomini (gr. Christi ut capitis angelorum et hominum).

Nota. - Causa, soggetto, mezzi della grazia.

1. *È di fede che Dio solo è causa della grazia.* - Il *Concilio di Trento* dice: « causa efficiens (gratiae) misericors Deus est, qui gratuito abluit et sanctificat » (Denz. 799). La verità di questa tesi risulta da tutto quello che è stato detto fin qui sulla grazia.

Gesù Cristo Uomo-Dio è solo « causa meritoria gratiae », il sacramento « causa instrumentalis ». Gli Angeli possono solamente istruire gli uomini dall'esterno, non possono illuminarli nell'interno (S. Tomm., De verit. q. 27, a. 3). Le creature nelle mani di Dio possono essere *mezzi* di grazia, ma non sono *cause* propriamente dette. « Homo non dat gratiam interius influendo, sed exterius persuadendo » (S. th. III, 8, 6). Tuttavia « instrumentaliter, sive ministerialiter etiam alii sancti (oltre Cristo) dicuntur dare Spiritum Sanctum » (S. th. III, 8, 1).

2. *Solo una natura spirituale (angelo, anima spirituale) può ricevere la grazia.* - La Rivelazione menziona solamente le creature spirituali come beneficiarie della grazia; così pure i Padri. S. Agostino dice che gli animali e le pietre non possono ricevere la grazia (C. Jul. 4, 3), e questo è pure il punto di vista di S. Tommaso (Cfr. Comp. theol. 104). Solo l'anima *superiore,* spirituale (mens), può peccare e ricevere la grazia santificante. « Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiae iustificantis, nisi per mentem » (S. th. III, 6, 4).

I teologi parlano della grazia (gr. sanctificans) come d'una « *perfectio sive complementum naturae* ». Il che non deve intendersi in senso letterale, nel senso che la natura in sè, senza la grazia, sia incompleta, *ma in questo senso,* che la natura, in quanto immagine di Dio, ha in se stessa una *disposizione* alla soprannatura. Inoltre i teologi, paragonandola alla natura, chiamano la grazia « altior natura » per rilevarne la soprannaturalità e il suo carattere di principio di azione superiore; poichè « natura est principium proximum *agendi* ».

La grazia è prodotta per *creazione* (creatio ex nihilo), oppure per una specie di *generazione?* - Coerentemente alle loro tendenze teologiche, si pronunciano il *tomismo* per la prima opinione, e il *molinismo* (Suarez) per la seconda. Poichè è difficile concepire una creatura come una materia da cui sarebbe *estratta* la soprannatura, è meglio attenersi alla « creatio e nihilo » dei Tomisti (Cfr. S. th. I-II, 110, 2 ad 3).

3. *I Sacramenti servono come mezzi nel conferimento della grazia.* - Tuttavia questo non deve intendersi in modo assoluto ed esclusivo; in caso di necessità, Dio dà la sua grazia anche senza Sacramenti, in virtù della contrizione e della carità, come, per es. nel Battesimo di desiderio. Pietro Lombardo e dopo di lui S. Tommaso pongono questa tesi: « Deus suam potentiam sacramentis non alligavit ». Sent. 4, 4, 5; S. th. III, 64, 7.

Lettura. - *Descrizione della vita di grazia.* - « La grazia, considerata in modo concreto, è Dio nella sua vita intima, ossia nella sua vita trinitaria, *in quanto si dona alla sua creatura.* Essa comprende più specialmente il Figlio che si è incarnato per redimerci, comprende più specialmente ancora lo Spirito Santo che ci fu rivelato come il termine della vita divina, quindi come Colui mediante il quale il Figlio, che è generato dal Padre, ci santifica.

Lo Spirito Santo compie l'opera della santificazione venendo ad abitare nelle anime, unitamente al Padre e al Figlio, e creando in esse disposizioni simili a quelle che esistevano e che esistono nell'anima di Cristo. Per questo l'anima del giusto vive veramente come Gesù Cristo, e, poichè tali disposizioni sono create e sviluppate in essa dallo Spirito che vivifica l'anima santissima di Cristo, il giusto vive della medesima vita di Gesù Cristo, vive in Cristo, vale a dire mediante Cristo, come dicono le Sacre Scritture.

Tale è la grazia considerata in concreto. Ma ognun vede che essa contiene un duplice dono. Anzitutto Dio o, più esplicitamente, *lo Spirito Santo proveniente dal Padre mediante il Figlio;* poi la *realtà* che lo Spirito Santo crea e sviluppa nella nostra anima, rendendola conforme all'anima santissima di Gesù. Il primo dono è *increato* essendo la Divinità stessa; il secondo è dono *creato* essendo l'effetto dell'azione di Dio nell'anima. Se dunque consideriamo la grazia in modo astratto dobbiamo distinguere un dono increato e un dono

creato; ma in realtà il dono creato non esiste che in funzione del dono increato: la grazia in concreto è Dio che trasforma il cuore dell'uomo, è Dio che adatta il cuore dell'uomo alle esigenze della sua divinità, e tutto questo per abitare nell'uomo e per vivere con lui come un amico vive col suo amico.

Ma come si sviluppa la vita di grazia in noi? - Per rispondere vogliamo servirci di un'esempio. Un uomo di grande carattere affida l'educazione del proprio figlio a un precettore di talento, dicendogli: faccia in modo che questo mio figlio viva secondo le tradizioni della mia famiglia. Quale via seguirà il precettore? Prenderà il figlio qual è, coi suoi difetti e colle sue possibilità, e si impegnerà a farne quello ch'egli dev'essere. Comincierà a suscitare in lui tutti quei sentimenti che gli ispireranno l'amore delle virtù paterne; l'amore lo porterà all'azione; l'azione farà nascere abitudini, le quali gradatamente faranno di questo fanciullo un fedele imitatore del padre. Ora, nell'esempio, il padre rappresenta Cristo, il figlio il cristiano, il precettore lo Spirito di Cristo, ossia lo Spirito Santo. Cristo ci manda lo Spirito perchè faccia sorgere in noi disposizioni simili a quelle che esistono in Lui, perchè faccia di ognuno di noi un ritratto ognor più fedele di se stesso.

Lo Spirito Santo agisce, anzitutto, in certo modo dal di fuori, determinando in noi qualche intenzione d'imitare Gesù Cristo. Se rispondiamo a queste prime sollecitazioni dello Spirito di Dio e facciamo gli atti di fede, di speranza, d'amore e di penitenza, che Egli ci ispira, prenderà veramente possesso della nostra anima, ossia verrà ad abitare personalmente in noi. Frattanto cercherà di trasformarci ognor più in Gesù Cristo, rispettando sempre la nostra personalità morale: per questo produrrà in noi le disposizioni che esistevano e esistono nell'anima di Cristo, e operando ora in certo modo dal di dentro dell'anima, metterà in movimento queste disposizioni affinchè si esercitino ed esercitandosi si sviluppino.

Lo Spirito Santo, presente abitualmente nell'anima nostra, unitamente al Padre ed al Figlio, *per produrre in noi le disposizioni simili a quelle dell'anima di Cristo,* è appunto quel che noi chiamiamo *grazia abituale o santificante o giustificante.* Chiamiamo invece *grazia attuale l'intervento transitorio dello Spirito Santo, sia dal di fuori* per preparare l'anima a riceverlo, *sia dal di dentro* per cooperare con essa a tutte quelle azioni che compie per sviluppare la vita nuova, che Egli vi ha creata ». *Labauche,* Leçons de théologie dogmatique, II, pp. 146-148).

SEZIONE PRIMA

LA GRAZIA ATTUALE

In questa sezione studieremo nel 1.o capitolo la grazia attuale in sè, sia nella sua esistenza (§ 114), sia nella sua intima natura (§ 115); nel 2.o capitolo le sue proprietà, che sono: la necessità (§§ 116-118), la gratuità (§ 119), l'universalità (§§ 120-122); nel 3.o capitolo il suo modo di agire o le relazioni tra la grazia e la libertà (§§ 123-124).

CAPITOLO PRIMO

Esistenza ed essenza della grazia attuale

§ 114. - Esistenza della grazia attuale.

Definizione. - « Gratia actualis est internum auxilium supernaturale, quod Deus propter Christi merita, homini lapso largitur per modum *motionis transeuntis* ad operandum in ordine ad eius sanctificationem ». La differenza specifica è contenuta nella « motio transiens », presente nell'anima sintanto che Dio la produce in essa; e se i Tomisti la concepiscono piuttosto come una qualità, tuttavia dicono che cotesta « qualitas » è « *fluens* ». Lo scopo di questa « motio divina » è lo *stato* durevole della grazia abituale.

L'*esistenza* della grazia attuale è di fede comune. È dogma che un'assistenza dell'intelletto e della volontà interviene nel compimento delle opere buone prescritte nell'ordine cristiano della salvezza. Il *II Concilio di Orange* definisce che nessun uomo « può con le forze della natura *pensare* e *scegliere* convenientemente qualche cosa di buono che appartenga alla salvezza, senza un'illuminazione e un'ispirazione dello Spirito Santo » (absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti), c. 7, Denz. 180. Il *Concilio di Trento* ripete questa definizione e afferma che la giustificazione incomincia con la grazia preveniente (gratia praeveniens, s. 6, c. 5). Con questa grazia il peccatore compie diversi atti che lo dispongono alla giustificazione (Denz. 797-798).

Si può intendere l'*illustratio intellectus* come una diretta e immediata illuminazione interiore, oppure come un impulso esteriore, ricevuto per es. mediante un libro, una predica. Cfr. a questo riguardo I Cor. 3, 6 ss. Così pure, si può intendere l'*inspiratio voluntatis* come un'azione diretta e interna di Dio sulla volontà, oppure come un'azione mediata in quanto Dio agisce sulla volontà per mezzo dell'intelligenza. C'è pertanto una grazia dell'intelligenza immediata e una grazia della volontà immediata. - La Chiesa nella sua liturgia chiama la grazia d'*intelligenza:* « illustratio », « scientia », « illuminatio », « pia cogitatio », « aperitio veritatis », « locutio », « suasio », « revelatio »; chiama la *grazia di volontà:* « inspiratio », « dilectio », « delectatio coelestis », « bona voluntas », « iucunditas », « suavitas », « caritas », « cupiditas boni », « sanctum desiderium ». Queste sono in prevalenza espressioni agostiniane.

1. **Prova della grazia d'intelligenza** (gratia illuminationis, illustrationis). - « Sta scritto nei Profeti: saranno tutti ammaestrati da Dio. Chiunque *ha udito il Padre e s'è lasciato ammaestrare da Lui* viene a me » (Giov. 6, 44-45). *S. Paolo* riporta a Dio la conoscenza religiosa. « Non già che da noi stessi siamo capaci di pensare alcunchè (di salutare), ma la capacità nostra

viene da Dio » (II Cor. 3, 5; cfr. 4, 6). « Il Dio del Signor Nostro Gesù Cristo, il Padre della gloria, vi dia uno spirito di sapienza e di rivelazione per conoscerlo più a fondo, e illuminazione agli occhi del vostro cuore, affinchè sappiate quale è la speranza alla quale voi siete chiamati » (Ef. 1, 17-18). *S. Giovanni* scrive: « L'unzione che avete ricevuto da Lui (Dio), rimane in voi e non avete bisogno che alcuno vi ammaestri; ma poichè l'unzione sua vi istruisce su ogni cosa, questo insegnamento è vero e non una menzogna » (I Giov. 2, 27; cfr. Atti 26, 17 ss.).

S. Agostino dice a riguardo di Giov. 6, 44-45: « Tutti gli uomini di questo regno riceveranno l'insegnamento da Dio e non dagli uomini. E se anche ascoltano le parole degli uomini, ciò che di esse comprendono è dato loro dal di dentro, brilla ai loro occhi interiori, si rivela loro interiormente » (In Jo. 26, 7).

La *ragione teologica* della necessità della grazia d'intelligenza sta nell'oscuramento dell'intelligenza per la colpa originale, oscuramento che dev'essere guarito. Un'altra ragione risiede nel carattere soprannaturale delle verità rivelate che per essere afferrate e comprese hanno bisogno di una potenza conoscitiva soprannaturale. « Indiget homo *supernaturali lumine,* ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen *naturale* cognoscere non valet; et illud donum supernaturale homini datum vocatur donum intellectus » (S. th. II-II, 8, 1).

2. Prova della grazia di volontà (gr. inspirationis, motionis). - *Gesù:* « Nessuno può venire a me se il Padre che mi ha mandato non lo trae » (Giov. 6, 44 ss.). *S. Paolo:* « È Dio che opera in voi il *volere* e l'agire » (Filip. 2, 13).

È precisamente la grazia di volontà che *S. Agostino* difese contro i Pelagiani. Costoro accettavano la grazia d'intelligenza, almeno come istruzione esteriore (doctrina, lex), ma rifiutavano d'ammettere la grazia di volontà, come del resto qualsiasi grazia interiore. S. Agostino spiega l'« attrazione » di Dio (Giov. 6, 44), applicandola non solo all'intelligenza ma anche alla volontà. « Tu non devi pensare di essere trattato *contro la tua volontà;* ma il cuore è attratto mediante l'amore... Mi chiederai: come posso credere di volontà (libera) se io sono attratto? Io rispondo: Non è abbastanza dire con volontà, tu sei attratto anche con piacere » (In Jo. 26, 4; cfr. De grat. Christi, 24; *S. Fulgenzio,* Ep. 17; De Incarn. et grat. 67; *S. Prospero,* C. Collat. 7, 2: « Trahit timor... trahit laetitia... trahunt delectationes »). S. Agostino per designare questa grazia di volontà si serve delle espressioni più diverse: « Bona voluntas », « voluptas », « delectatio coelestis », « caritas », « boni cupiditas », « inspiratio suavitatis », « dulcedo ».

Tanto la grazia di volontà quanto quella d'intelligenza sono anche oggetto della preghiera liturgica. Così nella 2.a domenica d'Avvento: « Excita, Domine, corda nostra ad praeparandas Unigeniti tui vias ». Si veda la 24.a Domenica dopo Pentecoste e l'orazione del giorno di Pasqua: « Vota nostra quae praeveniendo aspiras, etiam adiuvando prosequere ».

La *Scolastica,* a dire il vero, tratta soprattutto della grazia santificante, ma non perde completamente di vista la grazia attuale. *S. Tommaso* dice: la grazia può essere concepita in duplice modo, dapprima come un impulso divino a volere il bene e a compierlo, quindi anche come uno *stato* interiore

permanente (S. th. I-II, 111, 2; cfr. 112, 2). Egli comprende la grazia d'intelligenza e la grazia di volontà quando scrive: « *Voluntas* autem non potest recte ordinari in bonum nisi praeexistente aliqua *cognitione* veritatis, quia obiectum voluntatis est bonum intellectum. Sicut autem per donum *caritatis* Spiritus Sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum *intellectus* illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam » (S. th. II-II, 8, 4).

S. Tommaso, inoltre, discerne nella natura umana un *triplice* bisogno della grazia attuale, considerando l'uomo 1) nella sua natura in generale; 2) nelle sue deficienze derivanti dal peccato; 3) in rapporto al suo compito soprannaturale. Già per compiere l'attività che le è propria, *ogni* natura, tanto la natura spirituale quanto la corporale, ha bisogno della mozione divina (concursus generalis), benchè tale mozione d'ordinario non sia ancora chiamata grazia. Nello stato di natura *decaduta,* l'uomo, per causa degli ostacoli che sono la conseguenza del peccato, ha bisogno d'un'assistenza speciale (gr. medicinalis) per compiere tutto e perfettamente il bene *naturale.* Tale assistenza è *moralmente* necessaria. Invece per compiere il bene *soprannaturale* egli ha bisogno *assoluto* della grazia elevante, tanto per l'intelligenza quanto per la volontà. Come l'acqua non può scaldare se prima non è stata essa stessa scaldata dal fuoco, così la natura umana non può fare ciò che la sorpassa se non ha ricevuto una forma adeguata per questo scopo (S. th. I-II, 109).

Di queste due facoltà spirituali, intelligenza e volontà, è la volontà che ha maggiormente bisogno dell'aiuto della grazia, poichè è stata maggiormente indebolita dal peccato (*Salmant.,* De grat. d. 1, c. 4, n. 161). Si veda quanto abbiamo detto ai §§ 9 e 10 circa la fede e la volontà.

Lutero non ammetteva alcuna grazia attuale, poichè, secondo lui e i Riformatori, Dio solo provvede a tutto (*Denifle,* Luther, 586 ss.).

§ 115. - Indagine teologica sulla natura della grazia attuale.

Che vi sia una grazia attuale e che essa con la sua intima virtù agisca sul dinamismo dell'intelligenza e della volontà, è in generale un dogma. Ma la Chiesa non ha precisato nulla sulla natura di questa grazia. Al riguardo non vi sono che asserzioni di teologi.

Bisogna *rigettare* due concezioni gianseniste. - 1) Secondo *Quesnel* la grazia attuale si identifica con la volontà onnipotente di Dio (Prop. damn. 10, 11, Denz. 1360, 1361). Al contrario si deve dire che la volontà divina è la causa della grazia e non la grazia stessa, che è l'effetto di questa volontà nell'uomo. - 2) Per il giansenista *Arnauld,* viceversa, la grazia è l'attività cosciente dell'uomo o « l'atto riflesso della creatura ». Ma tale atto riflesso è il prodotto comune della grazia e della libertà e non la grazia in sè.

La *concezione cattolica* pone l'essenza della grazia in una realtà *intermedia* tra la volontà divina e quella dell'uomo. Essa viene da Dio e si rivolge all'uomo. Nell'opera della nostra salvezza è necessario che il primo passo venga da Dio. La nostra attività è sempre soltanto una

cooperazione: Dio agisce per primo e da *solo.* Poichè la grazia deve precedere i nostri atti soprannaturali, la sua natura deve consistere nella mozione divina, antecedente alla nostra intelligenza e alla nostra volontà, mozione che introduce questi atti. Ora ciò avviene con gli atti vitali indeliberati (actus vitales indeliberati) che precedono gli atti liberi riflessi (a. deliberati) e che sorgono *in noi* per opera della grazia, ma non ancora *con noi:* « in nobis sine nobis ».

Nell'indagine sull'essenza della grazia attuale, bisogna partire dalla grazia *prima.* Poichè la volontà non può tendere al bene se l'intelligenza non glielo presenta, la grazia deve rivolgersi prima all'intelligenza, come illuminazione. Ora se si esamina il processo psicologico dell'atto dell'intelligenza, si può distinguere una *duplice* attività intellettuale: un'attivita *deliberata* e un'attività *indeliberata,* ossia un'attività libera ed una spontanea. Orbene, poichè questa attività intellettuale deliberata, in quanto è *salutare,* implica già una *cooperazione* da parte nostra e dipende dalla libera volontà, nella nostra ricerca dobbiamo risalire fino agli atti indeliberati o spontanei. È solo in questi atti che si manifesta la natura della grazia attuale. Essi possono presentarsi come idee, giudizi e conclusioni che sorgono all'improvviso senza riflessione, senza il concorso della volontà libera e forse anche contro di essa. Indubbiamente essi possono avere talvolta il loro punto di partenza esteriore dall'esperienza naturale; tuttavia, per essere in relazione immediata con la nostra eterna salute, devono essere operati internamente dalla grazia: devono essere soprannaturali in sè. Soprattutto è necessario che il *giudizio* da cui deriva l'azione, si compia in modo soprannaturale.

Anche la *grazia di volontà* può produrre in noi tali atti indeliberati, spontanei, e ciò non è affatto contrario all'essenza degli atti volontari. Certamente, per sua natura, l'atto formale di volontà non può essere che cosciente. Ma vi sono pure moti di volontà indeliberati (motus indeliberati), desiderî, affetti, inclinazioni, disposizioni della nostra volontà, senza alcun intervento da parte nostra, senza la nostra libertà; si trovano in noi, sono ordinati a uno scopo e vi tendono. Di questi atti della volontà, come di quelli analoghi dell'intelligenza, si dice che sono *in noi,* ma *senza di noi* (in nobis, sine nobis). Le nostre facoltà spirituali ne sono la sede, ma non ne sono il principio. Essi sono piuttosto prodotti da Dio, mentre noi restiamo passivi.

I teologi di tutte le scuole convengono nel dire che si danno tali atti indeliberati precedenti gli atti deliberati e liberi. Inoltre, tutti ammettono che questi atti sono un effetto della grazia che essi, in ragione appunto dei suoi rapporti con la nostra cooperazione, chiamano grazia preveniente (gr. praeveniens) o grazia di vocazione (gr. vocans) o eccitante (gr. excitans) o operante (gr. operans). Ma nella teologia *post-tridentina* sorge una dotta controversia per sapere se l'essenza della prima grazia attuale consista negli atti indeliberati stessi, che abbiamo esposti, o se non sia il caso di porre prima di questi atti qualche cosa, da cui scaturirebbero come da un principio di grazia creato.

I *Tomisti* pongono, prima di questi atti indeliberati, un'entità spirituale creata (entitas transiens) che ne è come il principio *oggettivo:* è la celebre premozione fisica (« praemotio physica » o anche « motio passiva sive non

vitalis ») da cui sgorgano in seguito gli « actus indeliberati », i quali di conseguenza sono piuttosto effetti e non la grazia stessa. *Salmant.*, De grat. disp. 5, dub. 3, § 3. - *N. del Prado* scrive: « Itaque physica praemotio: 1) non est nec esse potest qualitas per modum habitus vel dispositionis permanentis, sicut est gratia sanctificans et omnes habitus vel virtutes tam infusae quam acquisitae; 2) Est et debet dici modus; 3) Est et dici debet vis seu virtus primi agentis in agentibus secundis per modum transeuntis; 4) Habet esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre et virtus artis in strumento artificis; 5) Et quia haec tria, motus, vis, seu virtus et motus virtuosus non denotant nisi unam rem, nempe physicam praemotionem, ideo physica praemotio potest recte appellari: a) motus, quia est medium inter potentiam et actionem; b) vis seu virtus transiens, quia omnes causae creatae agunt ad esse ut instrumenta Dei; c) qualitas, quia huiusmodi vis seu virtus, seu motus virtuosus est de genere qualitatis reductive » (De grat. et lib. arb. III, 492).

I *Molinisti* pongono la prima grazia attuale negli atti indeliberati stessi, descritti prima. Essi caratterizzano questi atti come atti *vitali,* ossia come atti che appartengono alla psicologia dell'uomo, benchè non siano operati dalle sue facoltà, ma da un'azione immediata di Dio stesso (motio Dei) che fa nascere nell'anima il movimento vitale corrispondente. *Suarez,* De auxil. grat. lib. 3, c. 4, n. 2: « Censeo nullam talem entitatem infundi quae sit prior, tempore vel natura, ipso actu gratiae excitantis, vel principium proximum eius, sed solum Spiritum Sanctum immediate ac per se ipsum infundere hos actus, elevando potentiam ad conficiendum illos ».

Ciò che sembra convalidare la posizione dei Tomisti è che non può darsi atto vitale soprannaturale senza un principio soprannaturale corrispondente, inerente all'anima. L'« actus primus » e l'« actus secundus » devono concordare. È vero che a questa ragione i Molinisti rispondono che non ne deriva la necessità di ammettere un'entità fisica, poichè Dio può anche produrre Egli stesso e immediatamente nell'anima ciò che si pretende operi per mezzo di una entità. Ma i Tomisti replicano che se le facoltà non sono elevate soprannaturalmente in sè, il risultato della loro azione non potrà mai essere il soprannaturale. « Nec dicas actum vitalem elevari posse per concursum quemdam mere simultaneum seu concomitantem, ita scilicet ut Deus supernaturaliter influat immediate in ipsam operationem, et non in ipsam potentiam operativam. Etenim actus vitalis debet *elici* seu *effici* ab ipsa facultate vitali... Ergo oportet ut facultas ipsa intrinsece elevetur prius (natura) quam eliciat actum ». *Van der Meersch,* De grat. 250. Tuttavia alcuni Tomisti dicono che per il *giusto* l'« habitus infusus gratiae » è sufficiente per l'attività soprannaturale e che pertanto la « qualitas fluens » non è necessaria che per i peccatori; altri Tomisti esigono questa qualità anche per i giusti. Cfr. § 117, III.

CAPITOLO SECONDO

Le proprietà della grazia attuale

Le proprietà della grazia attuale sono tre: la necessità, la gratuità, l'universalità. A quest'ultima si riallaccia la dottrina della predestinazione. Quanto alla necessità la studieremo prima in generale (§ 116), poi in particolare (§ 117), infine nei suoi limiti (§ 118).

§ 116. - La necessità della grazia attuale in generale.

Per ogni azione salutare è assolutamente necessaria la grazia interiore soprannaturale d'illuminazione e di eccitazione. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - La tesi contiene il *dogma fondamentale* della dottrina della grazia, dogma definito durante la lotta contro il *pelagianesimo.* L'autore del pelagianesimo è *Pelagio;* il suo ardente propagatore fu *Celestio* e il suo abile avvocato *Giuliano di Eclano.* - Gli *errori principali* del pelagianesimo sono i seguenti: 1) Lo stato dell'uomo nel paradiso terrestre non era essenzialmente differente da quello che seguì. Adamo era mortale, soggetto alla concupiscenza e dotato delle sole sue forze morali, con le quali egli poteva (d'altronde come noi) raggiungere il suo destino eterno. 2) Non esiste il peccato originale, ma solo un cattivo esempio di Adamo. 3) La concupiscenza, la sofferenza e la morte non sono conseguenze del peccato originale, ma stati naturali e di per sè buoni. La forza morale non è stata indebolita, la volontà è indifferente per il bene e per il male. 4) La grazia è la volontà libera; tale volontà viene da Dio, il buon volere è merito nostro. 5) Il Battesimo dei bambini non è necessario per la « vita eterna », per quanto lo sia per il « regnum coelorum » superiore. 6) Il Cristo ci è stato utile soltanto per la sua dottrina e il suo buon esempio. 7) La predestinazione e la gloria eterna possono essere meritate. Cfr. *Rondet,* Gratia Christi, 1948, pp. 112-130.

Numerosi *Concili* furono tenuti in Africa contro Pelagio. I più importanti furono quelli di Milevi (416) e di Cartagine (418). Il Papa *S. Innocenzo I* ne confermò due, tenuti nel 417. Il suo successore *Zosimo* si lasciò ingannare da Celestio e rimproverò ai vescovi africani di aver giudicato con precipitazione. Illuminato dal Concilio di Cartagine egli non esitò a riprovare l'eresia nella sua « Epistola tractoria », di cui non ci restano che frammenti, e a scomunicare gli autori di questa eresia. Tutti i Pelagiani furono nuovamente condannati al Concilio di Efeso: Denz. 126. I campioni della grazia furono soprattutto S. Agostino e S. Gerolamo, sostenuti da Mario Mercatore (laico), Orosio (prete), Paolino di Milano (diacono), Prospero e Ilario (laici).

Il II Concilio di Orange (529) ripetè la dottrina di quello di Cartagine sulla grazia. Il *Concilio di Cartagine* (418) dichiara, can. 5: « Se qualcuno dice che la grazia della giustificazione ci è data affinchè noi

compiamo *più facilmente* con la grazia ciò che ci è comandato di fare con le forze della volontà libera, come se noi potessimo anche senza la grazia e soltanto con minor facilità adempiere i precetti divini, sia scomunicato » (Denz. 105). Così pure il *II Concilio di Orange:* « Se qualcuno afferma che con la forza della natura può pensare come si conviene (ut expedit) o *scegliere* qualcosa di buono che abbia rapporto con la salvezza eterna, ossia che egli può aderire alla predicazione salutare del Vangelo, senza l'illuminazione e l'ispirazione dello Spirito Santo, che dà a tutti l'inclinazione ad accettare con fede la verità, colui è tratto in inganno da uno spirito *eretico* » (Denz. 180). Il *Concilio di Trento* ripete: « S. q. d. ad hoc solum divinam gratiam per Jesum Christum dari ut *facilius* homo iuste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium *sine gratia* utrumque, sed aegre tamen et difficulter, possit, a. s. » (Denz. 812; cfr. 795, 809).

Due spiegazioni sono a questo punto necessarie: 1) sulla nozione di *atto salutare* (actus salutaris); 2) *sul genere di necessità* della grazia. - Le azioni salutari sono in generale azioni che costituiscono per noi mezzi per arrivare alla salvezza eterna (visio beatifica): vengono perciò escluse le azioni buone naturalmente (actus ethice boni). Tanto la salvezza quanto i suoi mezzi sono soprannaturali. Le azioni salutari (a. theologice boni) possono essere in relazione prossima o remota, immediata o mediata, con la nostra salvezza, secondo che sono compiute *prima* o *dopo* la giustificazione. Gli atti salutari dell'uomo che non è ancora giustificato, e quindi del peccatore credente, sono semplicemente salutari (a. simpliciter salutares); gli atti salutari dell'uomo giustificato sono al tempo stesso meritori (a. meritorii). I primi ci preparano alla giustificazione; gli altri fondano un merito alla felicità eterna. La distinzione tra il bene naturale da una parte e il bene soprannaturale e, secondo il caso, meritorio dall'altra è stata confermata dalla Chiesa nella sua condanna di Baio (Denz. 1062).

La grazia necessaria per compiere un'azione salutare è una grazia interiore ed elevante (gr. elevans). Nè la grazia puramente esteriore nè la grazia puramente medicinale potrebbero bastare a compiere un atto veramente salutare. La necessità di questa grazia è una necessità assoluta. Essa concerne tutti gli uomini, tutti gli stati umani, tanto lo stato di natura pura come quello di natura decaduta. Sempre e in qualunque stato l'uomo avrebbe avuto bisogno di essere elevato alla soprannatura per compiere atti salutari. Nello stato di natura decaduta egli ha bisogno inoltre d'essere guarito dalle ferite che derivano dal peccato di Adamo.

Questa necessità è una necessità fisica, ossia la natura non può compiere l'azione salutare senza un complemento fisico, ontologico, prodotto dalla grazia. Una semplice necessità morale l'ammettevano spesso anche gli avversari della grazia: con la grazia, dicevano, si ottiene più facilmente, più sicuramente, più generalmente il risultato che si può anche ottenere con la sola natura.

Prova. - Nell'Antico Testamento, data la concezione piuttosto esteriore della religione che vi si trova, la necessità della grazia interio-

re non si manifesta ancora. La salvezza non era ancora concepita come partecipazione alla natura divina. Di passaggio notiamo che gli Ebrei vedevano e tuttora vedono affermato nel V. Testamento il più puro naturalismo, senza alcuna dottrina del peccato originale. Cfr. *Pick,* Judentum und Christentum, 1913, p. 163.

Gesù rivela la nozione della moralità in tutta la sua portata. Egli vede l'azione buona nella sua radice intima, nello spirito buono, da cui deve procedere; esige un cuore puro, una sanità interiore completa, una purificazione perfetta, in breve, una giustizia più perfetta di quella degli Scribi e dei Farisei (Mt. 5, 20). Egli espone in modo positivo, ma anche esclusivo, l'importanza della grazia per la vita eterna. Dice che il Padre dà lo « Spirito buono » a quelli che lo pregano (Lc. 11, 13); che ha dato il « regno » ai discepoli (Lc. 12, 32); che non vuole che uno solo dei suoi « vada perduto » (Mt. 18, 14). Ma insegna pure che senza la grazia è impossibile entrare nel regno di Dio. L'uomo deve rinascere e rinascere dallo Spirito Santo: « Nisi quis renatus fuerit denuo, *non potest* videre regnum Dei » (Giov. 3, 3). « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, *non potest* introire in regnum Dei » (Giov. 3, 5). « Nessuno può venire a me, se non lo attiri il Padre che mi ha mandato. Sta scritto nei Profeti: Saranno tutti ammaestrati da Dio. Chiunque ha udito il Padre e s'è lasciato ammaestrare da lui, viene a me » (Giov. 6, 44-45). « Tutto quanto (= tutti quelli) il Padre mi dà, verrà a me » (Giov. 6, 37). « Colui che rimane in me e io in lui, porta molto frutto, perchè senza me non potete far niente » (Giov. 15, 5).

S. Paolo, tra gli Apostoli, è l'araldo della grazia. È necessario catalogare le sue dichiarazioni, citando prima quelle che insegnano la necessità della grazia in modo del tutto generale e teorico, e poi quelle che ne esigono il concorso necessario per *ciascuna* azione buona, dalle più facili alle più difficili.

1. « E che hai tu che non l'abbia ricevuto? Che se l'hai ricevuto, perchè te ne glorii, come se non l'avessi ricevuto? » (I Cor. 4, 7). « Poichè Dio tutti gli uomini ha rinserrati nell'incredulità (= disubbidienza) per fare a tutti misericordia » (Rom. 11, 32). « Tutti hanno peccato e son privi della gloria di Dio » (Rom. 3, 23).

2. A queste affermazioni generali, sull'impotenza morale dell'uomo, corrispondono poi dichiarazioni sulla necessità della grazia. S. Paolo dice: « Io ho piantato, Apollo ha innaffiato, ma chi ha fatto crescere è Dio » (I Cor. 3, 6). « Noi (Apostoli) siamo collaboratori di Dio: voi, campo di Dio, edifizio di Dio » (I Cor. 3, 9). « Per grazia di Dio sono ciò che sono, e la grazia sua a me conferita non è riuscita vana; che anzi più di tutti essi ho lavorato, non già io, ma la grazia di Dio con me » (I Cor. 15, 10).

3. Già i buoni *pensieri,* i buoni *sentimenti,* i buoni *desideri* e le buone *preghiere* sono in qualche modo introdotti, eccitati, sostenuti da Dio. « Non che siamo capaci da noi a *pensare* cosa alcuna, come se

venisse da noi, ma ogni nostra capacità viene da Dio » (II Cor. 3, 5). « Nessuno può dire: "Gesù è il Signore", se non per lo Spirito Santo » (I Cor. 12, 3). « Poichè è Dio, che secondo i suoi benevoli disegni opera in noi *il volere* e *l'operare* » (Filip. 2, 13). « Lo Spirito ci aiuta nella nostra debolezza; perchè noi non sappiamo pregare come dovremmo; ma lo stesso Spirito *intercede* per noi con gemiti inesprimibili » (Rom. 8, 26).

La *fede* e la *carità*, che sono quanto vi è di meglio e di più difficile, ci sono pure comunicate mediante la grazia. « A voi è stata largita la grazia per cagione di Cristo, non solo di credere in lui, ma anche di patire per lui » (Filip. 1, 29). « L'amore di Dio è largamente diffuso nei nostri cuori mediante lo Spirito Santo, che ci è stato dato » (Rom. 5, 5).

4. La necessità della grazia, secondo S. Paolo, brilla di maggior luce quando si consideri ciò che l'uomo può da *se stesso*. « Noi eravamo per natura figli di ira, come gli altri » (Ef. 2, 3). « Voi una volta eravate tenebre, ma adesso siete luce nel Signore » (Ef. 5, 8). « Voi siete stati gli schiavi del peccato » (Rom. 6, 17). « Pertanto (la salvezza) dipende non da chi vuole, nè da chi corre, ma da Dio che fa misericordia » (Rom. 9, 16; cfr. 5, 15; Gal. 3, 22). Anche se questa volontà e questa corsa alla salvezza vengono fatte secondo le prescrizioni della Legge, non servono a nulla. Tale è il tema della lettera ai Romani e di quella ai Galati.

I Padri. - Bisogna distinguere tra i Padri che vengono prima della controversia pelagiana e quelli che vengono dopo. Evidentemente, in seguito alla polemica, la dottrina della grazia acquistò in chiarezza. Tra i Padri pre-agostiniani bisogna ancora distinguere i Greci dai Latini.

I *Greci* dovevano opporsi all'eresia manichea, secondo la quale nell'uomo non v'è nulla di buono, nemmeno una disposizione per il bene; il peccato è un prodotto necessario della natura. Contro i Manichei i Padri greci si appellavano alle disposizioni morali dell'uomo naturale. Per questo posero in risalto l'attività propria della volontà prima dell'influsso della grazia. Tuttavia, essi insistono anche su questo influsso, e, quando Pelagio fu condannato al Concilio di Efeso (431), anche i *Greci* lo condannarono come eretico.

I *Latini* non tenevano tanto presente l'eresia manichea; inoltre, soprattutto dopo Tertulliano, avevano un senso acuto del *peccato originale* e della debolezza morale dell'uomo in seguito alla caduta primitiva. Per questo essi pongono in risalto la necessità che l'uomo sia guarito dallo Spirito Santo e dalla grazia (Tertulliano, S. Cipriano, S. Ilario, S. Ambrogio, S. Gerolamo). Bisogna notare tuttavia che il loro punto di vista pratico e parenetico, come pure la loro dipendenza dai Greci (S. Ilario, S. Ambrogio, S. Gerolamo), non permise loro di dare alla grazia e alla sua assoluta necessità il pieno riconoscimento della funzione che esercita nel processo soggettivo della Redenzione.

S. Agostino difende giustamente i Padri che l'hanno preceduto contro l'abuso che ne facevano i Pelagiani, notando come la dottrina non era ancora sufficientemente sviluppata e che pertanto i Padri parlavano « senza preoccupazione ». È stata l'opposizione degli eretici a rendere gli sguardi più penetranti per questo dogma. Nondimeno nessun Padre ha negato la necessità della grazia e quasi tutti, quando era necessario, l'hanno esposta brevemente, come si è visto sopra (§ 112). - Generalmente parlando, i Padri pre-agostinia-

ni attribuiscono l'*inizio* del bene e della fede alla volontà. Così i Cappadoci, S. Giov. Crisostomo, S. Ilario, S. Ottato di Milevi, S. Gerolamo.

Lo stesso S. Agostino in un primo tempo aveva sostenuto questo punto di vista contro i Manichei. Poi Dio lo suscitò per essere il difensore della grazia contro il pelagianesimo. A questo riguardo si vedano le sue opere in un corso di patrologia e specialmente: De natura et gratia; De gratia Christi et peccato orig.; Contra duas epist. pelagianorum; Opus imperfectum. Nel pelagianesimo, dice S. Agostino, vi sono tre punti che devono essere criticati. 1) La sua nozione della grazia: esso distingue nell'opera buona il potere, il volere e il fare (posse, velle, esse). Il potere viene dato da *Dio* con la natura, il volere e il fare appartengono in proprio all'*uomo*. 2) Nella misura in cui ammettono il soccorso della grazia, i Pelagiani le attribuiscono soltanto un'importanza molto relativa: essa facilita solamente il buon uso delle forze morali, non lo rende possibile. Ora colui che vuole insegnare rettamente deve dire che senza la grazia non si può fare nulla di buono che appartenga alla pietà cristiana e alla vera giustizia (De grat. Christi, 26). 3) Infine S. Agostino rimprovera al pelagianesimo di far dipendere la grazia dal *merito* antecedente. Ora, se il buon uso della nostra volontà ci merita la grazia, che ne è della parola dell'Apostolo: « Voi siete stati giustificati gratuitamente mediante la sua grazia »? E di quest'altra: « Voi siete stati salvati mediante la grazia »? (De grat. Christi, 26, e 31; De grat. et lib. arb. 14). S. Agostino insiste soprattutto sulla necessità della grazia di volontà, e si richiama a S. Paolo: « È Dio che secondo i suoi benevoli disegni opera in noi il *volere* e l'operare ».

Circa la *natura* della grazia egli dice che essa è un aiuto di Dio a fare il bene; aiuto che si unisce alle nostre intime energie e alla predicazione esterna, ispirando un *amore* ardentissimo e luminosissimo (adiutorium bene agendi adiunctum naturae atque doctrinae per inspirationem flagrantissimae et luminosissimae caritatis, C. duas epist. Pelag. 2, 4, 9; Cfr. Opus imperfectum, I, 105; De grat. et lib. arb. 33).

S. Agostino difendeva energicamente il carattere *tradizionale* della sua dottrina; essa non è una novità. Egli fa appello a più riprese a tutta una serie di predecessori, come Ireneo, Ilario, Ambrogio, Gregorio Nazianzeno, Innocenzo I, Crisostomo, Basilio, Gerolamo (Cfr. C. Jul. 2, 32). Accenna pure vittoriosamente all'uso ecclesiastico della preghiera in cui noi chiediamo l'assistenza di Dio in ciò che riguarda la nostra salvezza. Il « Padre Nostro » da solo è già per lui una prova sufficiente della necessità della grazia (De dono persev. 7, 13).

S. Agostino fu validamente sostenuto dai suoi discepoli Ilario di Gallia e Prospero d'Aquitania. Ma soprattutto incontrò l'appoggio e la conferma autorevole del Papa Celestino I († 432); cfr. Denz. 128. Il II Concilio di Orange (529) dichiarò dottrina della Chiesa universale la maggior parte della dottrina di S. Agostino.

La Scolastica. - Giustamente la teologia scolastica fonda la necessità assoluta della grazia sulla soprannaturalità essenziale della felicità eterna. Tale felicità deve essere *meritata* con la nostra vita cristiana virtuosa e già *posseduta* in germe. Ora il mezzo e lo scopo devono essere dello stesso ordine. La ricompensa e il merito, dice S. Tommaso, devono essere proporzionati (S. th. I-II, 109, 5). C'è una « duplex beatitudo hominis »: « Una quidem *proportionata humanae*

naturae ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo *naturam hominis excedens,* ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quamdam divinitatis participationem » (S. th. I-II, 62, 1).

La necessità della grazia risulta pertanto dalla soprannaturalità *sostanziale* della visione beatifica, che è il nostro fine ultimo e che consiste in una partecipazione alla vita divina e alla stessa natura divina. Ora Dio è per *ogni* creatura l'Essere assoluto, inaccessibile, irraggiungibile. Entrare in una comunione di vita con lui, una comunione di conoscenza e di amore, ci è ancor meno possibile che a un cadavere condurre la vita di un vivente, a un occhio spento vedere come un occhio sano, poichè in questi esempi paragoniamo una creatura a un'altra creatura, mentre nel caso della visione beatifica è una creatura che si trova di fronte al Creatore assoluto. C'è da parte dell'uomo un'impossibilità interna e *fisica* assoluta di esercitare questi atti vitali.

Che la vita eterna sia già raggiunta negli atti di fede e di carità che l'uomo compie quaggiù, è dottrina chiara della Sacra Scrittura. *Gesù* dice: « La vita eterna consiste in questo: conoscere te il solo vero Dio » (Giov. 17, 3). E S. Giovanni: « L'amore viene da Dio e chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio » (I Giov. 4, 7). La conoscenza di Dio nell'accettazione del Vangelo e la vita secondo Dio, ossia la carità, sono « vita eterna » strettamente soprannaturale e pertanto non possibile che in virtù di una nuova forza vitale data appositamente da Dio stesso. Infatti nessuna vita esiste senza una *forza* vitale corrispondente, senza una *ragione* sufficiente di vita. Ne risulta ancora una volta la necessità interna e fisica della grazia. Supponiamo che la pietra sia destinata da Dio a condurre la vita di una pianta, oppure una pianta a condurre la vita di un animale, oppure ancora l'animale a condurre la vita di un uomo; è chiaro che in tutti questi casi occorre prima un'elevazione, un perfezionamento interno e *fisico* delle nature ad opera di una forza interamente nuova e più elevata. Un semplice influsso esteriore non basterebbe.

Il pelagianesimo misconosceva completamente la grazia e gli atti di virtù che da essa dipendono, quando pensava che la grazia va riconosciuta come *necessaria* solo in quanto rende « più facile » ciò che anche senza di essa non sarebbe impossibile. In questo modo la grazia sarebbe utile e non necessaria. Essa sarebbe necessaria solo relativamente e non assolutamente; moralmente e non fisicamente; solo in alcuni casi e non in tutti; per alcuni uomini, i deboli, e non per tutti, poichè i forti non ne hanno bisogno. Dio e la sua vita non sarebbero più il soprannaturale assoluto per tutti gli uomini e per tutti gli stati in generale; lo sarebbero solo più per alcuni, per un numero ristretto. Invece la ragione teologica si rende facilmente conto che se la grazia è necessaria all'uomo nello stato di natura decaduta, essa diventa essenzialmente necessaria per ogni stato, poichè in ogni stato l'uomo rimane creatura e, di fronte a lui, Dio resta l'Essere inaccessibile. Pertanto la grazia era necessaria all'uomo nello stato di natura integra, come in quello di natura decaduta. Solo che nello stato di natura decaduta si aggiunge l'indebolimento causato dal peccato, che aumenta ancora la nostra incapacità alla vita soprannaturale. Appunto per questo la grazia deve compiere nell'uomo decaduto una duplice funzione: deve guarire ed elevare. Nello stato di natura pura avrebbe avuto lo stesso scopo, ma l'avrebbe raggiunto mediante la funzione unica di elevazione e di consolidamento, senza dover prima risanare.

Un'altra ragione della necessità della grazia possiamo dedurla, con S. Paolo, dal fatto della Redenzione. Se è vero che Cristo è venuto nel mondo con questo solo scopo, che tutti abbiano la vita, ne deriva, invertendo semplicemente la proposizione, che coloro i quali non hanno la vita per mezzo di Lui non l'hanno per nulla, poichè senza di Lui e della sua grazia non possono averla. È quello che l'Apostolo esprime con queste parole: « Io non voglio annullare la grazia di Dio, poichè se la giustizia si ottiene mediante la Legge, Cristo è dunque morto per nulla » (Gal. 2, 21). Tutti i cristiani almeno dovrebbero riconoscere che Cristo non è morto invano. Di conseguenza la grazia che ci ha acquistata con la sua morte è necessaria. S. Agostino insiste pure su questo argomento.

La prassi della preghiera della Chiesa, in molti passi della Liturgia, conferma per parte sua il dogma che abbiamo provato. Papa Celestino I formula il celebre assioma: la preghiera della Chiesa contiene una legge dottrinale (legem credendi lex statuit supplicandi, Denz. 139).

Obiezioni. - I Pelagiani, massime il loro esponente principale Giuliano di Eclano, mossero al dogma della grazia parecchie capziose difficoltà, che essi traevano dalla Scrittura e dalla ragione. Giuliano si serviva della Scrittura interpretata razionalisticamente. La Scrittura non doveva affermare ciò che la sua ragione non poteva comprendere.

Si faceva risaltare che la Scrittura dice spesso all'uomo: *Tu devi;* ne deriva dunque che egli *può.* - Ma si risolve facilmente l'obiezione rispondendo che Dio offre la sua grazia a tutti gli uomini e comanda « tu devi » solo supponendo questa offerta, senza chiedere all'uomo più di quanto gli è possibile fare.

Più difficile è un'altra obiezione. S. Paolo, l'ardente apostolo della grazia, sembra negarla dopo di averla affermata. Egli dice dei pagani che potevano da se stessi compiere la legge e che nel giorno del giudizio saranno assolti dalla loro coscienza se avranno agito secondo i suoi dettami (Rom. 2, 14 ss.). Così la grazia di Dio non sarebbe necessaria all'uomo per la salvezza. *S. Agostino,* e con lui *S. Tommaso* e altri teologi posteriori, hanno creduto di poter sfuggire a questa difficoltà solo con una errata esegesi: hanno letto « pagani » (gentes) e hanno tradotto « cristiani » (*Agostino,* De spir. et litt. 27 ss.). Per loro i pagani salvati sono i « pagani fedeli » e la natura è quella guarita ed elevata dalla grazia. *S. Tommaso* commentando il passo dice: « Sembra che l'Apostolo difenda i *Pelagiani,* i quali insegnavano che l'uomo con le forze della natura può compiere i comandamenti della legge. Pertanto il "mediante la natura" (φύσει) va inteso di quella natura che è già stata riformata dalla grazia: unde exponendum est naturaliter, id est *per naturam gratia reformatam.* Loquitur enim de *gentibus ad fidem conversis,* qui auxilio gratiae Christi coeperant moralia legis servare ». Questa interpretazione è apertamente errata. Esaminando il contesto, la difficoltà può tuttavia risolversi. Si tratta qui della tesi paolina secondo la quale ogni legge, quella positiva degli Ebrei e quella naturale dei pagani, è stata data all'uomo per la sua salvezza e quindi esige l'osservanza. S. Paolo vuole dimostrare che nessuno può avere scusa alcuna quando pecca, poichè è dotato della legge naturale, qualora sia privo di

quella positiva. Ora che le virtù *naturali* siano possibili e che anche siano realmente « grandes passus », non lo nega neppure S. Agostino. « In quale misura e fino a qual punto siano richieste altre condizioni per la *giustificazione,* qui non è detto » scrive A. Schaefer giustamente, rispondendo a certi commentatori (Erklärung des Briefes an die Römer, p. 104). È evidente che la dottrina di S. Paolo è inconciliabile con la concezione protestante e giansenista di un deperimento completo delle forze morali nell'uomo decaduto.

I Pelagiani formulavano ancora un'obiezione *filosofica,* che è poi quella di tutti i razionalisti e i naturalisti: Non è giusto da parte di Dio assegnare all'uomo un fine che egli non può raggiungere con le sue forze naturali. *Baio* rispondeva a questa obiezione dichiarando che l'elevazione dell'uomo era *naturale,* riducendo quindi la grazia alla natura. « Exaltatio in consortium divinae naturae *debita* fuit integritati primae conditionis et proinde *naturalis* dicenda est » (Denz. 1021). La sola risposta esatta è che Dio nel suo grande amore ha fatto dell'uomo una creatura che ha già naturalmente, in quanto sua immagine, una certa disposizione, una certa attitudine e una certa tendenza a partecipare alla sua vita, e a questa creatura per logica conseguenza Egli, in un secondo atto di amore, ha dato i mezzi soprannaturali per raggiungere questa partecipazione. Dio agirebbe ingiustamente solo nel caso che avesse creato l'uomo per un fine che sorpassa le sue forze e gli rifiutasse i mezzi necessari per raggiungerlo. Circa l'espressione di S. Tommaso, secondo la quale l'uomo ha un « *naturale* desiderium » della visione beatifica, cfr. vol. I, § 79.

Infine si dice ancora: « La diffidenza di se stessi, l'attesa di una grazia che viene dal di fuori, queste disposizioni che la religione cristiana insegna, recano il più grave pregiudizio all'educazione personale ». Risposta: La grazia è appunto concesssa per fortificare la natura; la grazia e la natura si abbracciano, si compenetrano a vicenda e diventano un unico principio di azione.

§ 117. - La necessità della grazia in particolare.

* Applicando il dogma fondamentale della necessità della grazia ai vari momenti della vita spirituale dell'uomo, nasce una serie di affermazioni che ora dobbiamo esporre. L'uomo, udito il messaggio di salvezza in Cristo, ha bisogno della grazia tanto per aderirvi inizialmente con la fede (I) quanto per prepararsi, con atti di speranza, di pentimento dei peccati e di amore di Dio, alla piena rinascita spirituale (II). Divenuto col battesimo figlio di Dio, nuova creatura in Cristo, deve vivere continuamente nella luce della fede e nella legge dell'amore; anche per questo gli occorre la grazia (III), come gli occorre una grazia speciale per evitare, durante tutta la vita, il peccato veniale (IV), e per perseverare fino alla fine (V-VI). *

I

La grazia è assolutamente necessaria per l'inizio dell'opera della salvezza; l'uomo senza la grazia non può arrivare alla fede. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Questa verità che S. Agostino aveva già fatto trionfare contro i Pelagiani, alla sera della sua vita dovette ancora difen-

derla, come un punto di dottrina particolare, nella lotta contro i *semi-pelagiani.* I capi del semi-pelagianesimo sono Giovanni Cassiano († 435), abate di S. Vittore a Marsiglia; più tardi Fausto di Riez, dapprima abate di Lerino e dal 452 vescovo di Riez, e Gennadio, prete di Marsiglia († verso il 492), come pure Vincenzo di Lerino, Nilo di Ancira detto Sinaitico, e Macario di Egitto. Questi uomini erano d'una pietà esemplare e godevano d'un immenso prestigio. I semi-pelagiani vengono pure chiamati *Marsigliesi,* dal loro luogo di origine. Credevano che la dottrina di S. Agostino sulla grazia compromettesse la moralità o la spiritualità cristiana in quanto poteva essere fonte di quietismo o di disperazione. Allo scopo di salvaguardare questa moralità, stabilirono tre proposizioni che sono tutte insostenibili: 1) L'*inizio* della fede (initium fidei), il desiderio della redenzione, la domanda della salvezza derivano dalla sola libera volontà: non c'è alcuna « gratia praeveniens »; 2) Anche la *perseveranza* nel bene e nella grazia è opera della volontà libera; non esiste il « donum perseverantiae »; 3) Nella distribuzione della sua grazia come nella predestinazione Dio è vincolato dai *meriti* dell'uomo: « gratia secundum merita ». - Esaminando attentamente queste proposizioni si vede subito che contengono qualcosa di essenziale al pelagianesimo: nell'opera della salvezza l'*uomo* prende l'*iniziativa* e la conserva fino alla *fine;* solo in un secondo momento e nella misura in cui l'uomo gli offre l'occasione e la possibilità, Dio l'aiuta con la sua grazia. Il *nome* di semi-pelagiano è posttridentino.

La nostra tesi si rivolge contro la prima proposizione. Afferma la necessità della grazia per il primissimo inizio della vita soprannaturale, e di conseguenza per gli atti non liberi o indeliberati che precedono l'attività umana propriamente detta (grazia praeveniens, operans, excitans). Il *II Concilio di Orange* ha definito: « Chi dice che l'inizio della fede, come il suo aumento e la stessa pia inclinazione alla fede (pius credulitatis affectus), che ci fa credere in Colui che giustifica l'empio e ci fa pervenire alla rigenerazione del santo Battesimo, sono in noi per natura e non per il dono della grazia, ossia per la ispirazione dello Spirito Santo... si dimostra contrario ai dogmi apostolici » (Can. 5, Denz. 178; cfr. 176, 179, 200; Trid. s. 6, c. 5, can. 3; Vatic. s. 3, c. 3, de fide).

Prova. - Gesù attribuisce precisamente all'attrazione della grazia l'inizio dell'opera della salvezza, il *venire* verso di Lui (Giov. 6, 44). Vede una rivelazione interiore alla base della fede di Pietro (Mt. 16, 17). Rende grazie al Padre perchè ha rivelato il Vangelo ai piccoli (Mt. 11, 25). - In molti passi dei suoi scritti S. Paolo chiama la fede un dono di Dio (Filip. 1, 29; Ef. 2, 8 ss.; 6, 23; Rom. 12, 6; I Cor. 2, 5; II Cor. 4, 13). Esser giustificati mediante la fede o per mezzo della grazia sono per lui espressioni equivalenti (Rom. 4, 4, 16). Dio opera il *volere* e non solo l'operare (Filip. 2, 13; Rom. 9, 16). Perfino la *preghiera conveniente* dipende dallo Spirito Santo (Rom. 8, 26). Cristo è chiamato « autore e consumatore » della nostra fede (Ebr. 12, 2). Anche il pensiero buono e salutare del nostro fine viene da Dio (II Cor. 3, 5).

Della cristiana Lidia si dice che Dio « le aprì il *cuore* » all'insegnamento dell'apostolo Paolo (Atti 16, 14 ss.). - Cfr. vol. I, § 10.

I Padri. - Prima della sua morte, S. Agostino potè ancora prendere posizione contro i semi-pelagiani, specialmente con i suoi libri: De grat. et lib. arb.; De corrept. et grat.; De praed. sanct. Per provare che la fede è già un dono di Dio si appella alla Scrittura, per es. Ger. 17, 5 e soprattutto a S. Paolo, che scrive: « la fede non è il retaggio di tutti » (II Tess. 3, 2); « che cosa hai, che non abbia ricevuto? » (I Cor. 4, 7); « vi è stato dato di credere in Lui (nel Cristo) » (Filip. 1, 29). Questi testi della Scrittura ritornano spessissimo nei suoi scritti (Cfr. Serm. 168, 1 ss.). Presero le parti di S. Agostino S. Prospero, S. Leone I, S. Gregorio Magno, S. Beda. I Padri anteriori, su questo punto, non sono chiari, come già si è detto. Cfr. *Tixeront*, Histoire des dogmes, II, Index, v. grâce. Fu contro S. Agostino che *Vincenzo* di Lerino scrisse il suo *Commonitorium.*

La *ragione teologica* della nostra tesi è che la fede, anche prescindendo dal fatto che è uno degli atti morali più difficili, deve essere completamente soprannaturale e può essere prodotta soltanto con una forza soprannaturale che la sola grazia può dare (Cfr. vol. I, § 10). Ma non solamente l'*atto* di fede propriamente detto, bensì anche l'introduzione e la preparazione di questo atto, devono essere opera della grazia. Ora sono atti preparatori il *pensiero* che riguarda la fede (pia cogitatio) e l'*inclinazione* alla fede (pius credulitatis affectus). È stato definito nel II Concilio di Orange che quest'*inclinazione* alla fede deriva dalla grazia (gr. elevans); quindi, per analogia, la maggior parte dei teologi riferiscono alla grazia anche il *giudizio di intelligenza* sulla credibilità delle verità rivelate (iudicium credibilitatis; cfr. vol. I, § 9). Già la conoscenza di queste verità per mezzo della predicazione è una grazia esterna importante. S. Agostino: « Nemo ergo dicat: ideo me vocavit Deus quia colui Deum. Quomodo coluisses si vocatus non fuisses? » (Serm. 158, 3).

* *Nota.* « I teologi spesso han creduto che l'*initium fidei* voglia significare gli atti preparatori all'adesione della fede propriamente detta; effettivamente nelle controversie dell'epoca designa l'atto di fede iniziale e anche quel complesso di atti coi quali il nuovo convertito si dispone alla giustificazione. Il *credulitatis affectus* quindi non designa, come nella teologia moderna, il movimento della volontà che porta all'adesione dell'intelligenza, ma l'intervento della volontà che trasforma la semplice credenza in una *fides in Deum* animata dall'amore e principio della vita cristiana ». *Aubert,* Le problème de l'acte de foi, 1945, p. 37. Cfr. tutto l'art. sul II Concilio d'Orange pp. 30-42; si veda anche Recherches de sc. relig. 1948, pp. 566-588. *

Obiezioni. - Ma non potevano Cassiano e i Marsigliesi appellarsi anch'essi alla Scrittura? In questa non viene forse attribuito all'*uomo* l'inizio e il primo passo, e a Dio soltanto i passi seguenti e il compimento? Alcuni testi, come Prov. 16, 1, 9; Zacc. 1, 3; Deut. 30, 19; Is. 1, 19; Salmo 118, 30; Mt. 23, 37; Lc. 13, 34-35, affermano, è vero, la libera decisione dell'uomo per Dio, ma non in modo assoluto ed escludendo la grazia; anzi la suppongono e in altri passi è nettamente insegnata.

Esaminiamo qualcuno dei passi che i semi-pelagiani eran soliti opporre. Così, nei Proverbi, 16, 1, è scritto: « Appartiene all'uomo preparare l'anima sua e al Signore governare la lingua ». Questo passo è un *proverbio* che significa: l'uomo fa progetti con la sua mente, ma l'approvazione e la realizzazione appartengono solo a Dio; sottomettiti quindi alla *Provvidenza*. Si tratta qui della Provvidenza e non della preparazione alla grazia.

Il Signore dice: « Domandate e riceverete, cercate e troverete, picchiate e vi sarà aperto » (Mt. 7, 7). Ma queste parole vengono rivolte a chi già crede e già possiede la grazia. Infatti il Signore chiede che si preghi in suo nome e quindi in unione con Lui (Giov. 16, 23 ss.).

Il *Concilio di Trento* ha risolto una difficoltà che si trova nelle parole con cui Dio esorta gli Ebrei per bocca del profeta: « Convertitevi a me e Io mi rivolgerò verso di voi » (Zacc. 1, 3). Spiega il Concilio: « Quando nella Scrittura si dice: *convertitevi a me, che Io mi rivolgerò verso di voi,* siamo avvertiti della nostra libertà; e quando rispondiamo: *convertici a te, o Signore, e ci convertiremo* (Treni 5, 21), dichiariamo che la grazia di Dio ci previene » (Denz. 797).

Anche dai Padri, e in modo particolare dai Greci, i semi-pelagiani eran soliti trarre una serie di difficoltà. Ma se i Padri sembravano favorevoli alla posizione semi-pelagiana, ciò si spiega col fatto che essi, dovendo combattere il manicheismo negatore del libero arbitrio, insistevano assai più sulla forza della volontà che sulla grazia; inoltre ciò va attribuito al loro punto di vista parenetico facilmente comprensibile e infine va ricordato che la questione teologica non era ancora stata posta chiaramente e non lo fu che in seguito alla controversia.

Intorno ai Padri più antichi *Wörter* scrive: « Pare che la dottrina di questi Padri sia che la *volontà* inizia la salvezza nell'uomo, ma che la grazia di Dio la porta a compimento. È vero che presso di loro non si trovano testi che lo dicano in modo preciso e formale, ma se ne trovano di quelli il cui pensiero sembra abbastanza chiaro » (Pelagianismus, p. 52; cfr. pp. 39-70). Da parte sua Scheeben dice: « Questo vale soprattutto per S. Giovanni Crisostomo, il maestro di Cassiano, nei cui scritti si trovano effettivamente alcuni dei passi rimproverati a Cassiano come assai pericolosi », ma aggiunge che « in S. Giov. Crisostomo si trovano pure numerosissimi passi in cui è affermata la necessità della grazia puramente e semplicemente preveniente » (Dogmatik, III, pp. 814 ss.). Così il Crisostomo afferma volentieri che noi possiamo trionfare della morte e del demonio, purchè lo vogliamo: « Il Signore ha posto il demonio sotto i nostri piedi in modo che noi possiamo schiacciarlo, solo che lo vogliamo. Mira dunque quanto è ridicolo e pietoso veder innalzarsi sopra il nostro capo colui che noi potremmo calpestare coi nostri piedi. Da che cosa deriva ciò? Da noi stessi: egli è potente o debole secondo che noi vogliamo » (Omel. 6 in Filip. 4, 5). Si deve soltanto tenere conto del carattere parenetico del discorso. S. Agostino stesso, a proposito del testo di Giov. 6, 44, di cui si serve spesso per dimostrare la necessità della grazia, scrive che colui che non è ancora attratto dal Padre, preghi *per essere attratto:* si non es tractus, ora ut traharis (In Jo. 26, 2).

Da quanto è stato esposto si vede innanzitutto che i Padri antichi non conoscono ancora formalmente il problema e quindi non lo trattano « ex professo »; in secondo luogo che anche nei Padri, che senza dubbio conosco-

no la questione della grazia, il modo di esprimersi, intenzionalmente o no, è diverso a seconda che parlano in modo dogmatico o in modo parenetico: nel primo caso distinguono strettamente la natura e la grazia, nel secondo le considerano insieme. Ma non si comprende troppo bene come *Harnack* possa dire che il semi-pelagianesimo fu « la lotta dell'antica concezione della Chiesa contro *una nuova,* poichè il semi-pelagianesimo era l'antica dottrina di Tertulliano, di Ambrogio e di Gerolamo » (Storia del dogma, v, 316). Al massimo si può concedere che le espressioni dei Padri antichi sono materialmente identiche a quelle di Cassiano, ma non lo sono formalmente, dato che nessuno ha sostenuto le concezioni dell'abate marsigliese *teoricamente* e in *controversia.* Si verifica ancora una volta la soluzione di S. Agostino: prima della posizione formale d'un problema, si parla di una dottrina con minor « preoccupazione » che non in seguito.

II

La grazia di Dio è assolutamente necessaria anche per gli atti conseguenti alla fede, coi quali il peccatore si prepara alla giustificazione ossia alla rinascita spirituale. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Vedremo chiaramente più avanti che la sola fede non basta a preparare la giustificazione, ma sono necessari altri atti morali il cui compimento è altrettanto difficile quanto la fede. Il *Concilio di Trento* definisce: « Se qualcuno dirà che, senza la preveniente ispirazione e il soccorso dello Spirito Santo, l'uomo possa *credere, sperare, amare* e *pentirsi* come è necessario perchè gli sia concessa la grazia della giustificazione, sia scomunicato » (S. 6, can. 3, Denz. 813; cfr. Arausic. II, can. 7, Denz. 180).

Prova. - L'uomo mediante la fede si è accostato a Dio, ma l'unione completa con Lui avviene solo con l'amore. « A tutti quelli che l'hanno ricevuto (che hanno già creduto in Lui) ha dato il potere di diventare figli di Dio » (Giov. 1, 12). Quindi noi abbiamo bisogno del « potere » di Dio, vale a dire della sua grazia, per passare dalla fede alla piena filiazione di Dio. S. Paolo riferisce a Dio non solo il buon inizio, ma anche il compimento che ne risulta (Filip. 2, 13). Non v'è solo la forza della fede, ma occorre che « il Dio della speranza vi riempia di tutta la gioia e di tutta la pace che dà la fede, affinchè abbondiate nella speranza mercè la potenza dello Spirito Santo » (Rom. 15, 13). Della carità dice pure che è stata « diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato » (Rom. 5, 5). S. Giovanni: « La carità è da Dio » (I Giov. 4, 7).

I Padri. - Anche qui, fu S. Agostino a portare la piena luce contro il semi-pelagianesimo. I semi-pelagiani non negavano completamente la necessità della grazia interna, ma la facevano sempre precedere e dipendere dal retto uso della volontà (gratia secundum merita). S. Agostino riferisce

alla grazia non solo il buon inizio, ma anche il buon progresso e il felice termine. Per provarlo si appella ai testi citati prima, specialmente a Filip. 2, 13; Rom. 9, 16; Prov. 8, 35; Salmi 22, 6; 58, 11. Così, nell'Enchir. 9, 32, dice: « La sua misericordia mi preverrà » (Salmo 58, 11), e ancora: « La sua misericordia mi seguirà » (Salmo 22, 6) e spiega questi passi così: « Previene colui che non vuole, affinchè voglia; segue colui che vuole, affinchè non voglia invano ». Per questo, i Padri del II Concilio di Orange attribuiscono alla grazia tutta la serie degli atti che introducono la giustificazione e ad essa preparano (Can. 6: credere, velle, desiderare, conari, laborare, vigilare, studere, petere, quaerere, pulsare) e poi dichiarano in modo assolutamente generale che « in ogni opera buona non siamo noi che incominciamo, per essere successivamente sostenuti dalla grazia di Dio, ma è Dio che, senza alcun merito antecedente da parte nostra, ci ispira la fede in Lui e l'amore verso di Lui, in modo che possiamo volgerci con fede verso il sacramento del Battesimo, e in seguito, dopo il Battesimo, possiamo col suo aiuto mettere in pratica i suoi comandamenti » (Denz. 200). - *S. Bernardo* scrive brevemente e bellamente: « crearis, sanaris, salvaris, quid horum *tibi ex te,* homo? » (De grat. et lib. arb., in fine). La Scolastica posteriore propriamente non ha insistito sulla necessità della grazia per prepararsi alla giustificazione; piuttosto ha discusso l'assioma: « Homini facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam suam ». Ma non si vede bene *quale* grazia essa intenda. Ritorneremo sopra questo argomento.

La ragione *teologica,* per cui il peccatore senza la grazia non può disporsi alla giustificazione, è questa: tutti gli atti che dispongono ad essa devono essere *soprannaturali.* La grazia di fede lo rende atto senz'altro alla fede, ma non alla speranza, alla carità e alla penitenza, come è necessario. Data la sproporzione tra la natura e la soprannatura, noi abbiamo bisogno di grazia a ogni passo sulla via della salvezza; ne abbiamo soprattutto bisogno finchè la grazia santificante non ci abbia elevati in modo durevole allo stato soprannaturale.

S. Tommaso si chiede se il peccatore senza la grazia possa rialzarsi dal peccato, dal momento che vi è caduto da solo. E risponde che non lo può in nessun modo, spiegando come i *tre* elementi del peccato mortale, « aversio a Deo », « offensa Dei » e « reatus poenae », non possono essere tolti senza la grazia di Dio (S. th. I-II, 109, 7). Naturalmente il peccatore può abbandonare liberamente l'atto del peccato, poichè tale atto non è un risultato della necessità; ma senza la grazia non può sollevarsi dallo *stato* di peccato. Cfr. pure De verit. 28, 2.

S. Tommaso si chiede inoltre se l'uomo non ancora giustificato possa da solo, con le sue forze *naturali,* evitare tutti i *peccati mortali,* dato che nessuno commette peccato in ciò che fa necessariamente. Risponde che ciò sarebbe stato possibile « in statu naturae integrae » col « concursus generalis », ma non « in statu naturae lapsae » in cui l'uomo ha bisogno della « gratia sanans naturam (corruptam) ad hoc, quod omnino a peccato abstineat »; tuttavia può con le sue sole forze astenersene per un *certo tempo* (S. th. I-II, 109, 8; e De verit. 24, 12). Troviamo qui la spiegazione di certe crude espressioni di S. Agostino.

III

Anche l'uomo giustificato, ossia giunto allo stato di grazia, ha bisogno della grazia attuale per tutti e singoli gli atti salutari che compie. - *Proposizione prossima alla fede.*

Spiegazione. - La grazia elevante è assolutamente necessaria per mettere l'uomo in rapporto conveniente con gli atti soprannaturali della salvezza, ma poichè tale elevazione nel giustificato è stata operata dalla grazia santificante e dalle virtù annesse, non vi sono le stesse ragioni di postulare la grazia attuale per i giusti come per quei che non lo sono ancora. Tuttavia la maggior parte dei teologi, per ragioni intrinseche e in ragione dell'insegnamento della Scrittura, sostengono che la grazia è necessaria anche per i giustificati. Si veda *Lange,* De grat. n. 531. Il *Concilio di Trento* insegna che « Gesù Cristo, come capo nelle membra e come vite nei tralci, *fa scorrere incessantemente la sua virtù* nei giustificati stessi, la quale virtù sempre antecede, accompagna e sussegue le loro buone opere, e senza la quale esse non potrebbero in alcun modo essere accette a Dio e meritorie » (S. 6, c. 16, Denz. 809; cfr. 132 e 182).

Prova. - *Gesù* nella parabola della vite parla dei suoi discepoli, ai quali poco prima ha detto che sono già mondi (Giov. 13, 10); e tuttavia afferma che essi non possono fare a meno dell'aiuto della sua grazia: « Senza di me non potete far nulla » (Giov. 15, 5). *S. Paolo* chiama necessaria la grazia tanto per il compimento quanto per l'inizio della vita della salvezza (Filip. 2, 13). Anche l'avviso rivolto agli Apostoli di vegliare e di pregare trova la sua migliore spiegazione nella continua necessità della grazia attuale anche per i giusti (Mt. 24, 42; 25, 13; 26, 41; cfr. I Tess. 5, 17 e 25; II Tess. 3, 1; I Tim. 2, 8; Giac. 5, 16).

I Padri. - *S. Agostino* s'è pure occupato di questo punto e scrive: « Come l'occhio del corpo, anche quando è perfettamente sano, non può vedere se non è sostenuto dallo splendore della luce, così anche colui che è già giustificato non può vivere giustamente se non è sostenuto dalla luce eterna della giustizia » (De nat. et grat. 26, 29). « Ideo necessarium est homini ut gratia Dei non solum iustificetur impius i. e. ex impio fiat iustus, cum redduntur ei bona pro malis, *sed etiam, cum fuerit iam iustificatus* ex fide, ambulet cum ipso in gratia et incumbat super ipsum ne cadat » (De grat. et lib. arb. 6, 13). Come Cristo e gli Apostoli, la Chiesa invita tutti i cristiani, anche i giusti, a *chiedere* a Dio la sua grazia e ne porge loro l'esempio nelle sue preghiere.

Come *ragione teologica* si fa valere che l'abito infuso con la giustificazione conferisce bensì indubbiamente la capacità di fare il bene, ma che è impossibile passare dalla potenza all'atto senza un impulso ontologico; ora questo impulso deve essere sulla stessa linea soprannaturale della potenza e di conseguenza ontologicamente soprannaturale. Bisogna inoltre tener conto della debolezza morale che deriva dal peccato.

S. Tommaso, postosi la questione « utrum ille qui iam consecutus est gratiam per se ipsum possit operari bonum », così si esprime: « Rispondo dicendo che l'uomo per vivere bene ha bisogno: 1) di uno *stato* interiore di grazia (habituale donum) che lo guarisca e lo renda idoneo a opere che sorpassano le forze della natura; 2) e che egli ha bisogno dell'assistenza della grazia come *impulso* (auxilium gratiae) per passare all'attività salutare. Se si considera il *primo* punto, l'uomo non ha bisogno di una seconda grazia, che sarebbe come un nuovo stato di grazia impresso nella sua anima, che gli permetterebbe attualmente di agire. Tuttavia, benchè sia in istato di grazia, egli ha bisogno d'un *impulso* da parte dell'assistenza della grazia: a) perchè nessuna creatura può passare all'attività se non in virtù di una mozione divina; b) perchè, specialmente nella natura umana, la corruzione resta ancora nella carne, benchè lo spirito sia guarito dalla grazia, e ciò fa sì che l'uomo "serve la legge della carne" (Rom. 7). Resta pure una certa ignoranza, di modo che "noi non sappiamo che cosa dobbiamo chiedere nelle nostre preghiere, secondo i nostri bisogni" (Rom. 8, 26), poichè non conosciamo nè il corso delle cose, nè noi stessi e i nostri bisogni; infatti "i pensieri degli uomini sono pieni di timore e la nostra previdenza è incerta" (Sap. 9, 14). Di conseguenza, noi dobbiamo lasciarci condurre e proteggere da Dio che tutto sa e può. Perciò, anche se già rinati figli di Dio per la grazia, dobbiamo dire: "Non c'indurre in tentazione" e "sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra", con le altre petizioni che il Pater contiene a questo riguardo ». E a un'obiezione contro queste affermazioni S. Tommaso risponde: « Lo stato interno di grazia non ci è stato concesso affinchè non abbiamo più bisogno di nessuna grazia, poichè ogni creatura deve essere mantenuta da Dio nel possesso del bene che ha ricevuto. Perciò se dopo aver ricevuto la grazia (abituale) l'uomo ha bisogno ancora dell'aiuto divino, non si deve concludere che la grazia sia stata data invano o che sia imperfetta, poichè perfino nello stato di gloria, ove la grazia è affatto perfetta, l'uomo ha bisogno dell'aiuto divino. La grazia quaggiù è in certo qual modo imperfetta perchè non guarisce l'uomo completamente » (S. th. I-II, 109, 9).

Per tali ragioni, alcuni teologi ritengono che la grazia attuale, di cui i giusti han bisogno per operare il bene, sia precisamente quella eccitante. Si pensi alle cattive abitudini che derivano dai peccati personali e rimangono anche nei giusti. Se poi per i *singoli* atti salutari, anche più ordinarii e più facili, compiuti dai giusti, sia necessaria una particolare grazia eccitante e medicinale, non si può decidere con le testimonianze della Rivelazione. Sembra però che ci si debba attenere alla sentenza di S. Tommaso, contro altri teologi, e rispondere affermativamente.

IV

Il giusto ha bisogno di una grazia particolare per evitare durante tutta la vita ogni peccato veniale. - *E' di fede.*

Spiegazione. - I Pelagiani pretendevano che il cristiano con le sole sue forze naturali potesse raggiungere uno stato di assenza assoluta del peccato. Per questo il Concilio di *Milevi* (417) colpì di scomunica chiunque vede nella quinta domanda del « Pater », pronunziata da un

santo, un puro atto di umiltà e non un'effettiva verità (Can. 8, Denz. 108). Il *Concilio di Trento* con maggior precisione ha definito: « S. q. d. hominem semel iustificatum... posse in tota vita peccata omnia, etiam *venialia,* vitare, nisi *ex speciali Dei privilegio,* quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, a. s. » (Denz. 883; cfr. 805, 810). L'espressione « durante tutta la vita » è intesa ordinariamente come uno spazio considerevole della vita, però le opinioni sulla determinazione di questo spazio sono varie. « Tutti i peccati veniali » va inteso in senso collettivo e non distributivo. Ogni peccato particolare, in sè, deve essere considerato come evitabile e libero, altrimenti non sarebbe un peccato. Si tratta soprattutto dei peccati di debolezza, dai quali non è esente la vita dei Santi, anche i più perfetti. Maria, dichiara il Concilio di passaggio — e i teologi intendono questo ordinariamente in senso esclusivo — secondo la fede universale della Chiesa, ha fruito del privilegio speciale d'una vita interamente esente dal peccato. Cfr. § 110.

Prova. - La Scrittura non parla chiaramente della nostra tesi, tuttavia la suggerisce. Gesù insegna a tutti i suoi discepoli a chiedere ogni giorno a Dio il perdono dei peccati, nella quinta domanda del « Padre nostro ». S. Giacomo scrive: « Tutti manchiamo in molte cose » (3, 2). S. Giovanni: « Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi » (I Giov. 1, 8). Ora egli non parla del peccato grave (peccatum ad mortem, I Giov. 5, 16).

I Padri. - *S. Agostino,* rispondendo all'affermazione pelagiana secondo la quale è possibile, senza la grazia, un'esenzione assoluta dal peccato, fa valere il fatto che mediante la quinta domanda del « Padre nostro » viene quotidianamente cancellato ciò che ogni giorno « è stato commesso per ignoranza e debolezza » (De nat. et grat. 35, 41). Egli scrive: « Se noi potessimo radunare tutti questi santi uomini e queste sante donne; se vivessero qui e noi chiedessimo loro se sono senza peccato... non esclamerebbero forse tutti a una sola voce: "Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi"? » (Ivi 36, 42). Quando gli avversari gli opponevano che tutta la Chiesa (tota Ecclesia) è esente dal peccato, poichè è fedele, battezzata, e che essa prega nel « Padre nostro » soltanto per *umiltà,* egli ribatteva: « Propter humilitatem ergo mentiris » (Serm. 181, 4).

Come *ragione teologica* S. Tommaso allega la debolezza morale che permane anche nel giusto. Il giusto non dispone ancora completamente a piacere della sua natura sensibile. Mentre con tutta la sua forza sta attaccando un nemico, forse altrove improvvisamente ne sorge un altro al quale non prestava attenzione. « Nello stato di natura integra, l'uomo poteva, senza la grazia abituale, evitare i peccati tanto *mortali* che *veniali,* poichè il peccare non è altro che allontanarsi da quello che è secondo natura; non poteva tuttavia evitarli senza l'aiuto di Dio che lo conservava nel bene; quando venga sottratto questo aiuto, la stessa natura sprofonda nel nulla ».

« Ma nello stato di natura decaduta l'uomo ha già bisogno della grazia interna (abituale) che *guarisca* la sua natura per astenersi completamente dal *peccato.* Tale guarigione nella vita presente avviene dapprima in ciò che

riguarda la parte spirituale (secundum mentem), mentre gli appetiti carnali (appetitus carnis) non sono ancora interamente risanati (Rom. 7, 25). In questo stato (guarito e giustificato) l'uomo può astenersi da ogni peccato mortale che risiede nella ragione (in ratione), ma non può astenersi da ogni peccato veniale, permanendo la debolezza nelle sue potenze sensibili inferiori (propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis). Infatti la ragione può indubbiamente reprimere qualunque movimento disordinato *particolare* di queste potenze, ciò che fa sì che questi moti abbiano il carattere di libertà e di peccato, ma non può resistere a tutti insieme, non solo perchè, mentre resiste a uno, ne sorge un altro, ma anche perchè la ragione non può stare continuamente in guardia per evitare questi moti » (S. th. I-II, 109, 8; cfr. 74, 3). Questa continua possibilità di mancare nelle piccole cose, deve incitarci a una vigilanza incessante, per non cadere più gravemente; è uno dei motivi più seri dell'umiltà, e l'umiltà è il fondamento di tutta la vita morale.

Suarez per spiegare la nozione di « speciale auxilium » distingue un *triplice* aiuto speciale: 1) *Secundum legem,* per es. il dono della perseveranza e molti altri « specialia auxilia » che Dio concede agli uomini « secundum *ordinariam* providentiam »; 2) *Supra legem,* per es. la confermazione nella grazia e gli altri doni che non sono soltanto « specialia » ma anche « extraordinaria »; 3) *Contra legem,* per es. l'Immacolata Concezione e l'« extintio fomitis »; egli annovera in questa categoria il privilegio di cui si tratta in questa tesi (De grat. 1, 9, c. 8, n. 11). Inoltre fa notare che si può ottenere, benchè sia raro, l'esenzione dal peccato veniale in alcune cose, ma non in tutte. Secondo Suarez, il nome « privilegio » ha la sua giustificazione nel fatto che costituisce una eccezione alla legge della peccabilità universale proclamata dalla *Scrittura.* Naturalmente questa legge non va intesa come un comando di commettere i peccati veniali, ma come una disposizione provvidenziale che tollera i peccati veniali o meglio non li impedisce. « Quod potuit a Deo iuste fieri vel in culpam originalis peccati, vel ad custodiam humilitatis iustorum, vel ad ostensionem gratiae et iustitiae suae » (Ivi n. 12). Naturalmente il giusto può evitare il peccato veniale con la grazia concessa per ogni caso particolare; il peccato veniale non è una cosa necessaria. Così pure si possono evitare più facilmente e più lungamente i peccati veniali di consenso deliberato che non quelli che avvengono « ex subreptione », con i quali la nostra natura ci prende di sorpresa e ci assale senza posa.

Dal punto di vista della ragione, si potrebbe *obiettare* che, poichè il giusto con la grazia ordinaria può evitare il peccato mortale, tanto più potrà evitare i peccati più leggeri. Ma in questo caso, il più leggero non è affatto compreso nel più grave; esso costituisce piuttosto un ordine a parte. Anche nella vita quotidiana, quel che è semplice è spesso il più difficile. Come in un'opera d'arte l'esecuzione completa dei minimi particolari è più difficile che non l'abbozzo, così nell'ordine soprannaturale l'opera di perfezionamento dell'immagine di Dio in noi è più difficile che non il semplice compimento dei doveri gravi e la fuga del peccato mortale.

V

Il giusto non può perseverare fino alla fine nella giustizia ricevuta, senza un aiuto speciale della grazia. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il II Concilio di Orange aveva già definito questo punto contro i semi-pelagiani (C. 10, Denz. 183). Il *Concilio di Trento* a sua volta dichiara: « S. q. d. iustificatum, vel *sine speciali auxilio Dei,* in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s. » (Denz. 832). Secondo il modo di vedere dei semi-pelagiani la perseveranza dipende dall'uomo solo, non nel senso che per essa non abbia bisogno della grazia, ma nel senso che può meritarsela (gratia secundum merita).

Per perseveranza intendiamo la permanenza ininterrotta dell'uomo nello stato di grazia santificante. Si distingue la perseveranza imperfetta o temporanea (perseverantia imperfecta, temporalis) e la perseveranza perfetta o finale (p. perfecta, finalis). Una perseveranza temporanea, per es. da una confessione all'altra, da un anno all'altro, è possibile con la grazia ordinaria, che è sempre a disposizione del giusto, almeno quando questi ha un comandamento da compiere o gravi tentazioni da superare (Trid. s. 6, c. 11, Denz. 804). Qui si tratta della perseveranza finale che dura fino alla morte. Quest'ultima a sua volta si distingue in perseveranza passiva (p. passiva), quando Dio chiama a sè l'uomo in un momento in cui si trova in grazia, e perseveranza attiva (p. activa) quando il giusto, aiutato dalla grazia, per mezzo di sforzi morali, si mantiene perseverante fino alla fine. Il Concilio parla di quest'ultima. I teologi distinguono ancora il *potere* di perseverare (perseverare posse) e la perseveranza effettiva (p. actualis). La seconda non risulta spontaneamente dalla prima. Per il potere di perseverare il Concilio esige un'« assistenza speciale » (speciale auxilium, can. 22); quanto alla perseveranza effettiva, la chiama « grande dono » (magnum donum, can. 16). Tutti i giusti hanno la grazia di poter perseverare, ma solo gli eletti hanno la grazia della perseveranza effettiva.

Prova. - Se il giusto ha bisogno della grazia per ogni buona azione, tanto più ne ha bisogno per l'insieme di tutte le buone azioni fino al termine della vita. La *Scrittura* invita appunto l'uomo pio a pregare per ottenere la perseveranza. Così il Salmo 118, la preghiera di Anna, I Re, 2, 9. Dio dice per bocca del Profeta: « Io ho concluso con voi un'alleanza sempiterna e non cesserò di farvi del bene e porrò il mio timore nei vostri cuori affinchè non vi allontaniate da me » (Ger. 32, 40).

Gesù domanda al Padre questa grazia per i suoi Apostoli: « Padre santo, conserva nel tuo nome quelli che mi hai dato » (Giov. 17, 11). I discepoli stessi devono pregare per ottenere la perseveranza. Egli insegna loro che « bisogna sempre pregare e mai stancarsi » (Lc. 18, 1; cfr. Mt. 6, 9; 26, 42). Gli Apostoli sono convinti di questa verità e la inculcano ai cristiani nelle loro lettere. *S. Paolo* dice in modo generale: « Habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus » (II Cor. 4, 7). Tutte le esortazioni delle sue lettere ne fanno testimonian-

za. Questa verità vale anche per i giusti: « Video autem aliam legem in membris meis...» (Rom. 7, 23). S. Paolo ringrazia Dio per la grazia già concessa ai fedeli: « (Voi) che state aspettando la manifestazione del Signor Nostro Gesù Cristo, il quale vi renderà saldi sino alla fine, affinchè siate irreprensibili nel giorno della venuta del Signore Nostro » (I Cor. 1, 4-8). « Ho piena convinzione che Colui che ha incominciato in voi l'opera buona, la condurrà al termine fino al giorno di Gesù Cristo » (Filip. 1, 3-6; cfr. I Pietr. 5, 10). Secondo queste parole, la perseveranza fino alla fine è una grande grazia. Il puro e semplice stato di cristiano, da solo, non ha in sè la garanzia e la forza di questa perseveranza. Soltanto la preghiera continua può fondare la speranza di questo dono.

I Padri. - Anche qui S. Agostino è il portavoce della dottrina della Chiesa. Egli scrisse un libro speciale sulla grazia della perseveranza (De dono perseverantiae) contro i semi-pelagiani che pensavano di poter meritare la perseveranza nel bene con le loro opere buone, quasi per un merito impropriamente detto (de congruo). In questo libro S. Agostino, fondandosi sulla Scrittura e sui Padri, dimostra che la perseveranza nel bene fino alla fine non può che essere un dono di Dio e un dono « tutto particolare »; non può essere meritata nè per mezzo di opere buone naturali nè soprannaturali. Ma noi possiamo « domandarla umilmente » (hoc donum Dei suppliciter emereri potest, c. 6). Riferendosi al libro di S. Cipriano sul « Padre Nostro » egli dimostra che le sette domande di questa preghiera hanno per oggetto la perseveranza. Insiste in modo particolare sull'ultima: « e non c'indurre in tentazione ». Quindi passa a parlare del carattere misterioso della grazia. Finalmente si rifugia in Rom. 11, 33. Circa la *certezza personale della salvezza* egli dà questo giudizio: « Benchè costoro (i giusti) siano assicurati della ricompensa della loro perseveranza, tuttavia sono nell'incertezza al riguardo della perseveranza stessa » a meno che una rivelazione divina non dia loro assicurazione su questo punto (Civ. 11, 12).

Come *ragione teologica* S. Tommaso reca di nuovo, da una parte la debolezza morale dell'uomo e dall'altra le numerose e violente tentazioni che lo assalgono su questa terra (S. th. I-II, 109, 10).

Vi sono dei teologi *post-tridentini* i quali attribuiscono al giusto stesso una certa influenza positiva sulla perseveranza. Ripalda pensa che in certo qual modo il giusto può, con atti assolutamente eroici ed eminenti, porre le basi della sua perseveranza (De ente supern. disp. 94, sect. 2).

Dopo la Scolastica primitiva, i teologi parlano pure a questo riguardo di una grazia di confermazione (gratia confirmationis) mediante la quale colui che la riceve — si pensa a Maria, agli Apostoli e ad altri eletti — è assicurato che non perderà mai lo stato di grazia con un *peccato mortale.* Questo è dunque un privilegio accidentale nella grazia di perseveranza e i teologi lo distinguono da essa. La grazia di perseveranza non esclude completamente uno stato di peccato mortale, almeno temporaneo e transitorio.

Suarez ritiene indimostrabile che Maria, gli Apostoli, ecc., abbiano avuto la rivelazione della loro « confirmatio in gratia », e che tale rivelazione distingua la loro propria grazia di perseveranza da quella ordinaria come vuole

Vasquez. È poi di per sè evidente che la ragione dell'esenzione dal peccato, nei confermati in grazia, non è una ragione intrinseca, come l'unione ipostatica per il Cristo, ma una ragione estrinseca posta nella grazia accidentale a cui la libertà rimane sempre docile (cfr. *Suarez*, De grat. l. 10, c. 8). S. Tommaso spiega che ciò che manca quaggiù agli « in gratia confirmati » per avere la « confirmatio » dei beati, « completur per custodiam divinae *providentiae*, ut scilicet quandocumque *occasio* peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum » (De verit. q. 24, a. 9). L'ultima e più perfetta « confirmatio » si ha nella visione beatifica.

VI

Tesi complementare. - *Il giusto ha in ogni tempo la grazia con la quale può perseverare (posse perseverare).*

Si tratta qui del « soccorso speciale » (speciale auxilium) e non del « grande dono » (magnum donum) della perseveranza effettiva.

Il *II Concilio di Orange* dice a questo riguardo: « Conforme alla fede cattolica, crediamo che tutti i battezzati, per mezzo della grazia ricevuta nel Battesimo, con il soccorso e la cooperazione di Cristo, *possano* e *debbano* compiere tutto ciò che concerne la salvezza (quae ad salutem pertinet), solo che vogliano fedelmente impegnarsi » (Denz. 200). Così pure il *Concilio di Trento* esigendo dai giusti l'adempimento dei comandamenti, suppone la possibilità di adempierli, ossia la grazia a ciò necessaria (S. 6, c. 20, Denz. 830).

La *prova* risulta dalla Lettera ai Romani. S. Paolo scrive: « Dio prova il suo amore per noi proprio in questo che, mentre eravamo peccatori, Cristo è morto per noi. Adunque, a più forte ragione ora che siamo giustificati nel suo sangue, saremo per mezzo di Lui salvati dall'ira divina. *Poichè*, se, essendo ancora nemici, per la morte del Figlio suo siamo stati riconciliati con Dio, molto più già riconciliati saremo salvati nella sua vita » (Rom. 5, 8-10). L'Apostolo stesso nella sua tentazione fu consolato dal Signore che gli disse: « sufficit tibi gratia mea » (II Cor. 12, 9). Ancora con maggior confidenza si esprime in Rom. 8. Nei giustificati non v'è più nulla che si debba condannare. « Se lo Spirito di Colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, Colui che ha risuscitato il Cristo dai morti ridarà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo dello Spirito suo che abita in voi... Se Dio è *per* noi, chi mai sarà *contro* di noi? Colui che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma l'ha dato per tutti noi, come non ci donerà anche tutte le cose con Lui?... Chi dunque ci separerà dall'*amore di Cristo?*... Sì, io ne sono sicuro! Nè morte, nè vita, nè angeli, nè principati, nè potestà, nè cose presenti, nè cose future, nè potenza, nè altezza, nè profondità, nè alcun'altra creatura potranno separarci dall'amore di Dio in Gesù Signore Nostro ». Qui l'Apostolo parla certamente della perseveranza finale e insegna chiaramente che il giusto ha a sua disposizione il *potere* di perseverare. Nessuna forza può strappargli la sua corona; soltanto la sua libera volontà può fargliela perdere (Rom. 8; 1, 11, 31 ss., 35, 38).

È anche per questo che la perseveranza nel bene è imposta ai giusti come un *dovere*. « Manete in me et ego in vobis » (Giov. 15, 4). « Vigilate,

state in fide, viriliter agite et confortamini » (I Cor. 16, 13). « Esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam vitae » (Apoc. 2, 10). Il II Concilio di Orange dice che i giusti possono perseverare, se lo vogliono (si fideliter laborare voluerint); tutti i giusti quindi hanno nel loro stato di grazia (gr. sanctificans et virtutes) il « posse perseverare », ma non hanno l'« actualiter perseverare », la perseveranza effettiva.

È effetto di mancanza di volontà, se alcuno a causa del peccato mortale perde nuovamente la giustizia; è invece una grazia della potenza e della misericordia di Dio se un altro vi persevera. A questo punto i nostri pensieri si perdono nell'oscurità del mistero della predestinazione.

In che cosa consiste il « gran dono » della perseveranza effettiva? Solo gli adulti lo ricevono. Quanto ai bambini che muoiono prima dell'uso di ragione, non si può dire che essi perseverino, neanche passivamente; essi non sono ancora nella situazione fisica di ricevere grazie attuali, poichè non sono ancora in grado di compiere alcun atto morale. Nel Battesimo ricevono la grazia santificante, muoiono in questa grazia e ricevono la felicità non come un merito ma come un'eredità.

Che cosa quindi riceve l'adulto quando Dio gli concede « il gran dono della perseveranza »? Innanzi tutto una grazia *esterna* consistente nel fatto che l'ora della sua morte è connessa col possesso attuale dello stato di grazia, che può sempre perdere durante la sua vita. Questa connessione dipende unicamente da Dio e dalle libere leggi della sua provvidenza eterna. In questo vi è già la manifestazione di un grande amore e di una grande bontà da parte di Dio; infatti non tutti gli uomini muoiono in grazia.

In secondo luogo egli riceve pure una grazia *interna*, e ciò è d'importanza decisiva. Dio gli concede non la grazia sufficiente, ma la grazia efficace, che è un puro effetto della sua libera bontà. È vero che l'uomo con la giustificazione ha ricevuto un certo diritto a ulteriori grazie, ma tale diritto si estende solo alle grazie sufficienti e non a quelle efficaci. Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini, come si proverà più avanti (§ 120), ma da questa volontà salvifica generale deriva soltanto ch'egli offre a tutti la grazia come grazia sufficiente. Pertanto quando Egli concede la grazia efficace, questo è certamente un « gran dono » della sua bontà. E tale grazia è tanto più preziosa in quanto è concessa al momento opportuno, cioè nella separazione dalla vita temporale e nel pericolo di peccato.

Da quel che si è fin qui detto risulta evidente che i teologi hanno ragione di pensare che la grazia della perseveranza, più che una grazia particolare e affatto speciale, sia il *complesso* di tutte le grazie interne ed esterne, delle quali l'ultima e la più importante, perchè decisiva, è la coincidenza dell'ora della morte con lo stato di grazia. Nel linguaggio della pietà la grazia di perseveranza si chiama « la grazia d'una buona morte »; i buoni cristiani pregano assiduamente per ottenerla.

§ 118. - Limiti della necessità della grazia o il potere della sola natura.

Fin qui si è trattato di difendere la grazia contro quelli che non ne riconoscevano o ne diminuivano l'importanza, come i Pela-

giani e i semi-pelagiani; ora è necessario mettersi in guardia contro l'*esagerazione* di essa e di salvaguardare le forze morali della natura. Bisogna definire i limiti che la natura umana da sola, senza il sostegno della grazia, può raggiungere nel campo morale. Così facendo, noi difendiamo anche la grazia. Il razionalismo tenta di combattere la dottrina della grazia attribuendole un'influenza deprimente sull'uomo. Essa gli toglierebbe la coscienza della propria forza e lo renderebbe inabile a una vera e piena vita morale.

La dottrina cattolica sulla grazia non viene punto intaccata da questa obiezione. Non si può dire così invece della dottrina dei *Protestanti* e dei *Giansenisti,* secondo la quale il potere dell'uomo decaduto è stato indebolito fino all'annientamento.

Secondo *Lutero,* l'uomo di per sè solo non può che peccare. Affinchè possa compiere un'opera buona bisogna che la grazia lo afferri come uno strumento inerte e senza volontà (ceppo, pietra, cavallo) e lo conduca dove vuole farlo giungere. Sotto l'influsso della grazia l'uomo rimane libero solo *esternamente;* all'*interno* invece è necessitato da essa. Così l'uomo a causa del peccato ha perduto ogni capacità morale e la Redenzione non gli arreca nessuna guarigione delle ferite. Egli è completamente soggiogato dalla voglia del peccato (concupiscenza) e non gli resta che attendere passivamente quello che Dio vorrà fare di lui. A proposito del libro di Lutero « De servo arbitrio » il Loofs scrive: « È il più accurato dei suoi scritti polemici, ma contiene sulla predestinazione una dottrina completamente deterministica, la quale seguendo una logica spietata, non si arresta di fronte alla conseguenza estrema di affermare che Dio è la causa del peccato originale... L'uomo è assolutamente impossibilitato di fare il bene da se stesso. Tutti i comandamenti divini non hanno altro scopo che di dimostrare che l'uomo non può osservarli. La proibizione del paradiso terrestre aveva lo stesso scopo » (Dogmengeschichte, 1906, p. 759). Tuttavia Lutero insegnò, contrariamente a Calvino, l'amissibilità della grazia. Egli conclude quest'opera in cui compendiò tutta la *sua* dogmatica con questi insegnamenti: 1) Dio fa tutto da solo; 2) Il nostro libero arbitrio è andato perduto; 3) La nostra volontà non può nulla, « quod ad bonum sese verti non potest, sed *tantum ad malum* ». - E *Karl Holl* scrive: « Lutero stabilisce rigorosamente questo: ogni tentativo di lasciare un campo entro il quale la volontà umana potrebbe comportarsi liberamente *anche nei confronti di Dio* significherebbe non soltanto limitare l'onnipotenza divina, ma sopprimerla e abbassare Dio riducendolo a un semplice spettatore del mondo » (Ges. Aufsätze, 46).

Lo stesso si deve dire dei *Giansenisti.* Essi partono dalla concupiscenza che, secondo il loro modo di pensare, rovina l'uomo dominandolo completamente. Tale concupiscenza avvelena ogni nostra azione. Per combatterla bisogna che un'altra potenza d'ordine morale, che ci è concessa da Dio, prenda il sopravvento. Alla « dilettazione terrena » (delectatio terrena) deve contrapporsi la « dilettazione celeste » (delectatio coelestis) o carità (caritas dominans). Tutto ciò che non proviene dalla carità è peccato. Come i Protestanti si fondavano su espressioni di S. Paolo desunte dalle lettere ai Romani e ai Galati e falsamente interpretate, così i Giansenisti si facevano forti di alcune frasi un po' crude di S. Agostino. Queste due eresie s'ingannavano

grossolanamente nell'interpretazione dei loro presunti autori, poichè non tenevano conto del punto di vista *polemico* che spiega quei testi. Occorre quindi difendere contro ambedue gli errori le energie spirituali della natura umana. *Kant* stesso, influenzato dalla dottrina di Lutero, scrisse questa frase pessimistica: « L'uomo è cattivo per natura: v'ha in lui un principio cattivo ».

I. Potere dell'uomo nell'ordine della conoscenza.

1. L'uomo con la luce naturale della sua ragione può conoscere Dio principio e fine di tutte le cose, mediante le cose create. - ***E' di fede.***

Questa tesi è già stata esaurientemente dimostrata (§ 18); se la ripetiamo a questo punto è solo per essere completi. Essa afferma il potere che la *ragione* naturale ha di conoscere Dio in modo generale e condanna ogni forma di fideismo.

2. *Sorge poi la questione se l'intelligenza dell'uomo decaduto possa pure conoscere la legge morale naturale.* - Gesù imputa a peccato il fatto che gli uomini non accolgono la luce che brilla agli occhi di tutti (Giov. 1, 5 ss.); essi odiano la luce affinchè le loro opere malvagie non vengano condannate (Giov. 3, 20 e 19).

La fiducia di *S. Paolo* nella potenza morale dell'uomo è espressa in Rom. 2, 14-15. Nella *coscienza* umana si compie un giudizio morale delle azioni che fa apparire la conoscenza della legge morale come una prerogativa della natura dell'uomo.

I *teologi* non sono d'accordo su questo punto; alcuni, con Gaetano, giudicano favorevolmente la conoscenza morale dell'uomo decaduto; altri, con Capreolus e Vasquez, ne danno un giudizio sfavorevole; altri ancora, con Kilber, fondandosi su S. Tommaso, prendono una via di mezzo e richiedono una illuminazione soprannaturale per le sole verità morali più delicate e non per le più semplici ed elementari.

Il *Concilio Vaticano* dichiara: « Si deve anche attribuire a questa rivelazione divina il fatto che nella condizione attuale del genere umano possano da tutti essere conosciute facilmente, con incrollabile certezza e senza alcuna mescolanza di errori (ab omnibus expedito, firma certitudine et nullo admixto errore), quelle verità religiose che di per sè non sarebbero inaccessibili alla ragione umana (ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, Denz. 1786).

Come *ragione* si porta il fatto storico che queste verità religiose, fuori della Rivelazione, non sono conosciute che in modo rudimentale. La religione dei popoli pagani, infatti, è ben lungi dal presentare ovunque le forme *pure* della religione naturale. Bisogna inoltre ricordare, con San Tommaso e altri teologi, la difficoltà intrinseca di queste verità, le occupazioni gravose della vita che non lasciano tempo sufficiente per la riflessione, la passione che esercita le sue seduzioni proprio nella giovinezza, che è il periodo in cui s'impara, la debolezza dell'intelligenza, la naturale accidia, e — cosa questa che rappresenta un ostacolo niente affatto trascurabile, soprattutto ai giorni nostri — il cattivo esempio molte volte dato da uomini che godono tuttavia di grande prestigio per quello che riguarda la cultura pro-

fana (C. Gent. 1, 4; S. th. I, 1, 1). Secondo le parole del Conc. Vaticano bisogna pertanto affermare la necessità *morale* della rivelazione delle verità religiose naturali.

3. È assolutamente necessaria la rivelazione divina per conoscere le verità soprannaturali. - *E' di fede.*

Anche questa tesi non è altro che la ripetizione di quanto si è già detto circa la grazia nei §§ 10 e 117 (prima tesi), e riguarda le verità assolutamente soprannaturali ossia i misteri. In queste due tesi, come del resto in tutto il trattato sulla grazia, bisogna tener presente il principio fondamentale che tra il fine e il mezzo dev'esservi una proporzione, ammesso che l'opera divina della salvezza sia ordinata dalla Sapienza divina.

II. Potere dell'uomo nell'ordine dell'azione.

1. *L'uomo decaduto può compiere un certo numero di opere naturalmente buone, con le sue sole forze, senza la grazia della fede e senz'alcun'altra grazia; tutte le azioni dei pagani e degli infedeli non sono necessariamente peccati; non è richiesta la fede per la bontà naturale di un'azione.*

Secondo *Baio* « tutte le opere degli infedeli sono peccati e tutte le virtù dei filosofi vizi » (Denz. 1025). « Senza l'assistenza della grazia di Dio, la volontà da se stessa non può che peccare; senza questa assistenza non può neppure superare una tentazione » (Denz. 1027; cfr. 1030). Egli dice che è pelagianesimo attribuire alla natura una bontà qualsiasi (Denz. 1037). - I suoi seguaci ripeterono l'errore: « L'infedele deve necessariamente peccare in tutte le sue azioni » (Denz. 1298). Per sostenere queste affermazioni si appellano a *S. Agostino,* il quale tuttavia non è mai giunto a proposizioni così estreme, per quanto non attribuisca all'opera compiuta all'infuori della fede alcuna importanza per la salvezza. La presente tesi non è stata mai definita; la sua esattezza risulta tuttavia dalla condanna delle proposizioni summenzionate.

Prova. - La Scrittura ordinariamente pone i pagani molto in basso; pagano e peccatore sono sinonimi; ma in nessun luogo dice che *tutte* le opere degli infedeli siano peccati e che costoro siano *necessariamente* peccatori in ogni loro azione, proprio a causa della loro infedeltà. Si trovano anzi degli *esempi* in cui si attribuiscono loro buone azioni. Così il timor di Dio delle levatrici egiziane che salvarono dalla morte i bambini ebrei e perciò furono ricompensate da Dio con beni temporali. « Avendo le levatrici temuto Dio, Egli mise loro su casa » (Es. 1, 15-21), ossia accrebbe la proprietà delle loro famiglie. Nabucodonosor riceve l'Egitto da Dio come ricompensa, poichè ha servito di strumento per castigare Tiro (Ez. 29, 18-20).

Gesù attribuisce ai pagani l'amore del prossimo (Mt. 5, 47). E S. Paolo considera possibile che i pagani adempiano la legge naturale con le sole loro forze (Rom. 2, 14-15). Inutilmente i Giansenisti si richiamano a

Rom. 14, 23: « omne quod non est *ex fide* peccatum est », poichè qui non si tratta della fede ma della coscienza. Anche S. Agostino è caduto nello stesso abbaglio, interpretando questo passo come detto della fede.

I Padri. - I Padri pre-agostiniani erano lontanissimi dal sottovalutare a tal punto le capacità e le forze naturali dell'uomo. Essi affermano che i pagani avevano nella loro ragione qualcosa della luce celeste (λόγος σπερματικός) e conoscevano un certo numero di verità; che anzi non pochi giungevano perfino a una specie di santità naturale. *S. Giustino,* Apol. 1, 46. Cfr. § 120, citazioni dei Padri.

Più tardi *S. Agostino* si orientò nel senso opposto e, allo scopo di confutare i Pelagiani, insistè energicamente, nella sua dottrina della concupiscenza, sul carattere corrotto della natura decaduta. Quanto all'espressione spesso citata, che le virtù dei pagani sono splendidi vizi, egli non l'ha mai scritta in *questa* forma (*Denifle,* Luther, 857 ss.); cfr. tuttavia § 112. - Per un giudizio pratico, che voglia attenersi ai dati di fatto, si può ancora oggi accettare il suo punto di vista: « Poichè essi (i pagani) fanno tutto questo (il bene) senza sapere a qual *fine* dirigerlo, lo fanno *invano* » (In Jo. 45, 2; cfr. Ep. 164, 4). Non essendovi che un fine *solo* per l'uomo e un *solo* ordine di salvezza, fino a quando non si sia sulla giusta strada, per usare ancora un'espressione di S. Agostino, si cammina *a lato* e per quanto grandi siano i passi, non conducono alla mèta. Quale utilità per la salvezza eterna hanno avuto le virtù civili dei Romani, che pure S. Agostino riconosce? Persino lo sforzo cosciente verso lo scopo, attraverso una via falsa, sembra al santo dottore non solo insensato e senza frutto, ma *formalmente* riprovevole, anche se *materialmente* e di per sè sia buono. La mancanza di fede, in fondo, rovina ogni cosa. « Hoc tamen *peccantes,* quod homines *sine fide* non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt » (C. Jul. 4, 25). Egli designa come peccato « non solum id, quod est proprie peccatum et cui debetur poena, sed illud etiam quod caret omni perfectione, quam habere debuisset, quodque sterile et inutile est ad veram beatitudinem consequendam » (così dice il Bellarmino citato in *Servière,* La théologie de Bellarmin, p. 638). S. Agostino non distingue, come fa la teologia moderna, tra diversi « stati », ma solo tra lo stato di natura *corrotta* e quello di natura *sana* (natura corrupta et natura sana). Ciò che deriva dalla natura malata è, secondo lui, infetto esso pure. Bisogna altresì ammettere ch'egli attribuisce grande importanza all'influsso della concupiscenza che trova mischiata a tutta l'attività umana. Per questo può scrivere che « le virtù che l'anima crede di avere... quando non siano riferite a Dio, sono piuttosto vizi che virtù » (Civ. 19, 25). Possiam dire con Gregorio da Rimini: « Augustinus hic locutus est excessive, ut se maxime elongaret a sententia hereticorum » ossia dei Pelagiani (Cfr. *F. X. Jansen,* Baïus et le Baïanisme, pp. 54 ss.).

La ragione *teologica* si fonda su questi due assiomi: la grazia presuppone la natura (gratia praesupponit naturam) e la perfeziona (gratia perficit naturam). Se la natura fosse completamente cattiva, sia fisicamente (protestantesimo) e sia moralmente per il dominio assoluto della concupiscenza sul libero arbitrio (giansenismo), la grazia non avrebbe un punto di presa e dovrebbe arrestarsi di fronte alla natura come di fronte a uno strumento inerte. Così non potrebbe darsi cooperazione tra la grazia e la natura, per

lo meno secondo la concezione protestante dell'incapacità fisica. E in base alla teoria giansenistica dell'impotenza morale, bisognerebbe ammettere che Dio ha infuso la legge naturale nel cuore dell'uomo, ma contrariamente a Rom. 2, 14, non gli ha lasciato la forza sufficiente per compierla.

I Giansenisti hanno potuto formulare una *seria difficoltà* dal can. 22 del II Conc. di Orange, che è di S. Agostino, e il cui contenuto è materialmente identico a una proposizione condannata di Baio. Il canone e la proposizione dicono che l'uomo non ha di suo che il peccato. Dice il canone: « Nemo habet *de suo* nisi *mendacium et peccatum.* Si quid autem habet homo veritatis et iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via » (Denz. 195). Ecco ora la prop. 27.a condannata: « Liberum arbitrium, sine gratia Dei adiutorio, *non nisi ad peccatum valet* » (Denz. 1027).

Per risolvere questa difficoltà bisogna osservare che il Concilio vuole combattere il semi-pelagianesimo, il quale sostiene che l'uomo può attingere « in se stesso » (de suo) verità e giustizia sufficienti per l'inizio della salvezza. Il Concilio di Orange, come del resto anche S. Agostino, quando nega all'uomo la conoscenza della verità e la pratica della giustizia, ha di mira gli atti soprannaturali che si riferiscono alla salvezza. Allora non si parlava che di queste due categorie, della natura guasta e della natura risanata, e si trattava di sapere in che modo la natura decaduta si comporta in rapporto alla salvezza. Evidentemente la risposta non poteva essere che negativa.

Ma il Concilio, volendo dimostrare che l'uomo con la sua natura decaduta non può iniziare l'opera della salvezza senza l'aiuto della grazia, va più oltre e afferma che la natura in sè non ha altro che *peccato* e *menzogna.* Qui appunto si trova la difficoltà. Per risolverla bisogna dire che *di fatto* tutte le azioni della natura guasta saranno guaste a loro volta e inoltre che, qualora essa abbia sporadicamente la forza di compiere azioni realmente buone (opera ethice bona), anche in tal caso bisognerebbe considerare queste opere come morte (S. Agostino: opera steriliter bona). Sono *menzogne,* cioè opere senza verità, in quanto non sono affatto in rapporto col solo e unico fine a cui l'uomo è stato chiamato. Il Concilio non fa che riprodurre la ben nota dottrina di *S. Agostino:* « Quidquid autem *boni* fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod fieri *debere* vera sapientia praecipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine *peccatum* est » (C. Jul. 4, 3, 21). « Ea enim ipsa opera, quae dicuntur ante fidem, quamvis videantur hominibus laudabilia, *inania* sunt. Ita mihi videntur esse, ut magnae vires, et cursus celerrimus praeter viam » (Enarr. in Ps. 31, 4).

Tutto quello che vi può essere di *esatto* nel punto di vista protestante e giansenista, è espresso dai teologi nella seguente tesi, generalmente ammessa da tutti:

2. *È moralmente impossibile all'uomo decaduto, colle sole sue forze, praticare perfettamente la legge morale, compiere le opere buone più difficili e vincere le tentazioni più violente di peccato mortale.*

L'adempimento della legge morale può concepirsi in modo *formale* e in modo semplicemente *materiale* (quoad modum et quoad substantiam). L'adempimento formale contiene al tempo stesso il rapporto con Dio e col nostro fine ultimo; l'adempimento materiale corrisponde solo alla lettera

della legge senza il rapporto con la nostra salvezza. La Chiesa ha difeso questa distinzione contro Baio (Denz. 1062).

Evidentemente l'adempimento formale è impossibile senza la grazia elevante. Rimane la questione dell'adempimento materiale: è possibile all'uomo l'adempimento della legge morale nella sua totalità e non solamente in parte, durante tutta la vita e non solo per qualche tempo?

Tutti i teologi rispondono che è impossibile, ma non concordano quando si tratta di precisare l'impossibilità. Un piccolo numero si pronunzia per una impossibilità *fisica*, la maggior parte per una impossibilità *morale*.

I pagani dunque per realizzare la piena moralità della vita hanno una necessità morale della grazia; ma si tratta della grazia medicinale (soprannaturale quoad modum), che elimina gli ostacoli al bene, cioè l'ignoranza e la debolezza. Bisogna tener presente che la tesi considera l'uomo decaduto e perciò non tien conto dello stato di « natura pura ».

A stento si può portare qui una *prova di Rivelazione*, poichè la Rivelazione considera l'uomo in rapporto al suo fine *soprannaturale* e ignora la possibilità di azioni puramente naturali, pur ammettendo qua e là la realtà di esse. Forse si potrebbe addurre il celebre capo 7.o della Lettera ai Romani, ove S. Paolo insegna l'incapacità in cui si trova l'uomo di osservare la *legge*. Si tratta soltanto di sapere chi riguardano queste parole, se tutti gli uomini al di fuori della fede — secondo l'interpretazione dei Padri e della teologia moderna — oppure quelli che sono già giustificati, come pensarono S. Agostino, nella sua seconda maniera, gli Scolastici e i Riformatori, che abusarono di questo capitolo. La prima interpretazione risponde meglio alla teologia dell'Apostolo (*Prat*, La teologia di S. Paolo, I, pp. 218 ss.; *Tobac*, Le problème de la justification dans S. Paul, pp. 102 ss.). Jülicher stesso, che è protestante, pensa che S. Paolo non sia mai stato « più mal compreso » dai Riformatori che in questo caso.

Così viene già indicata la *ragione teologica*. Essa consiste nel fatto della debolezza morale della natura causata dal peccato; debolezza che rende l'uomo incapace di osservare completamente anche la legge che gli è proporzionata (lex naturalis) mentre l'avrebbe potuto nello stato di natura « pura ».

Ripalda sostiene che alcune buone opere puramente naturali sarebbero *in sè* teoricamente possibili, ma che nell'ordine attuale della salvezza ogni bontà ci è comunicata dalla grazia e diventa pertanto immediatamente salutare e soprannaturale. Di conseguenza Dio preverrebbe colla sua grazia (gratia praeveniens) *tutto* il bene senza eccezione e gli imprimerebbe un carattere soprannaturale. In virtù della distinzione tra possibilità di azioni buone d'una bontà puramente naturale (possibilità che non si può negare senza eresia) e la realtà storica di esse, che può essere discussa, questa teoria, fondata principalmente sulla volontà salvifica universale di Dio, può almeno essere presa in considerazione e la Chiesa non l'ha condannata, per quanto ordinariamente non la si accetti (Cfr. tuttavia prop. 23 damn. ab Innocen. XI, Denz. 1173; quindi Vatic. s. 3, de fide, can. 2, Denz. 1811).

Si fa la questione se sia possibile all'uomo con le sole sue forze compiere l'*atto più alto* della moralità naturale, che è amar Dio sopra ogni cosa (amor Dei *super omnia*). Scoto crede che la ragione ci insegni ad amare sopra ogni cosa il bene supremo, Dio, e che di conseguenza la volontà possa rag-

giungere questo bene che le è presentato; questa è pure l'opinione di altri teologi come Gaetano, Bañez, Dominico Soto, Molina. Suarez e Bellarmino invece la respingono. Si disputa circa l'opinione di *S. Tommaso*. A questo riguardo dice Garrigou-Lagrange: « Anche per amare in modo naturale Dio sopra ogni cosa, l'uomo nello stato di natura decaduta ha bisogno dell'aiuto della grazia medicinale », e a conferma di questa asserzione cita S. th. I-II, 109, 3 (Perfezione cristiana e contemplazione, p. 470). Così pure Silvio: « In statu naturae corruptae *nemo* potest solis naturae viribus diligere Deum *vere* et *absolute* super omnia (ossia *con* l'osservanza di tutta la legge morale), nec ut auctorem gratiae et beatitudinis *supernaturalis* (che sarebbe già un atto soprannaturale), neque ut auctorem naturae et beatitudinis *naturalis* (cosa che, evidentemente, sarebbe possibile in statu naturae purae et integrae); nequidem pro puncto temporis. Ita Thomas, I-II, 109, 3, dum ait: in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc (scil. ad diligendum Deum naturaliter super omnia) auxilio gratiae naturam sanantis (i. e. medicinalis) ». Comment. in S. th. I-II, q. 109, a. 3, conclus. 6.

In queste cose non rivelate le opinioni dei teologi sono *divergenti*. Così *Bellarmino* pensa che, di fronte a una violenta tentazione, con le sole forze naturali non si possa osservare neppure un precetto opposto a queste tentazioni (*Servière,* Op. cit. pp. 634, ss.). Bisogna però anche ricordare che la forza morale dell'individuo non si può puramente e semplicemente definire con alcuni schemi prefissi. Negli uomini, infedeli o fedeli, le cognizioni religiose come pure la forza morale sono molto variabili. Sulla questione in genere, cfr. *Capéran,* Le problème du salut des infidèles.

S. Tommaso, al contrario, insegna che con la più piccola grazia si può superare qualsiasi tentazione (*minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et mereri vitam aeternam,* S. th. III, 62, 6 ad 3). Altri invece per le tentazioni più forti esigono maggiore assistenza.

3. Il fedele in istato di peccato può compiere con la grazia attuale azioni salutari soprannaturali, benchè non meritorie; non tutte le azioni di colui che si trova in istato di peccato grave sono peccati; lo stato di grazia non è necessario per le semplici azioni salutari. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Dopo aver precisato ciò che l'uomo con le sue forze può fare nel campo della moralità naturale, dobbiamo precisare quel che può fare nell'ambito del *soprannaturale,* quando non è ancora perfettamente unito a Dio per mezzo della carità, ma solo in modo imperfetto per mezzo della fede (Trid. s. 6, can. 28, Denz. 838). - Secondo *Lutero* l'uomo di per sè non può che peccare. *Baio* e i Giansenisti posteriori richiedono per ogni buona azione la virtù teologale della carità (caritas dominans) la quale, frenando la concupiscenza che risiede nell'uomo, lo rende capace di fare il bene. *Giansenio* vuole, è vero, limitarsi alla grazia della *fede,* ma richiede come minimo la carità iniziale (caritas initialis) a differenza della carità dominante di Baio.

Tra le proposizioni di *Quesnel* si trova questa: « La preghiera dei peccatori è un nuovo peccato e ciò che Dio concede a queste preghiere è un

nuovo giudizio su di essi » (Denz. 1409). Lo stesso pensano i *Pistoiesi* (Denz. 1523, 1524). Il *Concilio di Trento* ha condannato l'opinione di Lutero: « S. q. d. *opera omnia,* quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse *peccata* vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam tanto eum gravius peccare, a. s. » (S. 6, can. 7; Denz. 817; cfr. 798). Il Concilio esige una serie di atti buoni che dispongono allo stato di grazia (C. 6). Circa le proposizioni condannate di Baio cfr. Denz. 1016, 1038, 1297, 1301; circa Quesnel, Denz. 1441. *Baio* non ammette nulla tra la carità perfetta e la concupiscenza: « Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est *cupiditas* qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis *caritas,* qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur » (Prop. 38, Denz. 1038).

Prova. - Numerosi sono i passi in cui la Scrittura esorta i peccatori *credenti* alla penitenza, al pentimento, alla conversione, all'elemosina, alla preghiera, al digiuno, per disporsi *con queste opere* alla remissione dei peccati. Di conseguenza questi atti, che dispongono allo stato di grazia, non possono essere peccati. Di essi tratteremo più a lungo e con più precisione in seguito. È vero però che il peccatore, il quale non è in stato di grazia, non può compiere opere buone che siano così perfette e così gradite a Dio da essere vive (opera viva) e meritorie (op. meritoria).

La Scolastica chiama le opere fatte in stato di grazia opere formate (opera formata) o le designa come carità perfetta. Sono « formate » in virtù della carità o della grazia santificante. Questa perfezione manca alle opere buone dell'uomo in stato di peccato mortale e così esse perdono ogni importanza diretta e immediata per la felicità eterna. Sono opere morte (opera mortua) poichè in quanto tali non sono intieramente irrorate e fecondate dalla corrente di vita soprannaturale e non riescono a raggiungere questa vita. Inoltre non sono soltanto deficienti in modo *negativo,* in quanto cioè manca a esse un certo grado di bene, ma ancora in modo *privativo,* in quanto sono appunto prive di quel grado di valore morale che *dovrebbero* avere « davanti a Dio », come dice S. Giovanni, Apoc. 3, 2. Poichè Dio ha destinato l'ordine concreto di salvezza, in cui l'uomo è creato, a un unico fine che è quello *soprannaturale,* l'uomo è vincolato a tale ordine in tutte le situazioni della vita e deve compiere opere pure e vive. Per questo, le opere compiute in stato di peccato mortale, per quanto *materialmente* buone, non possono essere completamente accette a Dio in quanto manca a esse la « forma » necessaria della grazia santificante.

D'altro lato queste opere non devono essere considerate *puramente e semplicemente cattive,* come manifestazioni *peccaminose.* Innanzi tutto possiedono una bontà naturale, di cui anche il pagano è capace; e poi, nel fedele in stato di peccato, a cotesta bontà si aggiunge l'elemento soprannaturale di estrema importanza che dà all'attività morale, se non proprio un carattere completamente gradevole a Dio, almeno una direzione giusta riportandola al fine ultimo e supremo. Quest'elemento soprannaturale non è ancora lo spirito di carità (spiritus caritatis), ma è già lo spirito di *fede* (spiritus fidei) da cui le opere buone sono ispirate. Ora nell'atto di fede che

accompagna le opere buone è implicito un certo *amore*, l'amore della verità (dilectio veri); la fede, intima adesione a Dio, Verità Prima, comporta almeno un amore imperfetto. A tutto questo *può* aggiungersi e, nella maggior parte dei casi si aggiunge *di fatto*, il carattere soprannaturale derivante dalla grazia *attuale* (gr. elevans) che Dio, in forza del diritto alla grazia conferitogli col carattere battesimale, concede al peccatore per dare alla sua opera la direzione giusta e l'orientamento verso il fine ultimo. E se Dio non può ricompensare tali opere a rigore di giustizia, perchè fatte senza lo stato di grazia, può tuttavia prenderle in considerazione secondo la grandezza della sua *misericordia* (meritum de congruo). È quello che Egli farà e tanto più certamente in quanto in certo modo l'ha *promesso*. Quasi tutte le pagine della Scrittura attestano che Dio *esige* opere buone dal peccatore. Infatti il *decalogo* divino conserva tutta la sua forza obbligatoria anche per i peccatori; e bisogna altresì aggiungere che la *conversione* è un dovere speciale. Per più ampi particolari cfr. la dottrina della preparazione alla giustificazione e del merito (§§ 128 e 135-136).

Obiezioni dei Giansenisti. - 1. Gesù insegna: « Ogni albero buono porta frutti buoni e ogni albero cattivo porta frutti cattivi; un albero buono *non può* portare frutti cattivi e un albero cattivo *non può* portare frutti buoni » (Mt. 7, 17-18). Cristo espone qui il *principio fondamentale* della sua morale. È l'albero che fa sì che i frutti siano buoni e non viceversa. Se l'uomo interiore sarà buono, saranno buone anche le sue opere; inutile tentare, come i Farisei, di darsi l'apparenza di giusti mediante opere esteriormente buone, se poi all'interno si è cattivi. - *Risposta.* Qui non si tratta affatto di *fedeli peccatori* che entrano umilmente nella via della penitenza e si preparano alla giustificazione. Come potrebbe il Signore chiamare cattivo il loro sforzo verso il meglio, mentre li esorta ogni giorno alla penitenza? Certo che i frutti dell'albero cattivo non sono frutti *buoni* e meritori; tuttavia non sono nemmeno *frutti avvelenati* e dannosi.

2. Ci si richiama a queste parole del Signore: « Nessuno può servire a due padroni » (Mt. 6, 24). « L'occhio è la lucerna del tuo corpo; se dunque il tuo occhio è sano, tutto il tuo corpo sarà luminoso; ma se il tuo occhio è viziato tutta la tua persona sarà nelle tenebre. Se dunque la luce che è in te è tenebre, quanto mai grandi saranno coteste tenebre! » (Mt. 6, 22-23). Cristo pone qui un aut - aut, e due estremi si escludono sempre. Una mediocrità che voglia affermarsi come principio e mantenersi in modo durevole è sempre respinta da Lui. - *Rispondiamo* che Egli però non esclude una mediocrità di *fatto* che non è ancora completamente decisiva. Fino a un certo punto la sopporta anche nei suoi discepoli, che saranno perfetti solo dopo la venuta dello Spirito Santo. E quando Giovanni gli riferisce che un tale, che non è discepolo, scaccia i demoni in nome di Gesù e che i discepoli gliel'hanno proibito « perchè egli non è dei nostri », Gesù risponde: « Non glielo proibite perchè chi *non è contro* di voi è *per* voi » (Lc. 9, 49-50). Tale è il suo giudizio su un uomo mediocre *di fatto* ma non *per principio*. Il suo giudizio invece è duro verso colui che è neutrale per principio: « Chi non è *con me* è *contro di me*, e chi non raccoglie con me disperde » (Lc. 11, 23). D'altra parte così si esprime riguardo a chi pone l'amore prima del sacrificio: « Tu *non sei lontano* dal regno di Dio » (Mc. 12, 34). Le parole di

Cristo vanno sempre considerate nel loro contesto; in questo modo sono comprensibili, ma lungi dall'avere un senso giansenistico.

3. Il cieco-nato dice ai Giudei: « Noi sappiamo che Dio non esaudisce i peccatori » (Giov. 9, 31) e conclude con ragione che ordinariamente Dio non si serve di uomini malvagi per fare miracoli. - *Si risponde* che quand'anche si dovessero intendere quelle parole in senso giansenistico, non sarebbero un argomento convincente. Origene diede già la risposta: « Era un *cieco* che parlava così. Credete quindi piuttosto a colui che non mente e dice: Quand'anche i vostri peccati fossero come porpora, Io li laverò fino a farli diventare candidi come la lana » (Om. 5 in Is. 2, Migne 13, 256). Sulle parole del cieco-nato i Padri la pensano come Origene.

4. Qualcuno s'è appellato alla testimonianza di *S. Agostino*. Che cosa pensare di questa pretesa? Si trovano realmente in lui passi in cui esige che ogni atto buono scaturisca dalla carità (ex caritate). Bisogna però notare che S. Agostino, nell'esprimere questa esigenza, mira spesso al rapporto delle nostre opere buone con Dio, cosa che più tardi si chiamò la « buona intenzione ». Naturalmente egli conosce pure l'amore perfetto, ma non ne fa una condizione preliminare *assolutamente* necessaria della nostra moralità, benchè insegni con la Scrittura che la pratica di quest'amore è un ideale a cui bisogna tendere. Ed è per questo che egli scrive con il suo stile conciso e pregnante: « Dilige et quod vis fac » (In Jo. Ep. 7, 8). E nel De morib. eccl. c. 24, noi troviamo queste magnifiche parole: « Io non credo che, quando si tratta di morale e di vita, noi dobbiamo cercare ulteriormente quale sia il *bene supremo* al quale *si deve tutto riferire*. Poichè è dimostrato, tanto dalla ragione nella misura in cui questo è possibile, quanto dall'autorità divina che sorpassa la nostra ragione, che questo bene non è altro che *Dio*. Infatti quale altra cosa potrebbe essere ciò che vi è di meglio per l'uomo, oltre quella che offre il massimo di felicità quando si aderisce ad essa? Soltanto Dio è tale. Noi possiamo aderire a Lui soltanto per mezzo del rispetto, dell'inclinazione, dell'amore. Orbene se è la virtù che ci conduce alla vita beata, io oserei affermare che la virtù non è altro che il supremo amore per Dio ».

Per S. Agostino l'opposto dell'amore sincero di Dio (caritas) è l'amore mondano colpevole (cupiditas). « *La Sacra Scrittura non comanda che la carità e non proibisce che la cupidigia,* e in questo modo istruisce l'uomo nella moralità » (De doct. Christi, 3, 15). « Regnat carnis cupiditas ubi non est Dei caritas » (Enchir. 117, 31; cfr. Rom. 6, 12). È certo che in queste frasi e in altre dello stesso genere si rivela l'uomo coerente con se stesso, che non conosce mezze misure, che giudica la vita *soprannaturale* e non trova ancora il bene perfetto là dove l'amore di Dio non regna sovrano. *S. Agostino* parla qui per *esperienza*. In progresso di tempo si stabilisce nell'uomo uno stato di peccato oppure uno stato di virtù; l'uomo non resta a *lungo* nel termine medio dell'indifferenza. « Se la vita non sale, discende. L'anima non può vivere senza amore. Se si ferma nell'amore di Dio, ricade nell'amor proprio », dice giustamente Garrigou-Lagrange (Op. cit. p. 199). Ma parlare in questo modo non significa ancora accettare la mostruosità giansenistica, secondo la quale l'uomo in *ogni* impulso o movimento del suo cuore, in ogni *atto,* se non è ispirato dal motivo perfetto, cade nel difetto, nel peccato, e deve necessariamente appigliarsi all'uno o all'altro di questi due estremi.

S. Agostino conosce pure un *termine medio* tra la carità perfetta e la cupidigia totale. Ciò risulta: 1) Dalla sua nozione della carità, con la quale intende non solo ciò che gli Scolastici chiamarono in seguito l'amore di benevolenza (amor benevolentiae, amicitiae) ma anche l'amore di speranza, di desiderio (amor concupiscentiae). Cfr. Scheeben, Dogmatik, III, pp. 937 ss. 2). S. Agostino riconosce pure un'azione ispirata *dal timore* (timor servilis, non serviliter servilis), per quanto non sia che un passaggio transitorio per arrivare al « timore casto » (timor castus, Ps. 18, 10. S. Agostino leggeva « castus » in luogo di « sanctus » della *Volgata*) che resta in eterno ed è un elemento dell'amore. 3) S. Agostino ammette che nell'uomo rigenerato, guidato e fortificato dallo Spirito Santo, vi possano ancora essere dei peccati. Si tratta, invero, di peccati che non escludono completamente il regno di Dio; sono peccati quotidiani (peccata quotidiana), manifestazioni accessorie moralmente necessarie della vita terrestre della grazia, e di cui noi possiamo domandare ogni giorno il perdono nella quinta domanda del « Pater ». 4) Egli fa anche parte agli uomini in peccato mortale nella città di Dio sulla terra (corpus permixtum) e ritiene salutare la penitenza di questi peccatori, come la praticava la Chiesa ai suoi tempi (De Symbol. 1, 7; Enchir. 17; Ep. 265, 7; Serm. 278, 12). Coerente con i suoi principî, egli permette la partecipazione quotidiana all'Eucaristia ai peccatori che non hanno peccati gravi. Tali peccati non interrompono la comunione con Dio, ma impediscono l'approdo definitivo al regno di Dio: impediunt perventionem ad regnum (Civ. 21, 27, 5). Per Agostino il perfetto regno di Dio incomincia solamente nell'altro mondo, poichè quaggiù noi abbiamo costantemente bisogno di purificazione. « La nostra giustizia stessa, per quanto sia vera e miri al vero fine supremo a cui si riferisce, è tale in questa vita che consiste più nell'*omissione del peccato* che nella *perfezione della virtù* » (Civ. 19, 27).

Jansen, a proposito dell'espressione di S. Agostino: « Regnat carnalis cupiditas ubi non est Dei caritas », dice che se non la si vuole intendere come « una condanna in blocco di tutta la cultura antica e della nostra civiltà moderna », occorre prendere la « caritas Dei » non in senso stretto di amore che riposa sulla fede, ma nel senso di ogni moto della volontà umana che tende verso un bene, senza comprendere in sè l'esclusione del bene assoluto. - La parola di S. Agostino: « Ama et fac quod vis » è stata ultimamente spiegata nel senso che l'amore potrebbe conciliarsi col peccato grave. Ma l'amor di Dio di cui parla S. Agostino è tale che noi dobbiamo amare Dio sopra ogni cosa, ossia più di noi stessi. Un tale amore è inconcepibile senza l'osservanza dei comandamenti divini. Si noti che « ama » è un imperativo dominante e *regge pure* la frase coordinata.

Sintesi. - Infine, riassumendo le cose dette, poniamo ancora una volta la questione: l'uomo ha bisogno della grazia di Dio per ogni buona azione? Per rispondere occorre distinguere.

1) La grazia è *assolutamente* necessaria per ogni buona azione soprannaturale, e in quanto *elevante* è una grazia strettamente soprannaturale.

2) È pure necessaria per le azioni buone *difficili* dell'ordine *naturale,* ma solo come grazia *medicinale* (supernaturale quoad modum).

3) *Non è necessaria* per le buone azioni *più* facili dell'ordine *naturale.* Sarebbero pertanto *possibili* virtù naturali o cosidette filosofiche. È una que-

stione disputata fra i teologi se tali azioni siano *reali*. Infatti un certo numero di essi con Ripalda, pensano che siccome di fatto non esiste che *un solo* ordine di salvezza, tutto il bene realmente compiuto deve esserlo secondo l'esigenza di questo ordine, ossia con l'aiuto della grazia soprannaturale offerta ovunque e sempre a tutti. Si veda la *lettura* apposta al § 120.

Con queste tesi, la dottrina della Chiesa segue una via di mezzo tra il *naturalismo* eccessivo di Pelagio, che attende tutto dalla natura, e il *soprannaturalismo* esagerato di Lutero e dei Giansenisti, che avvilisce completamente la natura o almeno l'avvilisce troppo. Ancora una volta la verità sta nel giusto mezzo. Non c'è soprannatura senza natura, non c'è fede senza ragione, non c'è opera salutare senza libero arbitrio.

§ 119. - La gratuità della grazia.

La seconda proprietà della grazia è la sua assoluta gratuità per cui l'uomo, nella pura condizione della sua natura, non la può ottenere nè con le buone azioni (1), nè con preghiere (2), nè in forza di qualche intima sua esigenza (3).

1. La grazia non può essere meritata con nessuna opera buona appartenente all'ordine naturale. - *E' di fede.*

Spiegazione. - S. Agostino dovette difendere questa tesi come dottrina cattolica contro i Pelagiani e infine contro i semi-pelagiani. I Concili l'hanno definita più volte. Il *II Concilio di Orange* insegna che certamente « la ricompensa è dovuta alle opere buone, ma che la grazia, che è gratuita, le precede, affinchè possano essere compiute » (Can. 18, Denz. 191). Senza la grazia l'uomo non avrebbe potuto conservare lo stato di integrità in cui fu creato; meno ancora senza il suo aiuto può riacquistarlo dopo averlo perduto (Can. 19, Denz. 192). Il *Concilio di Trento* dichiara che il principio della salvezza per gli adulti deve essere ricercato nella grazia *preveniente* per mezzo della quale essi sono chiamati, senza alcun merito da parte loro (S. 6, c. 5, Denz. 797). Si tratta soprattutto della gratuità della *prima* grazia (gratia prima), la grazia di vocazione (gratia vocationis), che è completamente « gratuita ». Dal momento che l'uomo, prevenuto dalla grazia elevante, è stato orientato verso Dio e il suo fine ultimo, per ciò stesso è posto in condizione di prepararsi in certo qual modo ad altri soccorsi della grazia. Strettamente parlando, la gratuità non riguarda che questa *prima* grazia. Quando la Chiesa definisce che la grazia è concessa « senza merito alcuno », esclude qualsiasi merito, anche il merito di convenienza (meritum de congruo) dei semi-pelagiani.

Prova. - Secondo *S. Paolo,* la grazia e il merito si escludono a vicenda per il loro stesso *concetto:* « Se è per mezzo della *grazia,* non è per mezzo delle *opere;* diversamente la grazia non sarebbe più grazia » (Rom. 11, 6). S. Paolo conosce bene per esperienza lo sforzo personale verso la giustizia, mediante la *natura* e la *Legge* divina. Ma tutto ciò rimaneva sempre la « sua » giustizia (ἡ ἰδία δικαιοσύνη, Rom. 10, 3).

Bisogna ancora aggiungere che secondo lui ci si *allontana* mag-

giormente dalla grazia quanto più ci si sforza attivamente di raggiungerla mediante le *proprie* opere. La salvezza non è l'opera « di colui che vuole, nè di colui che corre, ma di Dio misericordioso » (Rom. 9, 16). In generale, noi potremmo citare nuovamente tutti i testi con i quali abbiamo dimostrato prima (§ 116) la necessità assoluta della grazia per la salvezza. È evidente che la Scrittura, insegnando che le buone opere dipendono assolutamente dalla grazia, insegna pure che le opere buone non possono meritare la grazia. Essa è appunto il loro principio necessario.

I Padri. - Ancora una volta rimandiamo a quel che abbiamo detto in precedenza (§ 117). L'atteggiamento dei Padri pre-agostiniani circa la questione della gratuità della grazia è già stato esaminato. A questo riguardo le loro affermazioni non sono troppo chiare, dato che il problema non s'era ancora posto con precisione. Il fatto che S. Agostino abbia combattuto fino alla morte per la gratuità della grazia si spiega appunto perchè la gratuità è una conseguenza della necessità. I due dogmi sono assolutamente correlativi.

Di qui la *ragione teologica.* Infatti, se con le nostre forze noi potessimo meritare la grazia, potremmo anche meritare la salvezza che si acquista con la grazia; in questo modo il semi-pelagianesimo sfocia nella redenzione per mezzo di se stessi, nell'*autosoteria.* In tal caso però, come S. Paolo notava contro i giudaizzanti, Cristo sarebbe morto invano (Gal. 2, 21), o almeno, non sarebbe l'unico principio e la causa prima della nostra salvezza. L'ordine *soprannaturale* della salvezza si trasformerebbe pertanto in un ordine naturale.

I semi-pelagiani si riferiscono a Mt. 25, 15: « A uno diede cinque talenti, all'altro due, all'altro uno, a *ognuno secondo la sua capacità* ». Ma se si vuole insistere su questo tratto secondario, non ne risulta affatto che la capacità naturale *meriti* i talenti; al massimo si può dire che Dio prende *occasione* per concedere un arricchimento soprannaturale corrispondente; inoltre bisogna osservare che le capacità naturali stesse vengono dal Creatore.

2. L'uomo decaduto non può acquistare la prima grazia neppure con preghiere naturali. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Si tratta della preghiera con la quale i pagani potrebbero ottenere la grazia, secondo la pretesa dei *semi-pelagiani.* La preghiera e la grazia non sono concettualmente così incompatibili fra loro come il merito e la grazia. Infatti la grazia resta grazia anche quando è concessa in virtù di una preghiera. La preghiera si fonda su un bisogno, il merito invece su un diritto. *Assolutamente* parlando la grazia potrebbe essere il frutto della preghiera naturale. Però il II Concilio di Orange ha dichiarato che ciò, nell'ordine attuale di salvezza, praticamente non si verifica: « Se qualcuno dirà che la grazia di Dio può essere concessa in virtù dell'invocazione dell'uomo, invece di dire che è la grazia a far sì che Dio sia invocato da noi, contraddice alle parole del profeta Isaia ripetute dall'Apostolo Paolo: Sono stato trovato da quelli che non mi cercavano, ho rivelato me stesso a quelli che non mi invocavano » (Rom. 10, 20; cfr. Is. 65, 1; Denz. 176).

Prova. - *S. Paolo* dice che quando desideriamo pregare, non siamo neppure capaci di dare alle nostre preghiere un contenuto soprannaturale e un orientamento conveniente: « Lo Spirito ci aiuta nella nostra debolezza; perchè noi non sappiamo pregare come dovremmo (sicut oportet), ma lo Spirito intercede Egli stesso per noi con sospiri ineffabili » (Rom. 8, 26). È vero che Gesù ha promesso che le nostre preghiere sarebbero state sempre esaudite, ma solo quando siano fatte in nome suo (Giov. 16, 23, 24). La preghiera conveniente suppone quindi la fede. S. Paolo crede che « nessuno può dire "Gesù è il Signore" se non per lo Spirito Santo » (I Cor. 12, 3).

I Padri. - Contro i semi-pelagiani *S. Agostino* cita dei passi come Rom. 8, 15, 26-27; Gal. 4, 6, e sostiene che essi si ingannano, quando pretendono « che il pregare, il cercare, il bussare, dipenda da noi e non da un dono offertoci; così pure quando dicono che il nostro merito precede la grazia in modo che essa viene in seguito e che riceviamo perchè abbiamo domandato, che troviamo perchè abbiamo cercato, che ci si apre perchè abbiamo bussato, non volendosi rendere conto che il fatto stesso di pregare è una grazia di Dio » (De dono persev. 23, 64). « Habete fidem; sed ut habeatis fidem, orate fide. Sed orare fide non possetis, nisi fidem haberitis. Non enim orat nisi fides. Quomodo enim invocabunt in quem non crediderunt? » (Serm. 168, 5).

S. Tommaso fa una netta distinzione tra la grazia santificante e la grazia attuale, per confutare l'obiezione che « oratio non est actus meritorius ». Egli così la risolve: « Dicendum quod oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis actus virtuosus. Et tamen etiam oratio, quae impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut *Augustinus* dicit » (De persev. 23 in fine; S. th. II-II, 83, 15 ad 1).

Come argomento di *ragione* bisogna aggiungere che senza la grazia di illuminazione non si può neppure conoscere l'ordine soprannaturale della salvezza e non si può quindi fare una preghiera orientata verso tale ordine. A dire il vero, ci sembra che *Dio potrebbe* esaudire una preghiera puramente naturale, concedendo un dono di grazia, anche se colui che prega l'ignori. Ma la Scrittura nega l'esistenza di tal fatto. La vera preghiera dev'essere « in nome di Gesù ». Generalmente i teologi sostengono ancora la tesi seguente:

3. Nell'ordine *attuale* della salvezza non esiste una disposizione naturale *positiva*, ma soltanto *negativa* a ricevere la prima grazia.

La disposizione positiva è una preparazione naturale consistente in aspirazioni e tendenze verso la grazia, in modo che Dio è disposto a concedere la grazia in virtù di questi sforzi.

Si possono distinguere quattro disposizioni alla grazia: due per la giustificazione e due per la prima grazia. 1) Per la giustificazione la disposizione *immediata* per mezzo della contrizione e la carità perfetta, a cui segue subito l'infusione della grazia santificante. 2) La disposizione *mediata* per mezzo degli atti di fede e di attrizione come preparazione per il Battesimo e la Penitenza. 3) Per la prima grazia attuale la disposizione positiva comportereb-

be questa grazia in virtù di una certa equità, perchè eserciterebbe quasi una violenza *morale* sulla bontà di Dio e l'obbligherebbe per così dire a tenerne conto. 4) Una disposizione soltanto negativa consiste nella rimozione pura e semplice degli ostacoli cattivi che si oppongono all'entrata della grazia, senza esercitare alcun influsso sulla grazia stessa. La maggior parte dei teologi post-tridentini non ammettono che una disposizione *negativa* per la prima grazia, e tale disposizione consiste nel « non ponere obicem ». Essi pensano che, ammettendo una disposizione positiva, metterebbero in pericolo il carattere completamente *gratuito* della grazia. *S. Tommaso,* a proposito di questa disposizione negativa, scrive: « Hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum (gratiae) *ex gratia* procedit » (In Hebr. 12, 15, lect. 3).

Pelagianesimo della Scolastica? - A motivo della proposizione di S. Anselmo « fides quærens intellectum », si accusa la Scolastica di razionalismo. Il vero senso di questa frase è già stato spiegato al § 16. - La si accusa pure di pelagianesimo a causa del suo assioma: « *Homini facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam suam* », che propriamente non è se non una *variante,* apparsa nella Scolastica primitiva, della frase di S. Agostino: « Deus non te deserit nisi deseratur ». Questo assioma doveva evidentemente urtare coloro i quali non riconoscono valore alcuno a ciò che l'uomo ha « in sè » e particolarmente Lutero, Calvino e Baio che ritengono come peccato tutto ciò che dall'uomo deriva. Certamente non bisogna intenderlo nel senso dell'altra concezione estremista rappresentata da Pelagio. Poichè nell'opera della salvezza è sempre Dio che compie il *primo* passo, la « gratia prima actualis » è strettamente gratuita. Ammesso che un pagano si sia preparato con tutte le sue forze morali alla prima grazia, Dio non *sarebbe tenuto* a dargli questa grazia, poichè essa non è affatto commisurata a nessuna preparazione naturale. Fondandoci sulla bontà di Dio noi potremmo tuttavia *ammettere* che Dio gli *concederà* la sua grazia, dato che l'offre a tutti.

Ripalda va un poco più oltre, scostandosi da *Suarez,* il quale per la prima grazia non ammette che una preparazione negativa (non ponere obicem, *De grat.* l. 4, c. 15, nn. 4 ss.), e afferma che questa preparazione è positiva: *ogni volta* che l'uomo ancora infedele pone un atto di virtù naturale, Dio lo sostiene interiormente con la sua grazia soprannaturale in modo che ogni atto diventa soprannaturale e salutare (De ente supern. disp. 22, sect. 2, 6; cfr. *Mazzella,* De grat. pp. 592 ss.).

I Tomisti, in conformità con la loro tendenza generale, hanno come S. Agostino un'opinione più rigorosa sulla gratuità della grazia. *S. Tommaso* a riguardo dei selvaggi stessi dice: « Si quis tamen eorum fecissent quod in se est, Dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo in predicatorem fidei sicut Petrum Cornelio... Sed tamen hoc ipsum, quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, *ex Deo est* movente corda ipsorum ad bonum » (In Rom. 10, lect. 3; cfr. S. th. I-II, 109, 6 ss.; 112, 2 ss.).

L'assioma si può facilmente spiegare in riferimento alla grazia di *giustificazione* e in generale alle grazie seconde. Infatti ogni preparazione, compiuta con la grazia già ricevuta, merita in certo modo (merit. de congruo) la grazia seguente, poichè « gratia pro gratia » (Giov. 1, 16; cfr. tuttavia 3, 8). È così che lo interpreta *Denifle* (Luther, pp. 575 ss.) il quale soggiunge

che questa è l'interpretazione della Scolastica, ma non di Occam e dei Nominalisti.

Lettura. - *Gratuità della grazia e desiderio dell'intimità con Dio.* - « La grazia è assolutamente *gratuita.* È il risultato di una iniziativa della libertà divina. Il dono che Dio intende fare all'uomo, dono della sua propria Personalità, trascende ogni bene terrestre, è incommensurabile a ogni desiderio e parte da una pura generosità e da una perfetta interiorità. La trasformazione che deve compiersi nell'uomo è troppo grande per essere il risultato della sua volontà o della sua ambizione; nessun essere creato può avere la pretesa di arrivare sino all'Infinito personale, di esigere il possesso dell'essenza divina, di entrare con le sue proprie forze nell'intimità di Dio, tanto più quando alla discontinuità radicale di creatura si è aggiunto il volontario allontanamento del peccato; non c'è atto positivo che sia in grado di rimediare a questo stato, o proporzionato alla guarigione. E tuttavia, decisa la Redenzione, Dio non può trattare l'uomo come una cosa, e il dono medesimo, che gli ridonerà la sua libertà e la sua pienezza di vita, deve essere liberamente ricevuto.

D'altra parte, come appare da un'analisi completa della natura, l'uomo è portato da una incoercibile aspirazione verso la totalità della verità e del bene e anche verso il soggetto personale di questi valori. Uno slancio fondamentale, un appetito più spirituale che un istinto, più interiore che la coscienza, parzialmente percettibile nell'esercizio dell'intelligenza e della volontà, ma di cui la fede sola ci rivela l'origine e il fine, spinge ogni persona, indipendentemente dalla conoscenza del Cristianesimo, e senza che essa possa sottrarvisi financo quand'è nel peccato, a identificarsi con Dio. Un desiderio certo, impresso fin dall'origine storica dell'uomo nella sua natura dalla Libertà divina, ma rinnovato nella creazione e nella storia di ciascuno, fa sì che l'uomo non trovi soddisfazione al di là di ogni ideale anonimo (foss'anche morale), di ogni valore temporale, se non nell'amicizia divina personale: l'uomo si sente assolutamente obbligato ad avere con Dio una relazione religiosa, rispondere ai suoi inviti, amarlo con tutto il cuore e fargli l'offerta totale della sua libertà. Creando l'uomo, Dio ha voluto, in vista dell'Incarnazione, destare nella struttura funzionale delle facoltà umane un appetito del divino e far desiderare la sua intimità. Nell'ordine storico, il solo reale, tutto è soprannaturale, e la storia intiera è la vocazione dell'umanità alla salvezza mediante Cristo. L'idea di *natura pura* non è valida e necessaria che nell'ordine teorico dei concetti, per far comprendere la possibilità astratta di un'ipotesi che non fu mai realizzata, e così affermare la libertà divina.

Pertanto la grazia, pur essendo trascendente e gratuita, non si presenta come l'effetto di un paternalismo arbitrario o di una volontà di potenza: lungi dall'umiliare la fierezza legittima dell'uomo, corrisponde ad attitudini che vengono da essa sublimate. E mentre il paganesimo antico, privo della conoscenza di Dio, considerava l'uomo come una natura completa, autosufficiente, capace di realizzare la perfezione finita della sua essenza mediante lo sviluppo delle sue facoltà, il Cristianesimo lo considera in relazione essenziale al Modello, alla Luce di cui è immagine o riflesso, alla Pienezza di cui partecipa, al Padre di cui è il figlio. Così *eccessiva* è la generosità divina, così

immediata la sua presenza, così disinteressata la sua iniziativa che propone e impone all'uomo la perfezione del suo amore, l'intimità della sua gioia personale, a consumazione della sua Carità. Perciò non deve meravigliare se l'uomo aspira non alla sottomissione calcolata di schiavo, non alla mediocrità d'una felicità finita, ma alla gioia di una comunione senza limiti col Dio trinitario nell'eternità di una visione faccia a faccia. Così è definitivamente superato il panteismo dei valori anonimi, la tentazione originale e universale dell'orgoglio: il destino dell'uomo non consiste nella conquista di un *ideale* infinito, ma nell'aprirsi all'offerta di una Misericordia, disporsi all'eterno Dialogo ». *Rideau,* Nouvelle Revue théologique, 1947, pp. 899-901.

§ 120. - L'universalità della grazia.

La terza proprietà della grazia è l'universalità. Ecco in proposito l'ordine delle tesi: Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini (1), perciò dà la grazia necessaria a tutti i giusti perchè possano osservare la sua legge (2), ai peccatori (3) anche induriti (4) perchè possano convertirsi; gli stessi pagani non ne sono privi (5). Com'è evidente, l'universale volontà salvifica solleva il problema della predestinazione (§ 121) e della riprovazione (§ 122).

1. Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Bisogna prima stabilire l'universalità della volontà salvifica, poi l'universalità della grazia che ne deriva. La Chiesa dovette pronunziarsi sulla volontà salvifica contro i *Predestinaziani,* che la limitano agli eletti o almeno ai soli cristiani ed escludono gli Ebrei e i pagani o anche i cristiani che si dannano. I Predestinaziani rigorosi insegnano che Dio ha destinato irrevocabilmente una parte dell'umanità al cielo e l'altra all'inferno. Erano Predestinaziani *Gottescalco* e *Scoto Erigena,* condannati nei Concili di Quierzy (853) e di Valenza (855; Denz. 318, 321). - Tra i Riformatori, *Calvino* sviluppò logicamente il sistema di Lutero in un rigoroso predestinazianismo. Per questo il Concilio di Trento definì: « Si quis iustificationis gratiam nonnisi *praedestinatis* ad vitam contingere dixerit, reliquos vero qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina voluntate praedestinatos ad malum, a. s. » (S. 6, can. 17, Denz. 827). - Secondo i *Giansenisti* sarebbe semi-pelagianesimo dire che « Cristo è morto per tutti gli uomini » (Denz. 196). - La teologia cattolica distingue una duplice volontà divina salvifica: la volontà antecedente e la volontà conseguente. La prima è universale, ma condizionata: vuole la salvezza di tutti *se* ciascuno in particolare vuole la propria salvezza. La seconda è assoluta e particolare e si applica soltanto a quelli che con la grazia meritano la salvezza eterna. Nella tesi si tratta della volontà antecedente che è universale. Cfr. § 102, n. v.

Prova. - Nell'Antico Testamento, agli inizi, si ha una concezione molto *limitata* della volontà salvifica di Dio. Cfr. § 22. Ma già i Profeti ampliano questa concezione ristretta e dall'idea di Dio Creatore deducono l'universalità della salvezza.

Particolarmente universalista è il messaggio d'Isaia: tutti i popoli parteciperanno alla salvezza di Dio per mezzo d'Israele (Is. 2, 2-4; 18, 1-7; 19, 21-25; 25, 2-9; 45, 22; 46, 3 ss.; 60, 3; cfr. pure Ger. 33, 9; Ez. 36, 23-36; 37, 28). Dio dice al Messia: « Non basta che Tu mi sia servitore per rialzare la tribù di Giacobbe e per convertire la feccia d'Israele. Ecco che Io ti ho costituito luce delle genti affinchè Tu sia la mia salute fino all'estremità della terra » (Is. 49, 6; cfr. 42, 1; 66, 18). Israele conserva alcuni privilegi (Is. 55, 3-6; 61, 5 ss.). Il libro di *Giona* è tutto dedicato all'idea dell'universalismo. Il proselitismo che apparve più tardi nella *Diaspora* fu una delle conseguenze di questo universalismo. Tra i Salmi, 85, 9: « Tutte le nazioni che Tu hai fatte verranno e cadranno in ginocchio davanti a Te, o Signore, e adoreranno il tuo nome » (Cfr. 55, 10-12; 101, 16 ss.; 116, 1 ss.). Così pure i *Proverbi* dell'Antico Testamento.

Gesù indubbiamente si rivolse agli Ebrei, ma non esclusivamente a loro. Parecchie volte ebbe rapporti personali con i pagani: col centurione di Cafarnao (Mt. 8, 5-13), con la donna Cananea (Mt. 15, 21-28), con gli abitanti della regione di Tiro e Sidone (Lc. 6, 17; Mc. 3, 7-8), coi Geraseni (Mt. 8, 28-34), con gli abitanti della Decapoli (Mc. 7, 31), coi Greci (Giov. 12, 20), coi Samaritani (Giov. 4, 4-42). Teoricamente Egli promette la salvezza ai pagani nella parabola del Buon Pastore (Giov. 10, 16) in cui le pecore dell'altro ovile adombrano certamente i pagani. Il suo *comando di evangelizzazione* riguarda il mondo intiero (Mt. 28, 18-20; Mc. 16, 15-16; Lc. 24, 47; Atti 1, 8). Non è in opposizione a questi passi quello di Mt. 15, 24, che trova piuttosto la sua spiegazione in Mt. 21, 43, in cui è annunciato che il Regno che doveva essere offerto prima agli *Ebrei* (Atti 3, 26), essendo stato da essi rifiutato, passerà ai *Gentili*.

S. Paolo è l'Apostolo dei Gentili per eccellenza: « Non c'è distinzione di Giudeo o di Greco (Gentile) poichè lo stesso (Cristo) è il Signore di tutti, ricco per tutti coloro che lo invocano » (Rom. 10, 12). « Dio è egli forse soltanto Dio degli Ebrei; non è Egli anche Dio dei Gentili? » (Rom. 3, 29). « Dio vuole che tutti gli uomini si salvino e giungano alla piena conoscenza della verità » (I Tim. 2, 4). « La grazia di Dio nostro Signore apparve a tutti gli uomini » (Tit. 2, 11). - Per accertarsi dell'universalismo del Vangelo di S. Giovanni, basterà leggere il prologo e la preghiera sacerdotale (17, 20-23). « Egli è vittima di propiziazione per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri ma anche per quelli di tutto il mondo » (I Giov. 2, 2; cfr. Giov. 1, 29).

A. Harnack (« La missione e la propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli », Torino, 1906, pp. 25-31) sostiene che Cristo non pensò mai alla missione presso i pagani. Si deve però rispondere: 1) Al tempo della composizione dei Sinottici esisteva già una missione in mezzo ai pagani. Se il comando fosse stato interpolato più tardi, vi sarebbe opposizione recisa tra i passi universalisti e quelli particolaristi, per es. tra Mt. 10, 5, 23; 15, 24 e 28, 18-20; 2) Israele faceva già propaganda; 3) La missione presso i pagani incominciò subito dopo la morte di Gesù, prima ancora di S. Paolo; 4) Il coman-

do di un apostolato mondiale si trova in quasi tutti i racconti di apparizione del Cristo risorto; 5) Cristo predicò un regno di Dio universale, non nazionale.

I Padri. - La fede della Chiesa primitiva nella universalità della salvezza si manifesta col sorgere immediato di una fervida *attività* missionaria presso tutti i popoli. Più tardi *S. Agostino* stabilì alcune teorie sull'universalità della salvezza, che non sono confermate dalla Scrittura e in seguito non furono ammesse dalla Chiesa. Si discute ancora se egli abbia posto limiti alla volontà divina salvifica, ma se si giudica oggettivamente non vi può essere alcun dubbio. S. Agostino ha esposto la sua dottrina nel modo più completo nel libro sulla « Perseveranza » scritto un anno prima della morte. Egli è dominato dal pensiero della potenza e della bontà di Dio, nelle quali si trova la condizione preliminare assoluta di ogni potere e di ogni volere umano. Ora Dio da tutta l'eternità ha destinato al cielo una parte della umanità, esattamente uguale al numero degli angeli caduti. A questa parte egli concede tante grazie che con esse può certamente raggiungere la salvezza. Quanto all'altra parte che non vuole salvare, Dio la lascia senza grazie. Essa rimane nello stato di dannazione causato da *Adamo* (massa damnationis, damnabilis, damnata). Se Dio ha creato i primi per mostrare in essi la sua bontà, ha creato gli altri per mostrare in essi la sua giustizia (De dono persev. 8, 6; Ep. 190, 3, 11). Vero è però che S. Agostino non dice mai che i reprobi sono predestinati al peccato (ad culpam), perchè ciò significherebbe fare di Dio l'autore del male. Invece egli scrive che i dannati sono predestinati al castigo (ad poenam, ad mortem, ad interitum, ad damnationem, De anima et eius orig. 4, 11, 16; Civ. 22, 24, 5; In Jo. 48, 4, 6; 107, 7; 111, 5; De perf. iust. 13, 31). Ma in qual modo accorda queste affermazioni con I Tim. 2, 4: « Dio vuole la salvezza di *tutti* gli uomini »? Egli diede di questo passo fin quattro spiegazioni. Dapprima lo interpreta in senso *universalistico,* al modo di tutti i Padri. In seguito in senso *particolarista:* S. Paolo non intende tutti gli uomini, ma tutte le *classi* di uomini. Oppure dà ad esso il senso che nessuno può salvarsi a meno che Dio lo voglia (Enchir. 103, 27; Ep. 227, 6, 19).

Per rispetto verso il santo Dottore, non è possibile applicare i suoi primi testi universalistici alla volontà divina salvifica antecedente e i testi posteriori particolaristi alla volontà conseguente. Se S. Agostino stesso avesse voluto fare cotesta distinzione non avrebbe avuto bisogno di dare un'interpretazione così forzata a I Tim. 2, 4. Basta considerare i suoi due esempi per capire quale è il suo pensiero: Tra i bambini alcuni muoiono senza aver compiuto alcuna opera buona, ma nella grazia del Battesimo si salvano; altri, anche figli di genitori cristiani, muoiono senza aver fatto alcun male, ma nel *peccato originale* e si dannano. E S. Agostino conclude: Ciò deriva dal fatto che Dio *vuole* la salvezza degli uni e non vuole quella degli altri (De dono persev. 11, 25-27).

Gli altri Padri, soprattutto quelli pre-agostiniani e i Greci, non presentano difficoltà nella dottrina della volontà divina salvifica; è vero però che non se ne occupano così a fondo come S. Agostino. Si attengono ai testi biblici di carattere universalistico e spesso sono molto comprensivi. *S. Giustino*

usa la nozione del λόγος σπερματικός, non in senso cosmologico come la filosofia greca, ma nel senso *etico,* in conformità con Giov. 1, 1 ss. Il Logos ha agito moralmente sugli uomini in ogni luogo e tempo, in modo che, secondo S. Giustino, essi potevano anche essere giustificati. A S. Giustino si riallaccia *Clemente Alessandrino,* secondo il quale il Cristianesimo è il coronamento della verità già intravista nella filosofia. Per *Origene* tutti gli esseri ragionevoli partecipano al Logos, « et per hoc velut semina quaedam insita sibi gerunt *sapientiae et iustitiae* quod est Christus » (De princ. 1, 3, 6). I Padri apostolici ripetono, come sempre, i testi scritturali. *S. Ireneo* (Adv. h. 1, 10, 2; 4, 31, 2; 3, 11, 8) e *Tertulliano* (Apol. 37 e Adv. Jud. 7: Christi autem regnum et nomen *ubique* porrigitur, ubique creditur, ab omnibus gentibus supra enumeratis colitur) si appellano all'universalismo di fatto. Tuttavia Origene fa già delle restrizioni: moltissimi *non* hanno ancora udito *una sola parola* di Cristo (In Mt. 24, 9, Migne 13, 1654). Ma al tempo stesso proprio in Origene si trova la distinzione fra le opere naturalmente buone e quelle buone soprannaturalmente, secondo Rom. 14, 23: « Opera bona *propter Deum* » e « *propter ipsam naturam humanam* » (Ivi 26, 6, Migne 13, 1726). La salvezza è per tutti, « unusquisque tamen *in suo ordine* veniet ad salutem » (Migne 14, 951). Riguardo a quelli morti « ante evangelium » alcuni parlavano *del Battesimo per i morti,* secondo I Cor. 15, 29 (Cfr. Dict. de théol. 2, 360 ss.), oppure di una *predicazione salutare* fatta loro da Cristo nella sua discesa agli inferi, secondo I Pietr. 3, 18 ss. Queste opinioni erano sostenute in modo generale e sviluppate soprattutto da S. Clemente Alessandrino (Strom. 6, 6, Migne 9, 265-276).

Si cercava inoltre una risposta a questa domanda formulata fin dai primordi del cristianesimo: « Perchè il Signore è venuto così *tardi?* » Eusebio si trovò costretto ad affrontare la questione nella sua « Demonstratio » e nella sua « Praeparatio evang. » (Cfr. Demonstr. ev. 4, 9 ss.; Praep. ev. 10 e 13) e così pure *S. Atanasio* e *S. Gregorio Nazianz.* (Orat. 45, 24). La dottrina dell'apocatastasi, professata da S. Gregorio di Nissa è nota a tutti. Verso l'anno 400 la teoria della predicazione salutare di Cristo ai morti negli inferi era molto diffusa nella Chiesa greca; tuttavia S. Giov. Crisostomo la combattè e S. Agostino la dichiarò eretica. Ma tutti i Padri, compresi i seguaci rigoristi di S. Agostino e S. Agostino stesso, pur non ammettendo questa salvezza di fatto, insegnano l'universalità della chiamata alla salvezza e della morte redentrice di Cristo.

Secondo S. Agostino, anche nel mondo pagano e nel giudaismo vi sono dei predestinati, alla stessa guisa che nel cristianesimo. I pagani stessi avevano i loro profeti come Orfeo, Ermete Trismegisto, la Sibilla, i quali annunciarono perfino la venuta del Cristo (C. Faust. 19, 2; Civ. 18, 23 ss.; cfr. 8, 23 ss.). E « ab exordio generis humani quicumque in eo crediderunt, eumque utcumque intellexerunt, et secundum eius praecepta pie iusteque vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, per eum procul dubio salvi facti sunt » (Ep. 102, 12; C. duas epist. Pelag. 3, 4, 11; In Ps. 104, 10). - E quelli che non hanno inteso nulla di Cristo? Risposta: sono dannati per propria colpa o per colpa di Adamo quando muoiono bambini. Tutti sono chiamati per grazia, ma pochi sono eletti per grazia. « Multi vocati, pauci electi » (De corrept. et grat. 7). - In un modo o nell'altro l'uomo incontra comunque la verità eterna (De div. quaest. 83, q. 44; cfr. De vera rel. 25, 46).

È inutile seguire più oltre la Tradizione e concludiamo con S. Tommaso: « Deus enim, quantum in se est, paratus est *omnibus* gratiam dare; omnes enim vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur in I Tim. 2, 4. Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant ». Così come colui che chiude volontariamente gli occhi innanzi al sole deve accusare *se stesso* del male che gliene viene (C. Gent. 3, 160 in fine; cfr. In Hebr. 12, lect. 3). Dio non è tanto crudele da esigere l'impossibile; ed esigerebbe l'impossibile se pretendesse di essere servito come si deve con le nostre sole forze. Per il problema nel suo complesso vedasi *Capéran*, Le problème du salut des infidèles, ed. 2, Toulouse 1934.

Nota. - Questa tesi si riconnette oggettivamente con l'antica proposizione patristica: « Extra Ecclesiam nulla salus ». Sappiamo che la nozione di Chiesa per S. Agostino è molto estesa. Così pure egli insegna che non tutte le grazie sono legate ai Sacramenti. Vi ritorneremo sopra più avanti: § 159.

2. Dio concede a tutti i giusti le grazie realmente e relativamente sufficienti per l'osservanza dei comandamenti. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Secondo i *Giansenisti* l'osservanza di alcuni comandamenti sarebbe impossibile anche ai giusti per mancanza di grazia. « Aliqua Dei praecepta hominibus iustis, volentibus et non conantibus, secundum praesentes, quas habent, vires, sunt impossibilia, deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant » (Denz. 1092). A loro giudizio il giusto spesso non ha che la « grazia piccola » (gratia parva) che indubbiamente è *in sè* sufficiente, ma non lo è nelle circostanze personali concrete (mere, non vere sufficiens). Essa rimane troppo debole di fronte alla concupiscenza. - Il II Concilio di Orange attribuisce già la grazia sufficiente a tutti i battezzati che la desiderano seriamente (Denz. 200). Il *Concilio di Trento* si rifà a questa decisione e stabilisce un capitolo particolare sulla necessità e la possibilità di osservare i comandamenti. Nessuno dica « che è impossibile all'uomo *giustificato* osservare i comandamenti di Dio. Poichè Dio non comanda nulla d'impossibile, ma nel comando ti ammonisce di fare quel che puoi, e di chiedere quel che non puoi da te, e ti aiuta perchè tu possa » (S. 6, c. 11). E più oltre definisce: « S. q. d. Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, a. s. » (Denz. 828; cfr. 804).

Strettamente parlando, la definizione riguarda il *giusto*, che ha la grazia *sufficiente* quando un precetto richiede di essere osservato (urgente praecepto), ma non contempla la pratica dei *consigli* e delle virtù *eroiche*. Si tratta quindi di determinati momenti della vita e non di tutti i momenti particolari, perchè non c'è sempre un precetto positivo da osservare e, d'altronde, i precetti negativi, che certamente esigono una continua applicazione, non s'impongono sempre a noi unitamente a una tentazione che ci porta a trasgredirli.

Prova. - Secondo *Ezechiele*, nei tempi messianici Dio infonderà nei suoi il Santo Spirito « affinchè camminiate nei miei comandamenti » (36, 27).

Gesù, in contrapposizione all'indole della legge ebraica, insegna espressamente: « Il mio giogo è dolce e il mio carico leggero » (Mt. 11, 30); e quando parla così si rivolge ai discepoli, che sono già credenti. Similmente *S. Giovanni* scrive: « I suoi precetti non sono gravosi, poichè tutto quello che vien da Dio vince il mondo » (I Giov. 5, 3 ss.); cioè la vita nuova comunicata con la rigenerazione è più forte del peccato. S. Paolo incoraggia i Corinti, dicendo loro: « Dio che è fedele non permetterà che siate tentati al di sopra delle vostre forze; ma con la tentazione vi darà anche il modo di uscirne onde la possiate sopportare » (I Cor. 10, 13). Il testo si riferisce certamente ai giusti perchè vien supposto lo stato cristiano normale.

I Padri. - L'esempio dell'Apostolo Pietro che subito dopo la cena rinnega il Signore è, tanto per i Padri quanto per i teologi posteriori, una questione spinosa. Pietro non potè o non volle perseverare? Più tardi anche i Giansenisti addussero questo esempio. Alcuni Padri come S. Ilario, S. Giov. Crisostomo, S. Agostino sembrano propendere per una deficienza di grazia. Tuttavia rimproverano all'Apostolo la presunzione (Mt. 26, 33) con la quale si esponeva al pericolo mentre avrebbe dovuto vegliare e pregare. Così *S. Agostino* (Civ. 14, 13, 2) il quale, altrove, scrive: « Chi può dubitare che *Giuda,* se avesse voluto, non avrebbe tradito il Cristo e che Pietro, se avesse voluto, non avrebbe rinnegato tre volte il Signore? » (De unit. eccl. 9, 25). E dichiara in modo affatto generale: « Potrebbe forse Dio abbandonarti, trascurarti, disinteressarsi di te, ora che vivi della fede? No, è Lui che ti conserva, ti sostiene, ti provvede il necessario e allontana ciò che potrebbe nuocerti... Il Signore si preoccupa di te, non preoccuparti... Egli non ti abbandonerà mai, se tu non abbandonerai Lui » (Enarr. in Ps. 39, 27). « Deus non deserit nisi deseratur »; tale idea ritorna frequente in S. Agostino.

La *ragione* stima che sarebbe un assurdo se Dio elevasse l'uomo alla filiazione divina e poi gli lasciasse mancare la grazia necessaria. La conseguenza logica sarebbe il *calvinismo,* il quale, per evitare questa contraddizione, arriva a sostenere che la giustificazione dei non predestinati è una giustificazione solo apparente; espediente, questo, che mette in pericolo tutto l'ordine della salvezza.

Nota. - Da questa tesi risulta la legittimità della distinzione tra la grazia sufficiente e la grazia efficace. Se tutti i giusti ricevono la grazia sufficiente per l'osservanza dei comandamenti, ma di fatto poi non perseverano tutti in tale osservanza, bisogna dedurre che non tutti hanno ricevuto la grazia efficace cui è annessa infallibilmente la perseveranza.

3. Dio concede a tutti i peccatori che hanno la fede la grazia sufficiente, non solo per evitare il male, ma anche per convertirsi.

In linea di massima si può accettare questa tesi come un *dogma.* Il Concilio di *Valenza* (855) dichiara contro i Predestinaziani: « Se i cattivi si perdono non è perchè non hanno potuto essere buoni, ma perchè non hanno voluto (quia boni esse noluerunt) ed è per il loro peccato, sia personale sia originale, che sono rimasti nella massa dannata » (Denz. 321). E

il Concilio di Trento condanna l'opinione di coloro i quali dicono « che colui che è caduto dopo il Battesimo non possa rialzarsi con l'aiuto della grazia » (S. 6, c. 29, Denz. 839; cfr. c. 14). Il IV Concilio Lateranense aveva già dichiarato: « Quand'anche uno fosse ricaduto nel peccato dopo il Battesimo, può sempre rinnovarsi per mezzo d'una vera penitenza » (Denz. 430).

Possiamo avere una *prova scritturale* concludente, fondandoci su quei molti testi in cui Dio invita i peccatori a penitenza; questi inviti fanno sperare la grazia e la misericordia di Dio. Come potrebbe Dio richiedere la *conversione* e la *penitenza* dei peccatori così insistentemente e universalmente, se non concedesse a tutti la grazia, senza la quale non sarebbe possibile la conversione? Così, Ezechiele scrive: « Io vivo — dice il Signore Dio — io non voglio la morte del peccatore, ma che egli si converta dalla sua via e viva » (Ez. 33, 11; cfr. 18, 23).

Gesù non si stanca di ripetere che è stato mandato per i peccatori, per tutti i peccatori: « Venite a me voi tutti che siete stanchi e sotto un grave peso » (Mt. 11, 28). « Io non sono venuto a chiamare i giusti ma i peccatori » (Mt. 9, 13). « Non hanno bisogno del medico i sani ma gli ammalati » (Lc. 5, 31). E S. Pietro scrive: « Dio usa pazienza verso di voi perchè non vuole che alcuno perisca, ma vuol che *tutti* giungano a ravvedersi » (II Pietr. 3, 9).

4. *Dio dà una grazia sufficiente anche al peccatore indurito e accecato, seppure non sempre in maniera prossima (gratia proxime sufficiens) almeno in maniera remota (gr. remote sufficiens).*

Il concetto di accecamento e d'indurimento deriva dall'assenza della grazia d'intelligenza e di volontà esposte più addietro (§ 114). L'*accecamento* è lo stato di cecità spirituale su quanto concerne la propria salvezza. Deriva dal rifiuto positivo e ostinato della grazia d'illuminazione (gr. illustrationis). L'*indurimento* risiede nella volontà e risulta da una resistenza continua alla grazia di volontà (gr. inspirationis). Si veda *Legrand,* Aveuglement spirituel, Dict. de sp. chrét. I, coll. 1175-1184.

S. *Tommaso* distingue (De verit. q. 24, a. 11) un indurimento completo nei dannati e un indurimento incompleto negli empi. I primi sono completamente induriti nel peccato in modo che non si può più parlare a loro riguardo d'una preparazione alla grazia, che d'altronde non è più concessa. Questa condizione viceversa non si trova mai nell'uomo viatore (in statu viae). In lui vi sono sempre ancora buoni impulsi del cuore e punti d'inserzione per la grazia. « Dicendum quod aliquis dicitur obstinatus dupliciter. Uno modo simpliciter, quando scilicet habet voluntatem irreversibilem malo inhaerentem; et ita sunt obstinati, qui sunt in inferno, non autem aliquis in hac vita existens » (De verit. q. 23, a. 7 ad 6; S. th. I-II, 79, 1-4; II-II, 15, 1; III, 86, 1; C. Gent. 3, 162).

Lessio descrive cotesto stato spirituale fondandosi sul seguente passo di Isaia: « Guai a voi che dite il male bene e il bene male, e date per tenebre la luce e per luce le tenebre ». Egli pensa che l'accecamento non consista soltanto nel venir meno dell'illuminazione della grazia, ma in una depravazione del giudizio. Quando l'illuminazione della grazia si è allontanata, l'uomo non riconosce più le verità, neppure quando le ascolta; e quando il giudizio è

depravato si arriva a formulare giudizi positivamente falsi su quello che riguarda la salvezza. Quest'accecamento dell'intelligenza è seguito dall'ostinazione della volontà, essendo le due cose intimamente connesse.

Come cause dell'accecamento e dell'indurimento, Lessio indica *Dio, il demonio* e *l'uomo*. Evidentemente, Dio dev'essere considerato tale solo in modo negativo e indiretto, non positivo e diretto. Egli può esercitare la sua influenza sia ritirando semplicemente la sua grazia, e questo in punizione di peccati anteriori, sia permettendo che il male eserciti un'attrattiva maggiore sul peccatore sprovvisto della grazia, e sia producendo positivamente circostanze e avvenimenti che sono cause d'indurimento per il peccatore (Deus itaque obdurare dicitur *negative, permissive* et *per occasionem*).

Invece il *demonio* è una causa *diretta* e *positiva;* tuttavia non è una causa *fisica,* ma *morale,* in quanto con le sue suggestioni o per mezzo dei suoi ministri e servitori, incita e spinge al peccato: « Non enim *cogendo* sed *suadendo* nocet; nec extorquet consensum a nobis sed petit » (Brev. Rom., Dom. 4.a post Pent.).

Di conseguenza l'uomo, unicamente l'uomo, è causa *effettiva* del proprio indurimento, in quanto rifiuta liberamente la grazia e persiste nel male senza esserne costretto (*Lessio,* De perf. div. l. 13, c. 13, nn. 76-82).

Gli *avversari* della tesi affermante che anche i peccatori induriti ricevono ancora la grazia, sono soprattutto *Calvino* e i *Giansenisti,* i quali pensano a una causalità malvagia, reale e diretta da parte di Dio. Tra i cattolici alcuni Tomisti rigoristi, come Bañez, Ledesma, e qualche agostiniano, hanno pensato che Dio neghi *talvolta* del tutto la grazia. Ma cotali rigoristi non possono appellarsi all'autorità di S. Tommaso, la cui concezione è molto più benevola. L'anima può coprirsi talmente di peccati da rendersi incapace di grazia, tuttavia essa resta sempre in sè, per natura propria, idonea al bene e alla grazia. « Malum non potest totaliter consumere bonum » (S. th. I, 48, 4).

Secondo la *Scrittura* Dio offre la sua grazia ai *peccatori completamente induriti.* « Stesi le mie mani tutto il dì a un popolo incredulo, che camminava per vie non buone, dietro a suoi pensieri » (Is. 65, 2). Questo rammarico è ripetuto dal diacono Stefano: « Uomini di dura cervice e incirconcisi di cuore e d'orecchi, voi resistete sempre allo Spirito Santo; come fecero i padri vostri, così fate anche voi » (Atti 7, 51). « Non riconosci — dice S. Paolo — che la bontà di Dio t'invita a penitenza? Ma tu, con la tua durezza e col tuo cuore impenitente, ti accumuli un tesoro d'ira per il giorno dell'ira e della manifestazione del giusto giudizio di Dio » (Rom. 2, 4, 5).

Le parabole del Signore, dette dell'*indurimento,* presentano una difficoltà. I filologi recenti fanno notare che in Mt. 13, 10-15 c'è ὅτι, che sta a indicare l'indurimento degli uditori come un motivo, ma che in Mc. 4, 10-12 e Lc. 8, 9-10 si trova ἵνα, che sembra attribuire all'indurimento un carattere d'*intenzione,* uno scopo; fanno però anche notare che nella Koiné posteriore ἵνα acquista un significato causale ed è pertanto l'equivalente di ὅτι, il che fa scomparire l'intenzione d'indurimento. Altri invece hanno voluto sostenere che Marco intendeva dire che l'insegnamento di Gesù è una « dottrina segreta », non destinata a tutti, ma solo a quelli che ne sono degni (Cfr. Mt. 7, 6); si tratterebbe quindi di una « terminologia esoterica ». Secondo il *Lagrange* (Évangile de St. Marc, 1920, p. 95) ἵνα sarebbe l'equivalente di ἵνα πληρωθῇ, data la citazione di Isaia. *S. Agostino* così spiega

l'indurimento: « Dio ha dato loro lo spirito di confusione: occhi affinchè non vedano, e orecchie affinchè non intendano e ha accecato i loro occhi e indurito il loro cuore. Tutto ciò, io aggiungo, l'ha meritato la loro volontà. Poichè Dio indurisce e acceca in questo modo, abbandonando e togliendo il suo aiuto ». Si tratta pertanto di *un modo negativo,* per abbandono (In Jo. 53, 6). Anche *S. Tommaso* intende l'indurimento come una sottrazione della grazia da parte di Dio (C. Gent. 3, 162; S. th. III, 86, 1). Se Dio indurisce per mezzo di miracoli, bisogna vedere in questi miracoli un'occasione e non una causa dell'indurimento. Cfr. § 40. S. Agostino scrive che « il peccato è un castigo del peccato » (In Ps. 57, 9), e intende ciò come una permissione e non come una causalità.

La *prova di Tradizione* si deduce dalla pratica della Chiesa di pregare per tutti i peccatori, di esortare tutti alla conversione, insegnando che Dio è sempre disposto a perdonare. A questo riguardo sono particolarmente commoventi e caratteristiche le preghiere liturgiche del *Venerdì Santo.*

Si può tuttavia distinguere una *triplice concezione.* Un'opinione benigna attribuisce anche ai peccatori induriti le grazie sufficienti per convertirsi e per evitare il male in *tutti* gli istanti della vita; un'opinione più rigida l'attribuisce loro solo in *determinati* momenti della vita, che Dio stabilisce nella sua libera bontà (Salmo 94, 8; Giov. 7, 34; 12, 39, ss.; II Tim. 2, 25). Invece secondo un'opinione eccessivamente rigida che abbiamo già segnalata, Dio *per castigare* alcuni grandi peccatori, sottrae loro completamente la grazia, che, del resto, non è dovuta a nessuno.

In pratica tutti i teologi e tutti i fedeli devono regolare la loro condotta secondo il consiglio di S. Agostino: che in questa vita non si deve disperare della conversione di nessuno, foss'anche del peggior malfattore (Retract. 1, 19, 7). *S. Tommaso:* Al peccatore rimane sempre la libertà, e la grazia è abbastanza forte per condurre tutti i peccatori alla penitenza (S. th. III, 86, 1).

Nota. - *Dio non dà a tutti gli uomini la grazia in ugual misura.* - È già l'insegnamento del Cristo nella parabola dei talenti e quello di S. Paolo, I Cor. 12, 1-31. È pure l'insegnamento dei Padri e della Scolastica; in una parola, è l'insegnamento dell'esperienza cristiana. Dio non solo dà *a chi* vuole, ma anche *ciò che vuole.* Questo spiega il diverso grado di santità, come anche della visione beatifica e infine la differenza delle vocazioni cristiane: « Non potest homo accipere quidquam, nisi fuerit ei datum de caelo » (Giovanni 3, 27).

5. La salvezza degli infedeli. - Si suole distinguere tra infedeli *positivi* e infedeli *negativi.* Ai primi è stata offerta la salvezza ma essi l'hanno rifiutata; sono i moderni pagani battezzati e coloro che, pur nati pagani, hanno conosciuto il cristianesimo, ma non lo hanno accettato. Gli *infedeli negativi* sono tutti coloro che non hanno mai sentito parlare di Dio e del suo piano di salvezza. *Giansenio* sosteneva che « i pagani, gli Ebrei, gli eretici e tutti gli altri di tal fatta non ricevono influsso alcuno di grazia da parte di Gesù Cristo, e si può dedurre giustamente che non hanno altro che la loro volontà nuda e priva di forza, senz'alcuna grazia sufficiente » (Denz. 1295). Secondo *Quesnel*

« la fede è la prima grazia » e fuori della Chiesa non è concessa alcuna grazia (Denz. 1376-1379).

Per *provare* che Dio dà a tutti i pagani la grazia sufficiente, possiamo addurre tutti i documenti della Scrittura e della Tradizione che abbiamo già portato più sopra per dimostrare l'universalità della volontà salvifica divina. Merita una speciale menzione uno scritto patristico d'ignoto autore (verso il 450): « De vocatione gentium ». Se questa volontà universale di salvezza è reale ed effettiva, ne consegue logicamente che Dio deve offrire a tutti gli uomini almeno la sua grazia sufficiente. Deve concedere a ogni uomo singolo i mezzi interni ed esterni coi quali potrà dapprima giungere alla conoscenza della verità (I Tim. 2, 4), e quindi la forza soprannaturale con la quale potrà assoggettarsi all'ordine della salvezza. Solo perchè vuole effettivamente la salvezza di tutti, Dio può giustamente punire coloro che non vi giungono.

Il *modo* con cui Dio offre la sua salvezza ai pagani è di competenza dell'*apologetica*. A questo riguardo i teologi emettono diverse opinioni. A render difficile il problema contribuisce il fatto che molti pagani non sono mai venuti esteriormente a contatto con la predicazione del Vangelo, e quindi non hanno potuto prender posizione a riguardo di esso; devono perciò arrivare alla grazia per una via puramente interiore. E noi dobbiamo ammettere l'universalità di quest'offerta della grazia, per quanto il modo di essa ci sfugga. Ma pare che le vie straordinarie di salvezza siano tante quanti sono gli uomini che si trovano al di fuori dell'ordine della salvezza.

Una singolare opinione è stata sostenuta dal Card. *Billot:* Gli adulti dei popoli non civili devono essere equiparati, per quel che riguarda le loro azioni morali, ai *bambini* che non sono ancora pervenuti all'uso di ragione; dopo la morte essi vanno nel « limbo » dei bambini morti senza Battesimo e condividono la loro condizione esente da dolore. * *St. Harent* nel Dict. de théol. cath., *Infidèles*, t. VII, coll. 1726-1930, espone lungamente e critica l'opinione di Billot. *

La fede è la prima grazia? - La Chiesa ha condannato la proposizione di *Quesnel*, secondo la quale, la fede è la prima grazia e la sorgente di tutte le altre; così ha pure condannato una proposizione simile dei Giansenisti, secondo la quale gli Ebrei e i pagani non ricevono grazia alcuna. Tuttavia il Concilio di Trento chiamò la fede stessa l'inizio della salvezza (*initium* salutis, fundamentum et radix omnis iustificationis, s. 6, c. 8, Denz. 801).

Per *risolvere* questa difficoltà i teologi, sull'esempio di S. Agostino, distinguono tra fede e fede. « Vi sono certi *inizi* della fede (inchoationes fidei) somiglianti al concepimento dei germi vitali. Tuttavia ciò che è necessario non è solo il concepimento, ma anche la nascita alla vita eterna. Orbene, niente di tutto questo avviene senza la grazia di Dio » (Ad. Simpl. 1, 2, 2). Il Concilio di Trento richiede la fede che è immediatamente necessaria alla giustificazione e questa fede è l'atto di fede perfetto. Ma prima di questo atto vi sono alcuni atti che lo *preparano*, soprattutto la pia inclinazione alla fede, che è ciò che costituisce l'inizio della fede (inchoationes fidei). Questi stessi atti sono già soprannaturali e, come fa notare S. Agostino, non si compiono senza grazia (nihil horum tamen sine gratia misericordiae Dei). Cfr. § 9.

Lettura. - *La volontà divina salvifica nella teologia posttridentina.* - « Quale fu il profitto di quelle dispute interminabili? Insignificante in apparenza, ma effettivamente immenso. Grazie al molinismo le cui idee però non sono tutte senza pecca, l'agostinismo s'era allargato nelle sue posizioni, e quantunque non fossero stati risolti i problemi ch'erano stati posti, si era giunti a interpretare in modo completamente ortodosso il senso del testo di S. Paolo che tanto aveva angustiato S. Agostino: *Deus vult omnes homines salvos fieri* (II Tim. 2, 4).

"Gesù Cristo non è morto per tutti gli uomini". Quest'affermazione giansenista non era nuova, e la Chiesa ne era rimasta scandalizzata, quando Gottescalco per la prima volta l'aveva proclamata. Ma quella sua reazione istintiva viene ora chiarita col rispondere a certe questioni particolari che non sono altro se non aspetti diversi di una stessa interrogazione. La grazia è concessa a tutti i buoni? È concessa a tutti i peccatori? E' data agli infedeli? Nessun cattolico dubita, oggi, nella sua risposta, ma la teologia distingue ancora dal punto di vista delle censure dottrinali. La condanna del giansenismo imponeva ai fedeli ortodossi di accettare la grazia come concessa a tutti i buoni. Si discusse invece più lungamente in riferimento ai peccatori. Non ci sono forse peccatori talmente induriti, la cui dannazione pare certa già fin da questa vita? Dio, dicono alcuni teologi, li abbandona alla loro volontà ribelle, e se è vero che Egli non abbandona mai la creatura per primo, non vi è da parte sua alcuna ingiustizia, se si allontana definitivamente da un'anima che gli ha chiuso la porta. Ma una tesi così rigida è poco conseguente col Vangelo. Il peccatore non è forse il privilegiato da Dio? Non è forse per salvarlo che il Verbo si è fatto carne? Si può ammettere che Iddio si disinteressi, durante questa nostra vita, della salvezza delle sue creature?

Poco alla volta, la teologia doveva giungere a stabilire come tesi, che Iddio non rifiuta la sua grazia, neppure ai peccatori più induriti.

Ma che cosa pensare della salvezza degli infedeli? Per lungo tempo ci si era occupato pochissimo della questione. I teologi del Medio Evo non riuscivano quasi a pensare che si potesse ignorare la dottrina di Cristo e la Chiesa. Ma le scoperte geografiche dei secoli XV e XVI inquietarono i cuori generosi. Francesco Saverio e S. Vincenzo de' Paoli sono presi dall'angoscia al pensare che un così gran numero di anime siano irrimediabilmente votate all'inferno; il desiderio di far conoscere Cristo spinge i missionari verso terre lontane... Le questioni teologiche implicate in questo problema angoscioso sono diverse: necessità del Battesimo, necessità della fede, distribuzione della grazia... Il molinismo col rischio di incagliarsi negli scogli semi-pelagiani, abbraccia risolutamente il partito liberale. Mentre Baio e Giansenio insegnano che le virtù degli infedeli non sono altro che vizi, i "nuovi teologi" cercano di dimostrare che la grazia di Cristo sorpassa largamente le frontiere della Chiesa visibile. Per convincersene, è sufficiente rileggere Pascal: "Sì — disse il buon padre con tono deciso — noi lo diremo; e, piuttosto che ammettere che si può peccare senza avere in vista il male che si fa e il desiderio della virtù, noi sosterremo che tutti, anche gli empi e gli infedeli, hanno queste ispirazioni e questi desideri per ogni tentazione" (Quarta Provinciale).

Questa posizione scandalizzava fortemente l'amico dei solitari di Port-Royal. La verità tuttavia stava dalla parte del buon padre e la Chiesa len-

tamente giungerà a fare sua la tesi che gli infedeli partecipano largamente alla grazia di Cristo, nonostante il peccato originale e le sue conseguenze.

I teologi della Compagnia di Gesù nella quasi totalità insegnavano questa tesi, ma non si esprimevano sempre in modo felice. Vasquez, impressionato dai passi della Scrittura, ma intimorito d'altra parte dalle condanne di Baio, pensa che tutte le opere buone compiute prima della giustificazione sono una preparazione positiva alla giustificazione medesima. Ogni buon pensiero e desiderio è già l'effetto misterioso della Redenzione. Ripalda va più oltre. Concedendo, a causa della condanna di Baio, che il libero arbitrio, senza la grazia che guarisce, può compiere da solo opere moralmente buone, afferma che *di fatto*, ogni buon uso del libero arbitrio è accompagnato da una grazia che eleva, che finalizza verso la grazia della giustificazione la preparazione dell'uomo. - La scuola tomista è più riservata, ma ciò nonostante i Carmelitani di Salamanca, nel loro commento alla Somma Teologica, accettano anch'essi l'idea che la grazia è data a tutti gli uomini, giusti e peccatori, fedeli o infedeli. La Sorbona, da parte sua, non sta indietro, quantunque distingua ancora troppo tra il "potere prossimo" e il "potere remoto" che hanno gli infedeli di salvarsi. Ma l'evoluzione del giansenismo, la sua dottrina troppo rigida verso quelli che vivono fuori della Chiesa, finì per fare precipitare il movimento. E così si spiega come per esempio, un canonico della chiesa di Reims, Cl. Le Pelletier, abbia scritto nel 1725 un intero trattato per dimostrare, sulla base della Scrittura e della Tradizione, che la Redenzione abbraccia efficacemente tutti gli uomini, e che tutti godono in modo abbondante delle grazie necessarie alla salvezza.

Frattanto il problema della salvezza degli infedeli dava vita a un'altra questione. Non basta dimostrare che i pagani sono immersi in un'atmosfera di grazia, è necessario in più allacciarli alla Chiesa, fuori della quale non c'è salvezza. Nel XVII secolo Ripalda cerca di dimostrare che gli infedeli, illuminati dalla grazia, possono avere una vera fede; il suo confratello Lugo trova questa spiegazione insufficiente. Ne nasce una controversia che provoca nel 1679 una condanna di Roma. Perchè un pagano si salvi non basta la fede in senso largo. Una seconda condanna obbliga a credere che la fede in Dio non basta, senza quella nella Provvidenza rimuneratrice. Ma questa esigenza lascia aperta la porta a quelli che cercheranno di dimostrare che la fede in Cristo può essere implicita. Per stabilire una tesi indiscutibile alcuni missionari sono stati per un momento tentati di dimostrare che il popolo cinese, per esempio, è stato da Dio privilegiato quasi come il popolo ebreo. Mentre li si accusa di rinnovare l'errore pelagiano, gli avversari della Chiesa, respingendo la sua mediazione soprannaturale, vanno ripetendo che all'uomo, per raggiungere il suo destino, è sufficiente la religione naturale e l'osservanza della legge insita nella coscienza...

Per risolvere in modo esatto il problema della salvezza degli infedeli, era necessario tener fermo il principio che l'appartenenza alla Chiesa è necessaria e che nessuno può essere salvato se non dalla Chiesa. Da ciò ne deriva una certa riserva dei documenti pontifici dei secoli XVIII e XIX. In un tempo in cui il grande male è l'indifferenza, i Papi non possono lasciar credere che ogni religione sia buona; ma l'orientamento generale del pensiero non lascia alcun dubbio, e Pio IX, per citare lui solo, dichiara solennemente: "Coloro che vivono in una ignoranza invincibile in rapporto alla nostra religione, ma

che osservano fedelmente i precetti della legge naturale scolpiti da Dio nei cuori, e che, pronti a obbedire a Dio, conducono una vita onesta e proba, possono ottenere per illuminazione divina e in virtù della grazia la vita eterna; perchè Iddio penetra, scruta, conosce i cuori, gli spiriti, i pensieri e le opere. Nella sua bontà e clemenza divina non punisce col supplizio eterno l'uomo che non è responsabile di una colpa involontaria".

La Chiesa non rigetta nulla dell'eredità tradizionale. Continua a credere che senza Rivelazione, senza la grazia di Cristo, l'uomo non può raggiungere il suo fine ultimo. Ma sempre più si fa strada la convinzione che la grazia di illuminazione e di volontà sono concesse a tutti, e ci si incammina verso soluzioni che, per quanto possano parere ardite, restano nella linea della riflessione teologica dei secoli passati. Un individuo può, a sua insaputa, appartenere alla Chiesa, appartenere a quel Cristo che ignora o combatte. L'opzione che gli si presenta alla soglia della vita morale, è già, come disse San Tommaso, un'opzione soprannaturale che impegna l'eternità ». *Rondet,* Gratia Christi, 1948, pp. 324-328.

§ 121. - La predestinazione.

1. Nozione. - Si designa col nome di predestinazione il fatto che Dio destina alcuni uomini, in precedenza e con certezza, alla salvezza eterna. *S. Agostino* la definisce: la prescienza e la preparazione dei benefizi di Dio, con i quali sono *certissimamente* salvati coloro che sono salvati (est praedestinatio praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur qui liberantur; De dono persev. 14, 35). L'*atto* divino della predestinazione ha due aspetti, una *prescienza* e una *predeterminazione.* « Perchè quelli che Egli ha preconosciuti, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del suo Figlio » (Rom. 8, 29). La predestinazione si compie con discernimento e sapienza; tuttavia in ultima analisi è il decreto divino che è decisivo. « È in Cristo che noi siamo stati fatti eredi, essendo stati predestinati, conforme al disegno di Colui che tutto opera secondo il consiglio del suo volere » (Ef. 1, 11). Bisogna distinguere nella predestinazione, come in tutte le opere « ad extra » di Dio, l'atto volontario ed eterno di predestinazione dal suo attuarsi nel tempo.

La grazia, come già si disse, è necessaria per ottenere la felicità eterna. Di conseguenza, la predestinazione comprende due elementi: la *grazia* e la *gloria.* Si chiama predestinazione incompleta quella che si riferisce soltanto a uno di questi due elementi (praedestinatio ad gratiam aut ad gloriam); si chiama completa quella che li comprende ambedue (pr. completa, adaequata).

La predestinazione, in quanto predeterminazione di uomini, nettamente distinti, a una felicità assolutamente certa, si distingue essenzialmente dalla volontà salvifica universale con cui Dio ha disposto di redimere e salvare tutti gli uomini. Tale volontà è detta predestinazione in senso lato (pr. generalis), mentre la predestinazione degli uomini singoli è detta predestina-

zione in senso stretto (pr. specialis). La volontà salvifica generale è *condizionata,* mentre quella particolare è *assoluta.* La prima dipende dalla libera cooperazione delle creature, la seconda è fondata unicamente sull'eterno consiglio di Dio.

2. False concezioni. - I *Pelagiani* dovevano negare una predestinazione, poichè secondo loro la salvezza deriva solamente dall'uomo. Essi non ammettevano che una prescienza divina. I semi-pelagiani non potevano pensare diversamente, dato che per loro il merito umano condiziona la grazia e la beatitudine. - D'altra parte vi furono esagerazioni della predestinazione da parte dei *Predestinaziani,* i quali l'estendevano non solo alla Vita, ma anche al peccato e alla dannazione. Furono Predestinaziani il prete *Lucido* di Gallia nel secolo v; il monaco *Gottescalco* nel sec. IX; più tardi *Wiclef* e *Giovanni Huss,* e, tra i Riformatori, *Calvino.*

Lucido prese lo spunto da alcune frasi alquanto crude di S. Agostino e le esagerò maggiormente. I suoi due errori fondamentali consistono nella negazione della redenzione universale di Cristo e nel non ammettere il libero arbitrio. Fu condannato al Concilio di Arles (473) e di Lione, verso il 474. Il suo principale antagonista fu *Fausto di Riez* che lo combattè nel suo libro « De gratia » e lo fece condannare.

Gottescalco, figlio di un conte della Sassonia, oblato nel monastero di Fulda, fondò egli pure il suo predestinazianismo su espressioni di S. Agostino. Fu condannato al Concilio di Magonza e soprattutto a quello di Quierzy (849); egli non si ribellò e morì pazzo.

Più tardi il predestinazianismo fu sostenuto da *Wiclef* e da *Giovanni Huss,* ma ebbe la sua manifestazione più acuta in *Calvino.* Egli scrive a proposito di Rom. 9, 13 e 18: « Cum enim dicitur Deus vel indurare vel misericordia prosequi, quem voluerit, eo admonentur homines, *nihil causae* quaerere extra eius voluntatem » (Instit. 3, 22, n. 11). Veramente Calvino non faceva che trarre la logica conseguenza delle idee di Lutero, secondo il quale l'uomo non è libero e in lui agisce solo la grazia. Secondo Calvino, Dio da tutta l'eternità ha predestinato di volontà antecedente e assoluta (voluntate antecedente et absoluta) una parte dell'umanità alla dannazione eterna e l'altra alla vita eterna. Calvino *cambiò* parere circa i motivi su cui fondare la dottrina della predestinazione. Dapprima sostenne che la predestinazione è indipendente dal fatto del peccato originale, poi la fece dipendere da esso. Per questo i suoi seguaci si dividono in due parti: i *Supralapsarii,* che insegnavano che la predestinazione al cielo o all'inferno precede la caduta nella colpa, e gli *Infralapsarii,* i quali sostenevano che seguiva la caduta.

Del resto Calvino, come i Riformatori in genere, aveva precursori *Nominalisti,* come Occam e Biel, i quali nella loro esagerazione della potenza della volontà divina erano arrivati ad affermare che Dio, *se vuole,* può fare anche il male e può causare anche « l'odio di Dio » senza esser in contraddizione con la sua essenza, che è assolutissima volontà. Cfr. *Denifle-Weis,* Luther, I², 591-613; *C. Feckes,* Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel, 1925.

S. Agostino aveva scritto: « Peccatum poena peccati » (In Ps. 57, 9); evidentemente si deve intendere nel senso di sottrazione della grazia o di permissione. La *Scolastica primitiva* ha discusso cotesta idea della permissione del peccato. *Ugo* la concepisce in senso positivo quando scrive: « Licet

Deus non velit mala, vult tamen mala esse » (De sacr. 1, 4, 13). *S. Tommaso*, insieme con altri, rifiuta questo senso (S. th. 1, 19, 9 ad 1) e lo spiega negativamente, come « non prohibere » e « gratiam subtrahere ».

Possiamo volere o desiderare che la volontà di Dio si compia come permissione? Questo era il problema che si poneva allora; del resto, dato l'influsso di S. Agostino, le questioni sulla predestinazione nella Scolastica primitiva erano esaminate con molto interesse. *Edoardo Hartmann* critica la nozione di permissione e dice: « La permissione del male non vale molto di più della cooperazione. Dio avrebbe dovuto non procedere alla creazione piuttosto che pagarla col prezzo della permissione del male ». Ma per il fatto che Dio ha voluto il grande bene della libertà umana, bisognava pure che ne « permettesse » l'abuso. Cfr. §§ 36, 40, 68.

Tra gli *Infralapsari* bisogna anche annoverare Giansenio. Veramente egli ammette anche una volontà salvifica universale (voluntas Dei antecedens), ma la limita ai nostri progenitori. Per l'umanità decaduta egli pensa di poter ammettere solo una *velleità* divina universale (nuda quaedam velleitas nihil omnino gratiae causans), e conseguentemente, giunge poi ad affermare che non tutti gli uomini hanno la grazia sufficiente « gratia relative victrix).

Tra questi due estremi, i *Pelagiani* e i *Predestinaziani*, si trova nel giusto mezzo la dottrina cattolica della predestinazione degli eletti alla vita e della riprovazione dei peccatori destinati al castigo meritato (1). Del resto la predestinazione assoluta oggi non è più ammessa nemmeno dai Riformati; * p. es. *Emil Brunner*, Dogmatik, I, 1946, pp. 347-363, dimostra che la duplice predestinazione di Calvino non solo non è contenuta nella Scrittura, ma contraddice alla Rivelazione stessa. *

3. L'esistenza della predestinazione non ha quasi bisogno di dimostrazione, poichè risulta da una retta nozione di Dio e della sua grazia. È un dogma preciso che nessuno può salvarsi senza la grazia. D'altra parte sappiamo che l'azione di Dio è *eterna* e *immutabile*. Bisogna pertanto che gli eletti ricevano la salvezza per mezzo di un atto eterno di Dio. Questo è pure l'insegnamento dell'Apostolo *S. Paolo* che abbiamo già ricordato. - *Gesù* stesso parte da questa nozione di Dio e della grazia quando dice che gli eletti entreranno nel regno che è stato loro « preparato sin dalla fondazione del mondo » (Mt. 25, 34). E consola i suoi discepoli con queste parole: « Non temere, o piccolo gregge, perchè al Padre vostro è piaciuto di darvi il regno » (Lc. 12, 32). I loro nomi sono scritti, per sempre, nel cielo (Lc. 10, 20). Delle pecore che il Padre gli ha affidato nessuna andrà perduta (Giov. 10,

(1) *Garrigou-Lagrange*, dopo un attento esame delle definizioni dogmatiche in proposito, conclude: « È chiaro che l'insegnamento della Chiesa contro le opposte eresie si riassume nelle profonde parole di S. Prospero, adottate dal Concilio di Quierzy: *Quod salvantur, salvantis est donum* (contro il pelagianesimo e il semipelagianesimo); *quod quidam pereunt, pereuntium est meritum* (contro il predestinazianismo).

Quanto queste due grandi verità indiscutibili sono affermate con fermezza dal senso cristiano, altrettanto la loro intima conciliazione rimane misteriosa » (*Prédestination*, Dict. de théol. cath. t. XII, col. 2996).

28 ss.). Abbiamo già citato S. Paolo; egli parla molte volte di questo dogma (Rom. 8, 30; 11, 5; Ef. 1, 4-14; I Tim. 4, 10; ecc.).

Dopo quanto si è detto, non è necessario esporre più a lungo la *dottrina dei Padri,* dottrina del tutto chiara, almeno dopo *S. Agostino.* Egli è persuaso che « bene vivere esse bonum divinum » non in quanto Dio ci ha dato il libero arbitrio e la legge morale, « sed quia per Spiritum Sanctum diffundit caritatem in cordibus eorum, quos praescivit ut praedestinaret, praedestinavit ut vocaret, vocavit ut iustificaret, iustificavit ut glorificaret » (De spir. et litt. 5, 7). « Haec de his loquor qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita *certus est numerus,* ut nec addatur iis quisquam, nec minuatur ex iis » (De corrept. et grat. 13, 39; cfr. 12, 34; De dono persev. 21, 54 ss.; ecc.). L'insegnamento di S. Agostino è seguito dai Padri posteriori e dai teologi. La Chiesa, pur opponendosi alle esagerazioni dei Predestinaziani, professò tuttavia sempre « la predestinazione degli eletti alla vita » (Denz. 322; e *Quierzy,* c. 1, Denz. 316); dichiarò che Dio colla sua grazia ha predestinati alla vita coloro che ha prima conosciuti e per i quali ha preparato in precedenza la vita eterna; gli altri, quelli che si perdono per propria colpa, Dio certamente li ha preconosciuti, non li ha però predestinati alla perdizione ma solo al castigo eterno.

Come *ragione teologica,* per la necessità della predestinazione, *S. Tommaso* adduce l'incapacità della creatura di raggiungere il suo fine da se stessa. « La creatura ragionevole è condotta da Dio, nel vero senso della parola, alla vita eterna di cui è capace; essa vi è, per così dire, trasportata. La ragione di questa traslazione *preesiste* in Dio; così come in Lui preesiste la ragione per cui tutte le cose raggiungono regolarmente il loro fine; e tale ragione si chiama provvidenza ». Tuttavia si dà il nome di predestinazione soltanto alla conduzione della creatura ragionevole verso il fine eterno; la direzione delle altre creature rientra nella nozione generale di Provvidenza (S. th. I, 23, 1).

4. Le proprietà della predestinazione risultano direttamente dalla sua stessa nozione. Innanzitutto è *gratuita,* in quanto consiste in una grazia o meglio in una serie di grazie. La gratuità è accentuata da S. Paolo: Dio « ci ha salvati e ci ha condotti con la sua vocazione santa, non per merito delle nostre opere, ma in virtù del suo proprio disegno e della grazia che ci è stata fatta in Cristo Gesù, prima che cominciassero i secoli » (II Tim. 1, 9; cfr. Ef. 1, 4).

Essa è inoltre *eterna* e *immutabile.* Questa proprietà deriva dall'immutabilità, dall'eternità e dall'onnipotenza di Dio (actus purus), e viene accennata da Cristo: « E Io dò loro (ai miei) la vita eterna e non periranno mai, e nessuno li strapperà dalla mia mano » (Giov. 10, 28). « E la volontà del Padre che mi ha mandato è questa: che Io non perda nemmeno uno di tutti quelli che Egli mi ha dato, ma li risusciti nell'ultimo giorno » (Giov. 6, 39).

Da ciò risulta che la certezza degli eletti è eternamente e immutabilmente *fissata;* così insegna *S. Agostino* (De corrept. et grat. 13, 39). Siccome si parla spesso nella Scrittura di un « libro di vita » in cui Dio scrive il nome

degli eletti, S. Agostino chiamò « libro di vita » la prescienza certa di Dio sul numero degli eletti (Civ. 20, 15). Gesù consola i suoi discepoli dicendo loro: « Rallegratevi perchè i vostri nomi sono scritti in cielo » (Lc. 10, 20). La *Scolastica* ha sviluppato tutta una speculazione su questo libro di vita. Cfr. S. th. I, 24, 1-3.

Ci si chiede quale è il *numero* degli eletti iscritti nel libro di vita. Questo numero è stato presentato, volta a volta, più grande o più piccolo, secondo la tendenza rigorista o moderata degli autori. *S. Tommaso* insegna che « Dio solo conosce il numero degli eletti » (S. th. I, 23, 7) e che lo conosce per cognizione certa e infallibile, poichè può condurre la volontà umana liberamente ma efficacemente al suo fine beato (Ivi a. 6). È vero che la Scrittura parla di una « radiazione » dal libro dei viventi, ma questo non si applica che a coloro i quali, ricevuta la grazia, l'hanno poi perduta per propria colpa. Essi non fanno parte del numero degli eletti iscritti *definitivamente* (Ibid. q. 24, a. 3).

Il *mistero* della predestinazione risulta evidentemente da quanto abbiamo detto fin qui. Questa, che è l'ultima e più importante proprietà della predestinazione, si fonda primieramente sulla volontà divina salvifica, la quale durante il nostro terrestre pellegrinare ci è nascosta, poi sull'assoluta libertà con cui Dio realizza la sua volontà e sulla gratuità assoluta con cui dona la grazia all'uomo.

Veramente il dogma della volontà salvifica universale dà a ogni singolo uomo il diritto di considerarsi nel numero degli eletti e di credere che Dio vuole la sua felicità; impone inoltre il dovere di impegnarsi, compiendo opere buone, per rendere « sicura la propria vocazione e la propria elezione » (II Pietr. 1, 10). Ma nessuno può avere la certezza soprannaturale dello stato di grazia e della predestinazione. « Nessuno può sapere, senza speciale rivelazione, se Dio lo ha eletto per sè », dichiara il Concilio di Trento (Denz. 805; cfr. 825 ss.). Per giudicare del nostro stato personale applichiamo la regola di Tommaso da Kempis: « Vivi come se tu fossi eletto e potrai vivere nella speranza gioiosa che sarai eletto anche alla fine » (Imit. di C. 1, 25). * L'assioma: « Si non es praedestinatus fac ut praedestineris » non è di S. Agostino e non concorderebbe con la sua dottrina. Veramente egli ha scritto: « Nondum traheris? Fac ut traharis! », e ciò al fine di inculcare la necessità della preghiera per avere la grazia. *

5. Ragione della predestinazione. - Affrontiamo il problema più difficile della grazia. Qual è per Dio l'unica *causa* della predestinazione, il *motivo* che lo induce a destinare infallibilmente alcuni uomini alla vita eterna?

La questione divide i teologi. Son tutti d'accordo 1) nell'ammettere una volontà salvifica che abbraccia tutti gli uomini; 2) nell'affermare che la *prima* grazia (gr. vocationis) dipende unicamente dalla libera volontà di Dio e non dalla previsione dei meriti, vale a dire che è assolutamente gratuita (ante praevisa merita). Lo stesso dicono della predestinazione *completa* alla grazia e alla beatitudine, dato che la beatitudine ha fondamento nella grazia, specialmente nella *prima* grazia la quale, come or ora s'è detto, non può essere in nessun modo meritata. Con ragione S. Paolo può chiamare una « grazia » la vita eterna, in opposizione alla « ricompensa » (Rom. 6, 23).

A questo punto incomincia la controversia. La questione tanto dibattuta verte sulla predestinazione incompleta alla *sola* beatitudine (praedest. ad gloriam). Tutti i teologi concordano ancora sulla tesi che nell'esecuzione *temporale* del decreto eterno di predestinazione (ordo executionis) la beatitudine dipende anche dai meriti soprannaturali, poichè la Scrittura lo afferma chiaramente in molti passi (Mt. 5, 12; II Tim. 4, 18; ecc.); il loro disaccordo sta nel determinare la ragione o il motivo del decreto *eterno* (ordo intentionis).

I *Tomisti* e gli *Agostiniani,* ma anche alcuni grandi teologi Gesuiti come Bellarmino e Suarez, ritengono che questo decreto è stabilito senza previsione dei meriti dei predestinati (*ante* praevisa merita). In favore della loro tesi adducono tutta una serie di testi scritturali (Es. 33, 19; Salmo 17, 20; Sap. 4, 7-11; Lc. 10, 21; 12, 32; Mt. 24, 22; Giov. 10, 26-28; 15, 16; 17, 9; Atti 13, 48; Rom. 8, 28-30; 9, 11-21; Ef. 1, 3-14; II Tim. 1, 9). Inoltre si rifanno all'autorità dei Padri, particolarmente di S. Agostino.

Invece i *Molinisti* e la maggior parte dei Congruisti pretendono che il decreto venga formato dopo la previsione dei meriti (*post* praevisa merita). Secondo la prima sentenza la predestinazione è incondizionata; secondo l'altra è condizionata. Anche i Molinisti si richiamano alla Scrittura (Mt. 25, 34-46; I Cor. 2, 9; 9, 24-26; II Pietr. 1, 10) e a molti Padri pre-agostiniani, le cui opinioni a questo riguardo sono materialmente diverse da quelle di S. Agostino. *S. Francesco di Sales,* Trattato dell'amor di Dio, l. III, c. 5, ci offre una limpida esposizione del punto di vista dei Molinisti.

S. Tommaso offre la sola risposta possibile: « Perchè Dio ha chiamato questi alla gloria e ripudiato quelli? Non c'è altra ragione all'infuori della volontà divina. Appunto per questo S. Agostino (In Jo. 26, 2) dice: Se non vuoi ingannarti, guardati dal giudicare perchè Dio attragga questo e quello no » (S. th. I, 23, 5 ad 3). Allo stesso modo si esprime il papa Celestino I (Denz. 142). Ogni tentativo di risolvere il problema della predestinazione è fallito. In tanta oscurità c'è tuttavia un punto a cui dobbiamo aggrapparci saldamente: la volontà di Dio di salvare tutti gli uomini. Tale volontà risulta anche dalla stessa nozione cristiana di Dio. Ma perchè Dio non spinge *efficacemente* ogni volontà umana verso la vita eterna? A questa domanda non esistono risposte.

Lettura. - *La predestinazione nella teologia dei Padri greci.* - « Se vogliamo cogliere il carattere distintivo della teologia greca di fronte a quella latina, dobbiamo fermarci, sembra, principalmente sul fatto che i Greci son d'accordo nel considerare sempre l'azione divina partendo dai suoi effetti. Coloro che hanno liberamente fatto il bene saranno salvi, coloro che liberamente hanno fatto il male saranno giustamente puniti. Iddio nella sua bontà dà a tutti quanti gli uomini i mezzi necessari per fare il bene e raggiungere la salvezza. Le intenzioni di Dio vengono considerate in concreto, vale a dire in relazione ai loro risultati nei quali l'azione umana ha la sua parte; Dio "non pregiudica e non pregiustifica"; l'effetto ultimo, la ricompensa o il castigo sono sempre imputabili all'uomo.

Questo modo di considerare la questione sopprime il problema teologico della predestinazione. Per porre questo problema bisognerebbe indagare l'ordine delle intenzioni divine, esistente in Dio da tutta l'eternità, se-

condo il quale alcuni uomini son predestinati a preferenza di altri. Soprattutto bisognerebbe mettere a confronto con il carattere universale della volontà salvifica l'onnipotenza della volontà divina, che si realizza in modo infallibile per taluni, ossia per i predestinati. Insomma bisognerebbe speculare su concetti astratti e considerare la questione dal punto di vista trascendente degli attributi divini e della vita divina.

Ora i Greci hanno manifestato una ripugnanza invincibile, che pare ben deliberata, per considerazioni di questo genere. Con maggior ragione non potevano porsi nè risolvere il problema della predestinazione *ante vel post praevisa merita,* il quale evidentemente presuppone una diretta speculazione sulle intenzioni divine. Pertanto la teologia greca potrà sembrare in questa materia un po' rudimentale e imperfetta. Tuttavia dobbiamo giustamente riconoscere quanto le sue conclusioni siano vicine ai dati della fede e come, senza nuocere alla trascendenza divina esse diano la giusta parte all'iniziativa e all'azione umana nell'economia della salvezza. Ci sembra che in questa difficile questione un tale elogio non sia da poco e che esprima, dopo tutto, l'ideale verso cui cercheranno di tendere per altre vie le teologie posteriori ». *H. D. Simonin,* La prédestination d'après les Pères grecs, Dict. de théol. cath. t. XII, col. 2832.

§ 122. - La riprovazione.

1. Nozione. - È l'altro aspetto della predestinazione. Per riprovazione si intende l'*esclusione* dalla vita eterna di quegli uomini che si dannano: « Reprobatio est actus Dei immanens praevidens et permittens culpam et consequenter praeparans poenam ». Anche qui si può distinguere un elemento eterno e uno temporale: l'elemento eterno è la predestinazione all'inferno, l'elemento temporale la condanna al castigo. Esamineremo la natura di questa riprovazione eterna e non il giudizio temporale dei dannati.

Nella riprovazione, come pure nella predestinazione, bisogna distinguere un atto d'*intelligenza* con cui Dio giudica circa il demerito dei riprovati e un atto di *volontà* con cui tollera questo demerito, ossia il peccato, e si propone di applicarvi il castigo meritato. La riprovazione in questo modo non è puramente e semplicemente l'inverso della predestinazione. Infatti, con la predestinazione Dio causa, al tempo stesso, la sorte eterna gloriosa e la possibilità di meritarla per mezzo della grazia; nella riprovazione invece, stabilisce soltanto la sorte eterna di castigo e il rifiuto della grazia; il demerito temporale, ossia il peccato, lo permette solamente. La colpa dipende unicamente dalla libera volontà dei riprovati (S. th. I, 23, 3). Quanto al peccato, la riprovazione è soltanto una *prescienza;* quanto al castigo, è anche un *prevolere.*

Per distinguere la dottrina cattolica sulla riprovazione da quelle eretiche bisogna tener presenti le seguenti divisioni. In rapporto al suo *oggetto* la riprovazione si divide in positiva e negativa. La riprovazione positiva ha per oggetto la perdizione eterna; quella negativa ha per oggetto il rifiuto della gloria eterna. Per quel che riguarda il *motivo intrinseco,* la ri-

provazione positiva si divide a sua volta in *condizionata,* che dipende dai peccati gravi rimasti inespiati fino alla morte, e *assoluta,* che dipende unicamente da un decreto di Dio. La riprovazione assoluta *positiva* fa quindi astrazione dal peccato (ante praevisa demerita) e condanna senza ragione alcuna alla dannazione coloro che sono dannati: è la spaventosa eresia dei Predestinaziani (Denz. 200, 816).

Ma se è una bestemmia attribuire a Dio una riprovazione positiva assoluta, non gli si deve forse attribuire una riprovazione *negativa* assoluta, una non destinazione, voluta assolutamente e senza motivo, d'una parte degli esseri ragionevoli alla *gloria?* A questa domanda i *Tomisti* e gli *Agostiniani* rigidi e perfino *Suarez,* fondandosi su S. Agostino, rispondono affermativamente. La loro opinione è l'inverso della teoria sulla predestinazione assoluta. Poichè se Dio, senza tener conto dei meriti personali, predestina una parte dell'umanità al cielo, l'altra parte è senz'altro destinata all'inferno, dato che nell'eternità non v'è che *una sola* alternativa. Secondo loro, quindi, Dio negherebbe a una parte degli uomini la sua beatitudine che non è dovuta a nessuno. In seguito egli decide di permettere a questi uomini di peccare e condannarli, a causa di questi peccati, all'eterna dannazione.

I *Molinisti* e i *Congruisti* adottano il punto di vista opposto. Allo stesso modo che insegnano una predestinazione condizionata (*post* praevisa merita), così logicamente insegnano una riprovazione condizionata (*post* praevisa demerita). Respingono sia la riprovazione positiva assoluta degli eretici, sia la riprovazione negativa assoluta che la Chiesa non ha condannato. Secondo loro, Dio esclude per sempre dal cielo e destina all'inferno non coloro che Egli non gradisce, ma solo quegli uomini di cui prevede i *peccati* e l'*impenitenza.* Pertanto la ragione della riprovazione non si trova in Dio, ma soltanto nell'opposizione dell'uomo alla volontà divina.

2. *La realtà della riprovazione non è certamente definita in modo formale, ma è dottrina generale della Chiesa e può dimostrarsi con la Scrittura.*

Quando il Concilio di Valenza (855) condannò la predestinazione ereticale di Gottescalco e di Scoto Eriugena, si dichiarò tuttavia per la « predestinazione degli empi alla morte », ma, contrariamente agli eretici, asserì che i riprovati erano responsabili della loro perdizione (Can. 3, Denz. 322). D'altra parte la Chiesa si occupò della riprovazione solo quando dovette condannare opinioni *errate* su questo punto. Si vedano i Concili di *Orange* (Denz. 200), di *Quierzy* (Denz. 316), di *Trento* (S. 6, can. 17, Denz. 827). In tutte queste decisioni dottrinali la Chiesa non nega una riprovazione, ma anzi la conferma; però non ammette una predestinazione divina al male.

La *Scrittura* parla di una condanna degli empi prevista fin dal principio, ma aggiunge sempre che tale condanna avviene a causa dei peccati. Ecco, secondo *Gesù,* quale sarà la sentenza degli empi: « Andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno preparato per il diavolo e per i suoi angeli. *Perchè* ebbi fame e non mi deste da mangiare, ecc... » (Mt. 25, 41-42; cfr. I Cor. 9, 27).

La riprovazione scaturisce limpidamente e inequivocabilmente dall'*onnipotenza* e dall'*immutabilità* di Dio. Tutto ciò che si realizza nel tempo per

le creature, Dio l'ha necessariamente conosciuto e voluto da tutta l'eternità. Ammettere un'ignoranza circa le cattive azioni future, significherebbe attentare all'onniscienza divina. Orbene, la scienza è sempre seguita dal giudizio e dalla volontà di mettere in atto un giorno questo giudizio. Da tutta l'eternità Dio ha pronunciato sui peccatori impenitenti il suo verdetto di riprovazione e di rifiuto. « Non vi conobbi *mai;* andatevene da me voi tutti, operatori di iniquità » (Mt. 7, 23).

3. Confutazione della dottrina ereticale della riprovazione. - I Predestinaziani innanzitutto si richiamano alla Scrittura e specialmente a S. Paolo. Tuttavia con la Scrittura non si può dimostrare che Dio *voglia in sè e per sè* il male e la perdizione degli empi; si può soltanto dimostrare che Egli *permette* i loro peccati e ne *esige la punizione.* In Prov. 16, 4 è detto che Dio ha creato gli empi per il giorno della rovina. Ma dacchè è anche detto che tutto ciò che Dio ha creato è buono e molto buono (Gen. 1, 31), e ancora che Egli « ama tutto e non odia nulla di ciò che ha fatto » (Sap. 11, 25), che non vuole la morte ma la vita del peccatore (Ez. 18, 23 e 32; 33, 11), quel passo non può significare che questo: è Dio che governa tutta la creazione secondo il suo volere e regna anche sugli empi, nel giorno della rovina, con la sua sapienza e potenza di Creatore, che non si trova nell'imbarazzo e nell'impotenza di fronte a loro, ma è capace di *riportarne vittoria.*

È pure inutile il loro richiamo a *S. Paolo.* Innanzitutto egli stabilisce questa regola, che non si può mai fare il male per ottenere il bene (Rom. 3, 8). Certamente ai suoi occhi questo principio vale anche per l'agire di Dio, la cui santità è per lui intangibile. È vero che si cita spesso il passo Rom. 9, 11-23, in cui l'Apostolo afferma energicamente la sovranità della potenza di Dio sulle sue creature. Egli adopera espressioni dure riguardo al *Faraone.* Dio lo odia, ne fa un esempio della sua potenza, lo indurisce, ne fa un vaso di collera, lo prepara alla perdizione. Tuttavia, a uno sguardo più attento, appare che il pensiero dell'Apostolo è che Dio, in questo caso preciso, *non concede* la sua grazia e la sua elezione; si comporta quindi in modo negativo. Vero è che nessuno può resistere alla sua volontà ed Egli potrebbe piegare anche l'empio più indurito, un Faraone; ma non vuole, e lo fa rientrare, anche senza elezione, nel suo piano universale, manifestando in lui la sua giustizia. Se Dio fosse l'autore del male e se l'indurimento del Faraone nel peccato fosse da ritenersi un effetto direttamente inteso da Lui, come avrebbe potuto S. Paolo dichiarare che l'atteggiamento negativo di Dio verso i non eletti è esente da « ingiustizia »? (Rom. 9, 14). Cfr. *S. Tommaso:* Expositio in Rom. 9, 19-9, 23; C. Gent. 3, 162.

Allo stesso modo, si può invocare la testimonianza di *S. Agostino* per una predestinazione assoluta alla gloria, ma non per una predestinazione assoluta all'inferno. Il suo pensiero su quest'ultimo punto non ammette esitazione: la condizione indispensabile per la riprovazione, cioè il peccato, procede *solamente* dall'uomo. Egli scrive chiaramente: « Dio è buono, Dio è giusto: può salvare alcuni uomini senza meriti buoni, perchè è buono; ma non può dannare nessuno senza meriti cattivi (demeriti) perchè è giusto » (C. Jul. 3, 18 e 35). S. Agostino spiega l'esempio paolino di Giacobbe e di Esaù riferendosi al peccato originale. « Se si tratta di opere personali, certamente nessuno dei due ebbe nè opere buone nè cattive. Ma l'uno e l'altro

sono stati colpevoli in quell'unico uomo nel quale tutti hanno peccato, in modo che tutti in lui devono morire... Il salvo (Giacobbe) lodi la misericordia e il condannato (Esaù) non accusi il giudizio » (Ep. 186, 21; cfr. Ad Simpl. 1, 2; *S. Prospero,* Resp. ad 12 obiect. Vincent.). Al Concilio di Orange la Chiesa è stata sommamente esplicita tanto nell'insegnare la dottrina cattolica della predestinazione, quanto nel condannare la riprovazione assoluta, ossia quell'opinione che pretende Dio condanni al male e alla perdizione.

Si potrebbe chiedere in che modo si distingue la riprovazione *positiva* degli eretici dalla riprovazione *negativa* di alcuni autori cattolici. Secondo i Predestinaziani Dio predestina positivamente una parte degli uomini all'inferno e quindi risolve di negare loro le grazie necessarie, in modo che essi cadranno infallibilmente e necessariamente nel peccato e nella perdizione eterna. Al contrario i seguaci della riprovazione negativa presentano l'atteggiamento di Dio verso il peccatore impenitente e verso la sua dannazione in modo del tutto negativo: Dio li trascura puramente e semplicemente, non li destina alla gloria eterna e di conseguenza non dà loro neppure la sua grazia *efficace.* E così si perdono. In *realtà* le due opinioni terminano al medesimo risultato. Dalle due spiegazioni, nota giustamente Lessio (De praed. s. 2, n. 13), risulta « infallibilmente la dannazione ».

Forse che la teoria *molinista* evita ogni difficoltà? - I suoi seguaci stessi non possono dirlo con sicurezza. Tuttavia fanno osservare che questa teoria non lascia che un solo abisso in luogo di due. La dannazione dei reprobi dipende interamente dalla loro colpevolezza di uomini. Ma perchè Dio non dà a tutti gli uomini, anche ai reprobi, la grazia efficace e si limita a dare a questi ultimi la grazia sufficiente? *Hurter* scrive giustamente che facendo questa domanda si è al centro stesso del problema (Comp. theol. II, 107, cfr. *S. Tommaso,* C. Gent. 3, 162). Non ci resta che esclamare con S. Paolo: « O altitudo! » e gettare su Dio ogni nostra ansietà (I Pietr. 5, 7), anche la più forte e la più grave, e pregare col salmista: « Tu sei il mio Dio: il mio destino è nelle tue mani » (Salmo 30, 15 ss.).

Lettura. - *Queste verità dichiarino i predicatori al popolo.* - « Alcuni vogliono spontaneamente inquietarsi coll'indagare l'ordine dei divini giudizi e il gran mistero della predestinazione. Questi sono misteri e arcani, a cui non possono giungere le nostre corte menti. Lasciamo pertanto di volere intendere queste cose oscure, che il Signore tiene riservate a sè, mentre abbiamo le cose certe che Egli vuole che sappiamo. E queste cose sono: 1) Che Egli vuole con vera e sincera volontà che tutti si salvino e che nessuno si perda. "Omnes homines vult salvos fieri" (I Tim. 2, 4); "Nolens aliquos perire sed omnes ad poenitentiam reverti" (II Pietr. 3, 9); 2) Che Gesù Cristo è morto per tutti: "Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est" (II Cor. 5, 15); 3) Che chi si perde, solo per propria colpa si perde, mentre Iddio tien pronto a tutti il suo aiuto per salvarli: "Perditio tua ex te, Israël, tantummodo in me auxilium tuum" (Osea, 13, 9). E che niente varrà nel giorno del giudizio ai peccatori la scusa di non aver potuto resistere alle tentazioni, poichè insegna l'Apostolo che Dio è fedele, e non permette che alcuno sia tentato oltre le sue forze (I Cor. 10, 13).

Ecco dunque i mezzi sicuri di ottenere la salute. Preghiamo Dio che

ci dia luce e forza di fare la sua volontà; ma bisogna pregarlo con umiltà, confidenza e perseveranza, che sono i tre requisiti della preghiera affinchè sia esaudita. Affatichiamoci a cooperare per quanto possiamo alla nostra salvazione, senza aspettare che tutto faccia Dio, mentre noi non facciamo niente. Vada come si voglia l'ordine della predestinazione, e dicano quel che loro piace gli eretici, il certo si è che, se abbiamo a salvarci, senza le opere buone non ci salveremo, e se abbiamo a dannarci, solo per le nostre colpe ci danneremo. Tutta la speranza poi della nostra salute collochiamola non già nelle opere nostre, ma nella divina misericordia e nei meriti di Gesù Cristo, e così certamente ci salveremo. Sicchè se ci salveremo, ci salveremo solo per la grazia di Dio; poichè anche le nostre opere buone sono dono della sua grazia; se poi ci danneremo solo per colpa nostra ci danneremo.

Queste verità conviene che spesso dichiarino i predicatori al popolo, e non già si mettano sul pulpito a far lezioni sottili di teologia, ponendo avanti opinioni e sentenze che sono dei S. Padri e Dottori e maestri della Chiesa, o dicendole di maniera che non servono ad altro che a inquietare la mente degli uditori ». *S. Alfonso,* Storia delle eresie, Confut. 13, nn. 23-24.

CAPITOLO TERZO

Modo di agire della grazia

Dopo aver studiato la realtà della grazia attuale e le sue proprietà, ci rimane a vedere come essa agisca nell'uomo. Esporremo prima la dottrina di fede (§ 123) e poi la spiegazione teologica di questa dottrina (§ 124).

§ 123. - Grazia e libertà nella dottrina della Chiesa.

Sotto l'influsso della grazia la volontà umana conserva la sua libertà completa. - *E' di fede.*

Spiegazione. - La questione della cooperazione della grazia e della libertà si pone soltanto per coloro che attribuiscono la salvezza all'opera di questi due fattori e non a uno solo come fanno i *Pelagiani.* Così pure in ultima analisi la questione non sussiste per quelli che attribuiscono al fattore grazia una preponderanza tale sulla volontà umana, che questa viene a perdere qualsiasi valore come fattore libero. Tali sono i *Riformatori,* Lutero, Melantone e soprattutto Calvino, come pure Baio e *Giansenio* che non ha fatto altro che sviluppare le teorie di Baio.

Il Concilio di *Trento* insegna che l'uomo decaduto è stato indubbiamente « secundum corpus et animam in deterius commutatus », ma che ha conservato il suo libero arbitrio: « Liberum arbitrium *minime extinctum,* licet viribus *attenuatum* et inclinatum ». Inoltre il Concilio insegna che l'uomo può disporsi alla giustificazione « gratiae *libere* assentiendo et cooperando »,

come può opporvisi: « dissentire posse » (Denz. 788-793; 797, 811, 814). S. Agostino insegna la stessa cosa: « Profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius praevenit nos; *consentire* autem vocationi Dei, vel ab ea *dissentire,* sicut dixi, proprie voluntatis est » (De spir. et litt. 34, 60).

Secondo *Lutero* l'uomo ha perduto la libertà per qualsiasi bene. La grazia opera *da sola* in « actu secundo » nel produrre l'opera della salvezza e si serve dell'uomo come di uno strumento senza libertà (pietra, ceppo, cavallo). La volontà coopera alla grazia in modo puramente fisico e vitale e non col determinarsi mediante una libera decisione. Lutero, come pure Calvino, ammette soltanto la « libertas a coactione » e non la « libertas a necessitate » ossia la libertà dalla costrizione esterna degli uomini, ma non la libertà dalla necessità imposta da Dio all'interno (De servo arbitrio; *Calvino,* Instit. 2, 3). Di conseguenza logica essi negano ogni merito, poichè la salvezza viene da Dio *solo.* Il problema della libertà e della grazia non esiste in cotale sistema; non si parla in esso della grazia che resta infruttuosa per colpa dell'uomo. Vedasi *Möhler,* La Simbolica, §§ 11 e 12.

Tre tesi principali dei Giansenisti sono strettamente connesse tra loro: 1) La libertà diminuita; 2) La grazia irresistibile; 3) La negazione della grazia sufficiente in quanto grazia che rimane inefficace a causa della cattiva volontà. La Chiesa ha condannato queste proposizioni (Denz. 1066, 1093, 1094).

Baio, alla stessa guisa di Lutero, rappresenta la natura umana come interamente corrotta per la caduta di Adamo. Cfr. § 80. A suo parere la Scolastica, valorizzando le forze morali rimaste all'uomo, è divenuta completamente pelagiana (homini facienti, ecc.); contro di essa bisogna nuovamente mettere in luce la vera dottrina della Scrittura e dei Padri. Siccome la natura non possiede alcuna forza attiva per qualsiasi vita religiosa e morale, deve riceverla *unicamente* per intervento dello Spirito Santo. Tutti gli atti dell'uomo pertanto derivano o dalla concupiscenza o dalla carità infusa dallo Spirito Santo.

Giansenio si esprime con ancor maggior precisione, dicendo che la natura è dominata completamente dalla concupiscenza, che egli chiama « *delectatio terrena* ». Affinchè l'uomo possa arrivare al bene occorre che si opponga alla concupiscenza un contrappeso che egli chiama « delectatio coelestis ». Tra queste due dilettazioni la volontà umana impotente rimane in bilico come l'asta di una bilancia tra i due piatti: il peso più forte la trascina. Se vince la dilettazione buona la grazia è efficace; se vince quella cattiva, la grazia è inefficace; se le due dilettazioni si equilibrano allora si ha la « gratia parva ». *Ma non è mai una « gratia sufficiens ».* Una grazia « mere et vere sufficiens » per i Giansenisti è da odiarsi come un male, cosicchè bisogna pregare in questo modo: « Deus, libera nos a gratia sufficiente », poichè questa grazia non serve niente all'uomo, se non a renderlo debitore verso Dio. La vera grazia propriamente detta è la grazia efficace. Essa è irresistibile (gr. *irresistibilis,* delectatio relative *victrix*). Per fare il bene è sufficiente essere liberi da costrizione esteriore (lib. a coactione), e non è necessario essere liberi dalla costrizione interiore della grazia (lib. a necessitate).

I Giansenisti si richiamano all'autorità di S. Agostino, le cui espressioni, del resto, sono spesso materialmente identiche alle loro; ma S. Agostino non ha mai rinnegato la *vera* libertà neppure nella frase spesso citata:

« Quod amplius nos delectat, secundum id operemur *necesse est* ». Questa *necessità* egli la intende in senso morale e non *fisico;* altrimenti il male verrebbe a esser commesso per necessità e il bene sarebbe un'azione meccanica. Cfr. Denz. 1001 ss. riguardo a Baio; 1092 ss. circa Giansenio. Le settantanove proposizioni di Baio sono condannate semplicemente in massa (in globo) senza che ciascuna venga colpita da una censura particolare. Le cinque proposizioni di Giansenio invece sono qualificate « eretiche » una per una.

La *dottrina cattolica,* al contrario, afferma la completa libertà della volontà sotto l'azione della grazia, e non solo durante l'azione della grazia sufficiente, ma anche di quella efficace.

Prova. - Poichè si esprime in modo non speculativo ma pratico, non sistematico ma individuale, la Scrittura parla dei due fattori, la grazia e la libertà, separatamente e non nella loro azione comune. Afferma tanto la libertà quanto la grazia, senza dire però come si conciliino fra loro. Sirac stima beato il ricco perchè « *poteva* peccare e non peccò, fare il male e non lo fece » (Eccli. 31, 10; cfr. 15, 11-17). Vero è che Mosè ha scritto le famose parole sull'indurimento di Faraone da parte di Dio, ma ha scritto anche queste parole altrettanto celebri sulla libertà della scelta tra il bene e il male: « Io oggi chiamo in testimoni il cielo e la terra, di avervi messo davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione. Eleggi dunque la vita per vivere tu e la tua progenie; ama il Signore Dio tuo, obbedisci alla sua voce e resta a lui fedele » (Deut. 30, 19-20). Certo, l'uomo che ha bisogno di grazia esclama rivolto a Dio: « Facci tornare a te, o Signore, e torneremo » (Lam. 5, 21), ma il Signore stesso da parte sua così esorta l'uomo: « Tornate a me e tornerò a voi » (Zacc. 1, 3). Il Concilio di Trento può citare questi due passi nello stesso contesto (s. 6, c. 5, Denz. 797).

Gesù fa dipendere la salvezza e la fede (Giov. 6, 44 ss.) dalla grazia, ma anche dalla volontà (Giov. 8, 24; 6, 44 ss., 68). Come la chioccia raccoglie i suoi pulcini sotto le ali, Egli ha voluto raccogliere i figli di Gerusalemme attorno a sè, ma aggiunge con dolore « e voi non avete voluto! » (Mt. 23, 37). Chi non è da Dio non ascolta la parola di Dio perchè non è da Dio (Giov. 8, 47), tuttavia questa incredulità è un peccato che non sarà rimesso e quindi un atto libero (Giov. 8, 24; 9, 41). La beatitudine eterna è un dono gratuito di Dio, che è libero di dare il suo « danaro » a chi vuole (Mt. 20, 1-16), ma è pure una ricompensa per la fedele amministrazione dei talenti (Mt. 25, 14-30). Certamente, è il Padre che ha « *dato* » i discepoli a Gesù, e tuttavia Egli li esorta a « rimanere » in Lui (Giov. 15, 4-10). È quindi evidente che Gesù afferma senza equivoci i due fattori, la grazia e la libertà. In nessun luogo tuttavia Egli formula una *teoria* sulla loro collaborazione; e questo appunto perchè il suo atteggiamento non è speculativo ma pratico.

S. Paolo pone sovente in forte risalto la grazia, ma non misconosce affatto la libertà: « Per la grazia di Dio son quello che sono

e la grazia che Egli mi ha data non è stata vana; chè anzi ho faticato più di loro tutti; non io, però, ma la grazia di Dio che è in me » (I Cor. 15, 10). « Io ho combattuto la buona battaglia, son giunto al termine della mia corsa, ho conservato la fede, e più non mi resta che ricever la corona della giustizia che il Signore, giusto giudice, mi darà in quel giorno » (II Tim. 4, 7-8). Esorta i Corinti a « non ricevere invano la grazia di Dio » (II Cor. 6, 1). « Correte in modo da riportare il premio » (I Cor. 9, 24). A questo punto bisognerebbe citare tutte le *esortazioni* morali delle sue Lettere. Se egli dice una volta: « La nostra salvezza non è opera di colui che corre », e un'altra scrive: « Correte in modo da ottenere la salvezza », chiede appunto di correre *quando* Dio ne abbia data la forza. Ma dice anche: « Chi mai può opporsi ai suoi voleri? » (Rom. 9, 19). Certo, Dio potrà raggiungere senza fallo lo scopo della sua grazia, se assolutamente lo vuole. L'Apostolo raccoglie i *due fattori* in una sola frase quando scrive: « Fate di recare a termine la vostra salvezza con timore e tremore,... poichè Iddio opera in voi la volontà e l'azione, in virtù della sua benevolenza » (Filip. 2, 12-13). S. Paolo inculca qui il nostro grave dovere di sostenere l'azione della grazia in noi mediante la nostra libera adesione.

I Padri. - Abbiamo già detto che i Padri *pre-agostiniani* hanno insistito molto sulla libertà. Per essi la libertà è la caratteristica principale della nostra somiglianza con Dio. Su questo punto i Greci sono i veri discepoli dei loro antichi maestri (Platone) e gli avversari dei Manichei. Ci limiteremo qui all'esame di S. Agostino al quale gli eretici si appellano. Egli stesso dice che prima del sorgere del pelagianesimo sostenne la supremazia della volontà nei rapporti colla grazia. Occorre pertanto limitarci agli scritti posteriori.

Si può affermare senza timore che « l'idea della volontà onnipotente e sovrana di Dio, sorgente di ogni bene, sorregge e domina tutta la sua dottrina della grazia » (*Bardenhewer*, Patrologie³ p. 438). Tuttavia egli non si è mai lasciato indurre a negare la libertà. Certo, la libertà *soprannaturale*, per la quale S. Agostino intende la capacità dell'uomo a vivere da figlio di Dio, capacità prodotta dalla grazia e dalle sue proprie disposizioni, è stata secondo lui perduta col peccato. Ma la libertà *naturale* nella sua essenza formale, non solo non è mai stata negata, ma sempre insegnata da S. Agostino. A questa conclusione egli giunge non partendo dall'analisi psicologica della propria esperienza della grazia, ma dal *concetto* di Dio. « Se non c'è la grazia di Dio, in che modo Dio potrebbe *salvare* il mondo? E se non ci fosse il libero arbitrio, come potrebbe giudicarlo? » (Ep. 214, 2).

Verso il 427 egli scrive ancora un'opera speciale sulla grazia e la libertà in cui si pronuncia in favore dei due fattori. In principio del libro avverte che scrive contro coloro « che difendono talmente la grazia di Dio da negare la volontà libera dell'uomo, oppure pensano che difendendo la grazia di Dio si neghi la libera volontà dell'uomo ». Per lui i due punti di vista sono falsi. « Infatti la libera volontà non è soppressa per il solo fatto di venir sostenuta, ma è sostenuta appunto per il fatto che non viene soppressa » (Ep. 157, 10). La dottrina del maestro è stata sostenuta pure dal suo discepolo *S. Prospero* (C. Collat. 18, 3, ecc.).

S. Agostino afferma d'altronde che v'è una *dilettazione vittoriosa* per il bene

(delectatio coelestis); dilettazione che si riconnette con la sua dottrina della concupiscenza, di cui è come il contrappeso. Il peccato ha introdotto nella nostra carne una deplorevole tendenza verso il male che ci domina, pur senza distruggere la libertà; altrimenti come potremmo esser giudicati con giustizia? La grazia introduce nel nostro cuore una disposizione opposta, una disposizione al bene; questa disposizione a sua volta domina nei rigenerati, ma sempre in unione e in armonia con la libertà; è un amore del bene al quale coopera la volontà e non un amore sentito passivamente. Nella vita reale evidentemente si stabilirà per così dire *una legge,* per la quale noi seguiremo l'una o l'altra tendenza; come si può restare a lungo *indifferenti* in queste cose? Perciò S. Agostino conclude che noi seguiamo sempre l'inclinazione più forte: « Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur *necesse est* » (In Ep. ad Gal. 49). Si può affermare a priori che S. Agostino qui parla di una necessità non fisica, ma morale, perchè non intende minimamente attribuire la causa del *male* a Dio. Ma anche in rapporto al bene dice egualmente: « Io non facevo ciò (il bene) che mi piaceva incomparabilmente di più e che *avrei potuto* fare solo che l'avessi *voluto* » (Conf. 8, 8, 20). Pertanto *Baio* non intese bene S. Agostino quando volle spiegarlo nel senso di un'alternativa tra la « caritas Dei » e la « cupiditas mundi ».

Ascoltiamo ancora qualche passo dei suoi scritti sulla grazia: « *Revelavit* autem (Deus) nobis per Scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium » (De grat. et lib. arb. 2, 2; cfr. 5, 10 ss.; 21, 42). « Oboedientia nostra requiritur, quae nulla esse *potest* sine libero arbitrio » (Ep. 214, 7; cfr. 215, 5). Egli insegna: « Ex libero voluntatis arbitrio mali originem duci » (Retract. 1, 9, 2). Quando S. Agostino scrive: « Nihil tam in nostra potestate quam libera voluntas est » (De lib. arb. 3, 7), indica la via giusta a tutti i Padri e teologi posteriori, anche se la cooperazione della grazia e della libertà è sempre apparsa, come anche ai nostri giorni, un problema assai difficile.

Lo stesso *Loofs* che cita questa dura frase di S. Agostino: « Neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via » (De spir. et litt. 3, 5), scrive: « Egli però non ha mai negato la "libertas arbitrii" in senso psicologico; infatti nell'ambito del *potere di essa* l'uomo ha un "liberum arbitrium" ossia la libertà di scelta. S. Agostino non era per nulla determinista » (Dogmengeschichte, p. 411). S. Agostino comprende perciò la mancanza di libertà in senso religioso e soprannaturale. * Vedasi *E. Gilson,* Introduction à l'étude de St. Augustin, il capitolo « La liberté chrétienne »; *Capone Braga,* La concezione agostiniana della libertà, Padova, 1931; *Lettura* apposta al § 126. *

I giudizi dei Protestanti, a riguardo di qualcuno dei successori di S. Agostino, sono spesso in contraddizione con se stessi. Così, per esempio, alcuni considerano S. Bernardo come « calvinista ». Discepolo di S. Agostino, allo stesso modo che S. Anselmo (De concord. praesc. et praed. necnon gratiae Dei cum lib. arb.) e altri, S. Bernardo offre una dottrina perfettamente cattolica nel suo libro « De grat. et lib. arb. » in cui espone la celebre triade della libertà: « Triplex nobis est proposita libertas, a peccato, a miseria, a necessitate »; quest'ultima consiste « in conditione naturae, in primam instauramur gratia, media nobis reservatur in patria » (3, 6). Egli dà questa forma ai pensieri di S. Agostino: « Tolle liberum arbitrium, non erit quod

salvetur. Tolle gratiam, non erit unde salvetur » (1, 2; cfr. pure Dict. de théol. t. II, coll. 777 ss.).

I giudizi su S. Tommaso sono altrettanto contradditori. Un certo numero di Protestanti lo considera come determinista, benchè nella sola *Somma* abbia consacrato alla libertà e alla volontà due questioni con un complesso di tredici articoli (I, 82, ss.). Dato che i teologi cattolici difendono i due fattori, la libertà e la grazia, si potrebbero indiziare allo stesso modo che S. Bernardo e S. Tommaso. Non dice forse il *Deissmann* che S. Paolo è insieme determinista e indeterminista? Secondo il *Deusen* (Philosophie der Bibel, 1913, p. 282), Gesù e S. Paolo sono deterministi. C'è pertanto un continuo ondeggiamento nelle opinioni degli avversari.

La *ragione teologica* deduce la partecipazione della nostra volontà al bene dal fatto che questo bene ci è *comandato* da Dio. È l'argomento al quale ricorre spesso S. Agostino: « La legge non ordinerebbe se la volontà non esistesse » (Ep. 177, 5). Il santo Dottore trae pure le sue argomentazioni dalla nozione cristiana di ricompensa e di castigo. Leggi, minacce, promesse, ricompense e castighi non avrebbero un senso ragionevole se si negasse la libertà. Diversamente bisognerebbe vedere in queste cose l'espressione del capriccio e del non-senso. L'esperienza cristiana infine ci insegna che molta parte del bene, spesso la migliore, viene fatta contro l'inclinazione naturale. Cristo conosce una sola legge fondamentale della moralità, ed è che la volontà di Dio si compia dappertutto. Per adempiere questa legge Egli ha accettato la morte redentrice (Lc. 22, 42), nonostante la ripugnanza della natura.

Se si accettasse una concezione della vita religiosa e morale completamente predestinazianistica, si finirebbe per distruggerla e ridurla alla stupidità dei fachiri indiani. Per di più è la libertà che conferisce al bene naturale il suo carattere di moralità, e « gratia supponit naturam »; dove non c'è bene naturale, anche quello soprannaturale è impossibile.

L'obiezione per cui, ammettendo due fattori dell'atto, si pregiudica la sua unità, non ha ragione di essere: poichè secondo un'espressione calzante di S. Bernardo: « Non agit partim gratia partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt, totum quidem hoc et totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa » (De concord. c. 14, n. 47; cfr. 46). È noto con quale rigore lo scotismo insiste sulla funzione della volontà, e tuttavia Scoto non è per nulla « pelagiano ».

Corollario. - *C'è una grazia veramente e relativamente sufficiente che rende l'uomo, nelle sue particolari condizioni di vita, capace di compiere il bene e di evitare il peccato, ma che a causa della resistenza di lui, rimane sterile* (gratia *vere* et *mere* sufficiens).

Il *Concilio di Trento,* nel canone che abbiamo citato, dice che la libera volontà coopera con la grazia (cooperari) quando si dispone alla giustificazione e in questo modo la grazia è veramente sufficiente (*vere* sufficiens); ma nel tempo stesso insegna che la volontà *può negare* la sua cooperazione. Dunque la grazia rimane puramente sufficiente (*mere* sufficiens) *nel caso* che la volontà si rifiuti di cooperare. La proposizione di Giansenio, secondo la quale nello stato di natura decaduta non si resiste mai alla grazia interna, è stata condannata (Denz. 1093); e così pure è stata condannata la proposizione che

dice che la grazia sufficiente non solo ci è inutile ma nociva e quindi noi dovremmo pregare Dio di liberarcene (Denz. 1296).

La *prova* dell'esistenza della grazia sufficiente consiste innanzitutto nel fatto che, sotto l'influsso della grazia, la volontà rimane libera e può opporvisi. Dio per mezzo della grazia vuole condurre gli uomini al bene, e quindi essa è veramente adatta e idonea a questo scopo; ma siccome la volontà può rifiutarla, si deve concludere che essa non è tale da poter piegare a piacimento la volontà, ma resta inefficace (mere sufficiens). - Un'altra prova della tesi sta nel fatto che Dio *concede* la sua grazia a tutti gli uomini e nell'altro fatto che non tutti *compiono* il bene e si salvano; questi ultimi potrebbero realizzare la loro salvezza e non la realizzano. Dunque la grazia è veramente sufficiente, ma soltanto sufficiente. - Bisogna ancora aggiungere che Dio *vuole* che tutti operino la propria salvezza, sotto pena dell'eterna dannazione; siccome questo è *possibile* solamente nell'ipotesi che esista la grazia, bisogna concludere che, per coloro che si perdono, la grazia è *veramente* sufficiente ma *soltanto* sufficiente; altrimenti Dio sarebbe ingiusto. Ora il Concilio di Trento, insieme con S. Agostino, dice che Dio non comanda l'impossibile.

La *Scrittura* riferisce in parecchi passi *esortazioni* divine le quali, come l'esperienza insegna, non trovano la corrispondenza di tutti gli uomini. Dio non rivolgerebbe seriamente a tutti queste esortazioni, se non ne rendesse possibile l'attuazione per mezzo della sua grazia. La predicazione di Gesù si rivolgeva a tutti gli Israeliti, eppure solo per un piccolo numero la semente cadde in buon terreno (Mt. 13, 1 ss.). Il Re li aveva invitati tutti alle nozze del Figlio, ma non vollero venire... e se ne andarono chi alla sua villa di campagna, ecc... (Mt. 22, 1-14). - Gesù si lamenta in questi termini: « Guai a te, Corozain! Guai a te, Betsaida! Perchè se in Tiro e in Sidone fossero stati fatti i miracoli che sono stati fatti in mezzo a voi, si sarebbero già da lungo tempo pentite, prendendo il cilicio e la cenere » (Mt. 11, 21). « Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i Profeti e lapidi coloro che ti sono inviati, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli come la chioccia raccoglie i suoi pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto! » (Mt. 23, 37). S. Stefano emette lo stesso lamento (Atti 7, 51). S. Paolo ammonisce i Corinti « a non ricevere invano (εἰς κενόν) la grazia » (II Cor. 6, 1).

In tutti questi casi può applicarsi il principio seguente: « La *vocazione* (vocatio) al regno di Dio era sufficiente, ma non *efficace* ». La grazia e la volontà non giunsero a unirsi. La colpa è della volontà; per questo è passibile, ogni volta, del giudizio divino.

Ne deriva che la grazia sufficiente non è una disgrazia, come pretendevano i *Giansenisti*, in quanto non fa che rendere l'uomo colpevole verso Dio, ma è un beneficio vero e salutare. Infatti rende, almeno in maniera remota (gratia orationis remote efficiens) o anche prossima (gr. proxime efficiens), l'uomo capace di divenire figlio di Dio. Si tratta senza dubbio di un beneficio di Dio, poichè il rifiuto di esso strappa lamenti a Isaia e perfino lacrime a Gesù. Invece di fare la preghiera: « Liberaci dalla grazia sufficiente », il

giansenismo avrebbe dovuto dire a Dio: liberaci dalla resistenza della nostra cattiva volontà alla grazia. Giustamente Alessandro VIII ha condannato l'opinione dei Giansenisti (Denz. 1296).

I Giansenisti commettevano un altro errore distinguendo una grazia grande e una piccola (gr. magna seu victrix et gr. parva) e attribuendo a Dio la responsabilità dell'inefficacia della grazia « piccola ». Essi infatti affermavano che questa grazia, astrattamente e in sè sufficiente, non lo è in concreto e in rapporto alla situazione personale del peccatore.

Obiezioni dei Giansenisti. - Adducono l'autorità di S. Paolo il quale dice che Dio produce il volere e l'azione (Filip. 2, 13). Ma questo testo significa soltanto che Dio fa sì che noi vogliamo moralmente, cioè liberamente, perchè una volontà che non è libera non è volontà vera. È vero che l'Apostolo scrive: « Chi può resistere alla sua volontà? » (Rom. 9, 19); ma è impossibile che S. Paolo intenda che Dio, quando muove in modo efficace e sicuro la nostra volontà verso il bene, possa farlo soltanto distruggendo questa volontà in ciò che ha di più alto nella sua natura, la libertà, e manovrandola come uno strumento inerte. Il testo non può avere altro significato che questo: quando Dio vuol salvare l'uomo (voluntate *absoluta*) può certamente farlo con la forza della sua grazia, riconducendo al bene una volontà che se n'era allontanata, tuttavia non *a dispetto* di questa volontà — e che successo infatti sarebbe questo? — ma *in armonia* con essa. S. Paolo vuole far risaltare la potenza della grazia efficace, ma non intende affatto consigliare i peccatori ad aspettare negligentemente che Dio conceda loro una grazia irresistibile. Tutte le lettere e le esortazioni dell'Apostolo si oppongono ad un'interpretazione della grazia nel senso inteso dai Giansenisti. Nessuno è stato afferrato e trasformato dalla grazia in modo più potente di S. Paolo stesso, e tuttavia è proprio lui che scrive di aver liberamente cooperato alla grazia (I Cor. 15, 10), e che infine *può* ancora perdersi rifiutando questa cooperazione (I Cor. 9, 27).

In una sua orazione (4.a Domenica di Pent.) la Chiesa chiede a Dio di attirarci a sè, anche se siamo « ribelli », ossia prega che mediante la sua grazia renda docile e incline al bene la nostra volontà proterva. Mai pensa di chiedere a Dio la soppressione della volontà affinchè la grazia operi da sola. Veramente, S. Agostino talvolta insiste assai sulla potenza della grazia e cita volentieri S. Paolo, là dove dice che nessuno può resistere al volere di Dio (Rom. 9, 19). I teologi disputano se S. Agostino ammetta una grazia irresistibile. Così *Rottmanner,* a proposito del passo di S. Agostino nel De corrept. et grat. 12, 38: « Dio dirige i predestinati *indeclinabiliter et insuperabiliter* al loro fine », scrive: « Con una precisione che non lascia per nulla a desiderare, S. Agostino dichiara che le buone tendenze della volontà e le buone opere, in fondo, non sono altro che effetti operati nel cuore degli uomini dalla grazia dell'Onnipotente » (Der Augustinismus, 1892, pp. 21-24). - *Kobb* è dello stesso parere. - Invece *Mausbach* asserisce che questo modo di vedere è il risultato di un « funesto malinteso ». S. Tommaso, commentando Rom. 9, 19, ha una interpretazione più severa. Si veda ancora *S. Agostino,* Div. quaest. ad Simpl. 1, 2, 13.

Lettura. - *Come il Padre Celeste ci attrae.* - « Non parlerò qui, o mio caro Teotimo, delle grazie miracolose che trasformarono quasi d'un tratto

i lupi in pastori, le rupi in fonti e i persecutori in predicatori. Tralascio le vocazioni onnipossenti e le attrattive santamente violente, con cui Dio mutò in un istante alcune anime elette, dall'estremità della colpa, all'estremità della grazia, operando in esse, per così dire una certa transustanziazione morale e spirituale, come avvenne al grande Apostolo...

Quali sono dunque i mezzi ordinari con cui la Divina Provvidenza suole attirare i nostri cuori al suo amore? Ce li indica Ella stessa, descrivendoci il modo con cui trasse gli Ebrei dall'Egitto e dal deserto alla Terra Promessa. Io li trassi con vincoli di umanità e con vincoli di carità e di amicizia (Osea 11, 4). Certamente, o Teotimo, noi non siamo attirati a Dio con vincoli di ferro i quali si usano per i tori e per i bufali, ma bensì per via di allettamenti, di attrattive deliziose e di sante ispirazioni che sono i vincoli di Adamo e dell'umanità, ossia proporzionati e convenienti al cuore umano a cui la libertà è connaturale. Il vincolo proprio della volontà umana è il diletto e il piacere. "Si mostrino delle noci a un bambino, dice S. Agostino, ed egli ne sarà attirato, attratto non per il vincolo del corpo, ma del cuore".

Vedete adunque come il Padre Celeste ci attrae: ci diletta ammaestrandoci ma senza imporci alcuna necessità; infonde nei nostri cuori diletti e piaceri spirituali, come sacri ami per i quali ci attira soavemente a ricevere e gustare la dolcezza della sua dottrina.

In questo modo, o Teotimo carissimo, il libero nostro arbitrio non viene per nulla forzato, nè necessitato dalla grazia, anzi, nonostante il vigore dell'onnipotente mano di Dio che circonda, ferisce e lega l'anima con numerose ispirazioni, avvisi e attrattive, la volontà rimane perfettamente libera e assente da ogni costrizione o necessità. La grazia è così delicata, ed opera sì finemente nei nostri cuori per attirarli, che non diminuisce affatto la libertà della nostra volontà. Ella tocca potentemente, ma pur delicatamente le energie del nostro spirito, in modo che la volontà non viene affatto forzata. La grazia dispone le forze ma non per costringere, bensì per allettare il cuore; usa una santa violenza, non per violentare, ma per rendere amorosa la nostra libertà; agisce fortemente ma sì soavemente che la nostra volontà non resta per nulla oppressa sotto la sua potente azione. Essa ci spinge, ma non ci toglie l'indipendenza, in modo che possiamo sempre, tra le sue forze, a nostro beneplacito, acconsentire o resistere ai suoi movimenti.

Ma, cosa ammirabile e vera ad un tempo, la nostra volontà segue l'attrattiva e acconsente liberamente agli inviti divini, come liberamente vi resiste, allorchè resiste. Il consenso alla grazia però dipende assai più dalla grazia che dalla volontà, mentre la resistenza dipende dalla volontà; questo per l'amorevolezza della mano divina nel maneggio del nostro cuore, per la sua destrezza nel comunicarci il movimento della sua scossa, senza impedire quello del nostro volere.

Iddio opera questo adattando la propria potenza alla sua soavità, in modo tale che la sua potenza ci concede soavemente il potere in ciò che riguarda il bene e la sua soavità conserva potentemente la libertà del nostro volere.

Se tu conoscessi il dono di Dio, disse il Redentore alla Samaritana, e chi è Colui che ti dice: dammi da bere, tu stessa, forse, ne avresti chiesto a Lui, ed Egli ti avrebbe dato dell'acqua viva. Considerate, ve ne prego, o Teotimo, il tratto del Salvatore, allorchè parla delle sue attrattive: Se tu cono-

scessi il dono di Dio, saresti certamente attirata a domandare l'acqua della vita eterna, e forse tu l'avresti chiesta; quasi dicesse: avresti il potere e saresti provocata a chiedere, tuttavia non ne saresti forzata, nè necessitata, ma piuttosto forse l'avresti chiesta, poichè ti rimarrebbe sempre la volontà per chiederla o no ». *S. Francesco di Sales,* Trattato dell'amor di Dio, l. II, c. 12.

§ 124. - Grazia e libertà nella spiegazione della teologia.

Il *fatto* della cooperazione della grazia e della libertà è stato definito dalla Chiesa contro l'eresia predestinaziana. Il *modo* di cooperazione è stato lasciato alla libera discussione. Il problema si presenta in questi termini: Dato che il dogma ci insegna che l'uomo, sotto l'influsso della grazia, rimane libero, come si spiega il successo infallibile della grazia? meglio ancora, come deve essere compreso il passaggio dalla grazia sufficiente a quella efficace? - L'adesione dell'uomo alla grazia si ha in virtù di una nuova eccitazione e determinazione divina della volontà da parte di Dio, in modo che sia Dio a mettere d'accordo la volontà umana con la grazia, oppure avviene per una libera decisione dell'uomo che mette la sua volontà in armonia con la grazia? - Il successo della grazia ha il suo fondamento *nella natura* stessa di questa grazia (gratia efficax *per se* sive *ab intrinseco*), oppure *nella libertà* (gr. efficax *per accidens* sive *ab extrinseco*)? - Questo successo Dio lo vede in *se stesso,* oppure *nell'uomo*? - Dio prevede infallibilmente il successo, in quanto lo *vuole,* oppure in quanto *vede* che l'uomo coopererà con la grazia?

Non si può negare che tali questioni abbiano un grande interesse speculativo e siano di enorme importanza *pratica,* per la loro stretta connessione con la nostra salvezza. Sfortunatamente sembrano per noi *insolubili.* Il problema è stato sentito acutamente nell'*Occidente* — non in Oriente — e si è cercato di risolverlo a partire da *S. Agostino.* Abbiamo già accennato con quale energia il Santo Dottore ponga l'accento sulla grazia. « Potestas nostra ipse (Deus) est » (Solil. 2, 1, 1; cfr. De gratia Christi, 25, 26). Egli è convinto che Dio conduce l'anima alla salvezza « *indeclinabiliter* et *insuperabiliter* » (De corrept. et grat. 12, 38), e che « certum est nos facere cum facimus: sed ille facit, ut faciamus, praebendo vires efficacissimas » (De grat. et lib. arb. 16). Questo è pure l'insegnamento dei suoi discepoli, per quanto essi tentino talora di addolcire alquanto il tono del maestro.

La *Scolastica primitiva* oscillò ora verso un senso ora verso l'altro, e contiene argomenti per l'una e l'altra sentenza. *S. Tommaso* ovunque insiste principalmente su Dio come « causa prima ». « Deus est primum movens immobile », il primo motore di tutto, delle volontà libere come degli altri enti (S. th. I, 3, 1). « Divina voluntas est prima regula *omnium* voluntatum », anche di quelle dei Beati e degli Angeli (C. Gent. 4, 9 2). « Sic Deus est *causa* actionis cuiuslibet, in quantum *dat* virtutem agendi et in quantum *conservat* eam et in quantum *applicat actioni* et in quantum in eius voluntate *omnis* alia virtus agit... Sequitur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur, *non exclusa operatione voluntatis et naturae* » (De pot. 7 in fine corp.; cfr. S. th. I-II. 16, 1; I-II, 10, 4; De verit. q. 22, a. 8; De malo, 6 ad 3).

Il *Concilio di Trento* difende la libertà contro i Riformatori (Cfr. § 123 e § 80). In modo particolare insegna che i peccatori « per eius (Dei) excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae *libere assentiendo et cooperando,* disponantur ita, ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, *neque homo ipse nihil omnino agat,* inspirationem illam *recipiens,* quippe qui illam et abiicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit » (Denz. 797).

Nell'epoca posteriore al Concilio di Trento, alcuni sistemi teologici tentarono di dare una spiegazione più precisa al problema della grazia e della libertà. Noi li esporremo brevemente. Tutti cercano di fondarsi su S. Agostino e su S. Tommaso.

1. Il tomismo. - Fu elaborato dal domenicano spagnolo *Bañez* di Salamanca († 1604). La sua tesi si può così formulare: « Efficacia infallibilis connexionis cum effectu *ex natura gratiae intrinseca* ». Egli applicava logicamente nel campo soprannaturale il principio di San Tommaso sull'azione universale di Dio causa prima. Nessuna causa seconda può passare all'azione se non è determinata efficacemente dalla causa *prima.* Tuttavia Dio muove ciascuna creatura secondo la *sua* natura; la creatura non libera, facendola agire in modo necessario, quella libera, facendola agire in modo libero. L'influsso di Dio è irresistibile e quindi infallibile; nulla può sottrarvisi. Quest'influsso nell'ordine naturale si chiama « concursus generalis »; nell'ordine soprannaturale si chiama grazia. Viene esercitato in modo completamente analogo in ambedue i casi. Nell'ordine naturale, il « concursus » è *praevius,* ossia precede l'azione della creatura, e non « simultaneus » o semplicemente concomitante; lo stesso quindi avviene nell'ordine soprannaturale. La mozione divina pertanto non è soltanto una *motio* (divina), ma anche una *praemotio.* Tuttavia questa « anteriorità » non si deve intendere in senso cronologico (tempore prius), ma solo in senso logico e reale (natura prius). Un concetto ancor più ampio è quello di *praedeterminatio:* esso significa che Dio nei suoi eterni « decreti predeterminanti di grazia » ha stabilito di condurre infallibilmente, mediante la premozione, un determinato uomo al compimento della salvezza e alla vita eterna.

Questa premozione vien chiamata fisica, perchè afferra la volontà all'interno, nella sua natura. Non la trae al bene solo dall'esterno e moralmente, ma la spinge fisicamente là dove vuole farla andare, tuttavia in modo conforme alla sua natura e quindi *liberamente.* Tale premozione fisica è la grazia *efficace;* dalla sua azione scaturisce effettivamente il buon volere. La volontà quando manca di questa grazia non è completamente attrezzata per l'azione; allora si ha soltanto la grazia *sufficiente* e manca alla volontà l' « applicatio ad actum », il movimento che fa passare dall' « actus primus » all'« actus secundus ». Tra queste due grazie v'è una differenza *essenziale;* sono distinte entitativamente. La grazia sufficiente dà soltanto il potere senza mai giungere al volere, il quale è prodotto soltanto dalla *nuova* grazia che non fallisce *mai.* Questa riuscita è da tutta l'eternità prevista da Dio nel suo decreto di grazia fisicamente predeterminante.

Valutazione. - Non si può negare al tomismo la *coerenza logica*. Il suo punto di partenza sembra il solo esatto, poichè esso parte dalla nozione di Dio causa prima, che deve sempre rimanere in primo piano tanto nell'ordine soprannaturale quanto in quello naturale. Ciò conferisce al sistema un vigore che manca a tutti gli altri. La sua spiegazione della prescienza, in rapporto alla riuscita futura, non lascia niente a desiderare. Ma il giudizio cambia, se si considerano le sue conseguenze per l'uomo. Nascono allora due gravi difficoltà.

Se si ammette la premozione fisica, non si vede bene come si possa salvaguardare la libertà, il « posse dissentire si velit » (Trid.). Si risponde: È vero che si tratta qui di una necessità, ma non è una necessità causale, bensì logica; non è una « necessitas consequentis », ossia una necessità per cui la volontà coopera in modo logicamente sicuro e quindi necessario, ma la « necessitas consequentiae » ossia una necessità in conseguenza di cui ha luogo la cooperazione della volontà, poichè infatti sarebbe una contraddizione dire che la volontà agisce e non agisce. Ciò che esiste non può al tempo stesso non esistere. Ma questa proposizione non chiarisce il modo di operazione.

Un'altra risposta che i Tomisti dànno alla difficoltà loro mossa è questa: la volontà è libera « in sensu diviso » e non « in sensu composito ». È libera « in sensu diviso », cioè può, indipendentemente e separatamente dalla grazia efficace, omettere l'atto per produrre il quale è stata concessa questa grazia (premozione fisica), poichè essa conserva il suo *potere* di libertà come l'uccello posato sul ramo conserva il potere di volare. Ma « in sensu composito », cioè nell'unione effettiva tra la grazia efficace e la volontà, non è logicamente possibile alla volontà di omettere l'atto, poichè sotto l'azione di questa grazia essa si è liberamente determinata a quest'atto, secondo la sua natura di volontà libera, e finchè durano quest'influsso della grazia e la decisione volontaria operatasi sotto quest'influsso, è logicamente necessario che venga escluso l'atto opposto, così come un uccello non può essere fermo su di un ramo e volare nello stesso tempo.

S. Tommaso stesso dice: « Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, *sed potius hoc in eis facit,* operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem » (S. th. I, 83, 1 ad 3). « Interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid *determinate* volendum quod est bonum, sicut in his quos movet ad gratiam » (S. th. I-II, 9, 6 ad 3).

Un'*altra obiezione* è che Dio coopererebbe al peccato. I Tomisti rispondono distinguendo. Certamente, essi dicono, Dio predetermina positivamente l'attività materiale in quanto tale, ma si limita a permettere negativamente quel che riguarda il suo contrasto formale con la legge morale, e non impedisce che la volontà *abusi* del concorso buono che le ha concesso. In questo modo Dio viene ad essere l'autore non della colpa, ma solo *dell'atto ontologico*. Del resto il male non ha una « causa efficiens », ma soltanto una « causa deficiens ». *S. Agostino*: « Meretrix autem quod *fornicatur* ipsius est; quod habet filium Dei est » (Serm. 10, 5). - Ma allora in che modo Dio *conosce il male,* ossia l'azione libera cattiva? Siccome i Tomisti stessi am-

mettono che dal semplice rifiuto della grazia da parte di Dio non deriva necessariamente che la volontà faccia il male, si ha una difficoltà pressochè insolubile.

2. L'agostinismo. - I suoi principali rappresentanti sono il cardinale *Noris* († 1704), *Bellelli* († 1742), *Berti* († 1766), *Marcelli* († 1804). Essi sostituiscono alla premozione fisica assai criticata, una dilettazione vittoriosa (delectatio victrix) che Dio ispira in precedenza alla volontà. Questa dilettazione, essi pensano, assicura meglio la libertà, poichè, mentre la premozione muove *fisicamente* la volontà, la dilettazione la muove soltanto *moralmente,* in quanto la eccita e l'attira fino ad una *vittoria* completa su se stessa e sulle sue debolezze, ma in modo che rimane fisicamente libera. Gli Agostiniani si distinguono dal *giansenismo* condannato, poichè affermano la libertà e negano la grazia irresistibile.

Valutazione. - Se la dilettazione vittoriosa deve trascinare da se stessa (per se) la decisione della volontà, l'agostinismo si espone alle stesse critiche che si muovono alla teoria tomista. Questo sistema è inferiore al tomismo per difetto di autorità, poichè si fonda soltanto su S. Agostino, e soprattutto per la sua mancanza di realismo e di coerenza logica. L'esperienza cristiana ignora quasi completamente tal dilettazione vittoriosa e conosce oltre a ciò il timore, la speranza, la fede, la penitenza quali motivi decisivi per una buona risoluzione. Inoltre questo sistema spiega in modo insufficiente la prescienza che Dio ha del successo, poichè la grazia agisce soltanto moralmente. Se poi questa dilettazione agisce *fisicamente,* tanto vale ammettere senz'altro il sistema tomista con la sua solida impalcatura filosofica. Riguardo a S. Agostino cfr. § 123 in fine.

3. Il molinismo. - La sua tesi si formula così: « Efficacia intrinseca virtutis seu in actu primo et *extrinseca* connexionis seu in actu secundo ». Questo sistema prende il nome dal gesuita spagnolo *Lud. Molina* († 1600) che espone la sua dottrina nel libro: « Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis ». Egli insiste sulla libertà, senza però metterla *prima* della grazia, come i Pelagiani. Anche qui dobbiamo distinguere l'« actus primus » e l' « actus secundus ». Nell' « atto primo » Dio concede all'uomo la sua grazia soprannaturale (gr. elevans) per il bene, non solo moralmente, illuminando l'intelligenza, ma anche fisicamente movendo ed eccitando la volontà in modo sufficiente. Il passaggio effettivo al bene nell' « atto secondo » avviene in questo modo: la volontà da parte sua s'impadronisce della grazia e in unione con essa compie il bene « in modo che la vitalità dell'atto salutare proviene dalla volontà, ma il suo carattere soprannaturale dalla grazia » che opera il passaggio dall' « actus primus » all' « actus secundus ». Pertanto non esistono che grazie *sufficienti;* e il fatto che queste grazie restino semplicemente tali o diventino efficaci *(entitative eiusdem speciei)* dipende dalla volontà, che è indubbiamente influenzata dalla grazia sufficiente, ma non affatto oggetto di una premozione fisica e dispone sempre di se stessa. « Efficacia gratiae ab extrinseco sive per accidens ». Per quel

che riguarda il risultato positivo, Dio lo vede nella sua scienza media e nel suo decreto eterno (Vedansi §§ 33 in fine e 35).

Precisiamo quest'ultimo punto. Dio, in virtù della sua scienza infinita, prevede in che modo gli esseri liberi, nelle diverse situazioni possibili, coopererebbero con questa o quella misura di grazia. Fondandosi su questa conoscenza dei futuri condizionati (scientia media) Egli decreta con un atto che è logicamente posteriore, di scegliere e di realizzare tra i numerosi ordini possibili del mondo, che la sua scienza comprende, *questo* ordine determinato, in cui un uomo, cooperando liberamente con la grazia, si salverà, mentre un altro, rifiutandola liberamente, si dannerà. Dopo questo decreto di creazione, la scienza media diviene la scienza di visione, ossia si estende al reale. Dio vede i futuri liberi nel loro essere reale. Tuttavia questa conoscenza è, nella sua natura, indipendente dalle cose. Neppure il molinismo ammette che la scienza di Dio derivi dall'esterno.

Valutazione. - Se il punto oscuro del tomismo è il rapporto tra la « premozione fisica » e la libertà, il punto debole del molinismo è la « scienza media », che riguarda la conoscenza che Dio ha del risultato positivo certo. Infatti, dato che la grazia diviene efficace per l'adesione della volontà e siccome tale adesione si opera per così dire in modo accidentale, in quanto può avvenire come non avvenire, essa è sempre incerta, mentre Dio deve conoscerla da tutta l'eternità come una cosa certa. Riesce difficile comprendere donde attingano la loro *entità* questi futuri liberi condizionati (ens et verum convertuntur). Da Dio? Saremmo allora nel tomismo. Dagli uomini semplicemente possibili? Ma questi uomini non agiscono ancora ed ogni possibile si trova in Dio. Da se stessi? Neanche questo è ammissibile. Il sistema salva la libertà a caro prezzo.

In *ultima analisi* il molinismo si sprofonda nel mistero, tanto quanto il tomismo rigidamente conseguente. Poichè se si domanda come mai Dio abbia realizzato un ordine, in cui Pietro si salva e Giuda no, e in cui comunque non tutti gli uomini si salvano, è incapace di rispondere. Non si dissipa l'oscurità, dicendo con S. Agostino che Dio non è tenuto a dare la sua grazia ai riprovati, perchè realmente non è tenuto a darla a *nessuno;* e non serve meglio fondarsi sull'altra asserzione di S. Agostino che dice: Dio non vuole manifestare la sua misericordia senza la giustizia; oppure: bisogna rappresentarsi il male come un'ombra in un quadro, la quale fa risaltare le parti luminose. Lo stesso S. Agostino se ne rende conto e si confessa incapace di penetrare le vie e i decreti di Dio. Cfr. §§ 120 e 121 in fine. - Si cita Osea 13, 9: « Perditio tua, Israël; tantummodo in me auxilium tuum ». Ma con altrettanta facilità si potrebbe obiettare questo passo della *Sapienza* (12, 8): « Tu autem dominator virtutis... subest enim tibi, cum volueris, posse ».

Lo *Stufler* (De Deo operante, 1923) ha recentemente criticato questi due sistemi, sostenendo che nessuno dei due può fondarsi su S. Tommaso. La dottrina di S. Tommaso invece sarebbe la seguente: « Dio non muove le creature con impulsi passeggeri sovrapposti alla loro natura e concessi volta per volta in ogni singola azione, ma con un *impulso permanente,* che si fonda sulla loro natura stessa e quindi vi è deposto al momento della loro *creazione* ». Questo varrebbe anche per la soprannatura. Ora il « giusto » è mos-

so dagli « habitus » infusi dalle virtù teologali e morali e non già « da impulsi soprannaturali transitori ». Il *peccatore* si prepara alla giustificazione *in due modi:* la « *dispositio remota* » risulta dall'uso delle sue « forze naturali » (faciendo quod in se est). Tali atti, per es. il « timor servilis », sono entitativamente naturali e si possono chiamare soprannaturali solo in quanto sono resi possibili e prodotti per « una speciale provvidenza di Dio ». La « *dispositio proxima* » consiste negli « atti di fede, di speranza, di pentimento e di carità » che l'uomo produce al momento stesso di ricevere la grazia. Tali atti sono soprannaturali e derivano dall'« habitus gratiae et virtutum » (Zeitschrift für Kath. Theologie, 1927, 333-369). La polemica che seguì a quest'esposizione fu condotta da Stufler, Pelster, Landgraf da una parte, nella rivista citata, 1922, 1923, 1926, 1927, e da M. Martin, Schultes, Zigon dall'altra, in *Divus Thomas,* 1923, 1924, 1926 e *Revue thomiste,* 1924-1926.

4. Il congruismo. - Pone l'accento non soltanto sulla volontà libera, come il molinismo, ma anche sulle circostanze particolari, in cui la grazia raggiunge l'uomo. Se queste circostanze, tanto interne che esterne, sono favorevoli, *congruenti,* la volontà libera si deciderà certamente a fare di questa grazia una grazia efficace (gratia congrua). Invece, se la grazia viene a contatto con la volontà in circostanze sfavorevoli, resta inefficace ed è soltanto sufficiente (gratia incongrua).

Esempio. Il dono di una spada, in sè e oggettivamente, è sempre uguale tanto in tempo di pace quanto in tempo di guerra; tuttavia le circostanze fanno sì che in tempo di guerra sia un dono più importante ed efficace che in tempo di pace. Nella predestinazione divina si considera quindi non solo la volontà umana, ma anche le circostanze in cui si trova e che dipendono dalla divina *Provvidenza,* e così al fattore divino viene ad essere accordata un'importanza alquanto maggiore che nel molinismo puro. S. Agostino aveva scritto: « Cuius autem miseretur (Deus), sic eum vocat, quomodo *scit ei congruere,* ut vocantem non respuat » (Ad Simpl. 1, 2, 18). Questo è il testo al quale si appella il congruismo. D'altronde tutti i sistemi si richiamano a S. Agostino e a S. Tommaso. Anche nel congruismo è la volontà a far passare la grazia da sufficiente ad efficace, poichè la grazia congrua e la grazia incongrua sono assolutamente identiche *in sè,* e soltanto la volontà le differenzia. Il generale dei Gesuiti, *Aquaviva* († 1615) prescrisse il congruismo come dottrina dell'ordine. - Siccome non si distingue essenzialmente dal molinismo, è inutile farne una valutazione a parte.

5. Il sincretismo. - L'accenniamo solo per essere completi. Non presenta nulla di essenzialmente nuovo; non è altro che una composizione dei princìpi delle due Scuole. Per le opere più *difficili* ammette la spiegazione tomista, e per quelle più *facili* la spiegazione molinista. Rappresentanti del sincretismo sono: Tournely, Thomassin, Petavio, S. Alfonso, Katschalter, Baüerle-Bilger, ecc...

Paolo V nel 1607 pose fine ufficialmente alla *controversia sulla grazia* che durava da nove anni alla Congregazione de auxiliis (1598-1607), ordinando ai generali dei Domenicani e dei Gesuiti: « Ne quis partem suae oppositam aut *qualificaret* aut *censura* quapiam notaret » (Denz. 1090). In questo modo la Chiesa lascia liberi i due sistemi.

Lettura. - *La grazia agisce come l'amicizia.* - « Il modo secondo cui la libertà divina agisce con la libertà umana sorpassa ogni nostro intendimento. Data l'infermità della nostra struttura intellettuale, è difficile non immaginare quest'azione secondo l'analogia delle cause e degli impulsi materiali, ma la riflessione deve bandire questo modo grossolano di pensare e appigliarsi ad analogie le quali, senza eliminare il problema, lo pongono sul piano psicologico dell'amicizia. L'azione divina rassomiglia indubbiamente all'amabile influenza dell'affetto, che ottiene ciò che si prefigge con la dilettazione stessa della sua presenza o il diletto del desiderio che suscita: una madre al capezzale del figlio malato ottiene da lui una facile rassegnazione con la simpatia del suo amore e con la penetrazione del suo desiderio.

La grazia non è una cosa, nè una scossa, ma una relazione di persone che formano la sintesi spirituale di un "noi". Più intimo a me di quanto io lo sia a me stesso, Dio agisce con tanta delicatezza nella mia anima da non turbarne minimamente le leggi psicologiche. L'azione di Dio non è sul piano delle azioni dell'uomo. Egli non agisce come una forza della natura, nè come una pressione psicologica. Il suo intervento, fatto di pura amicizia, intervento di una Persona infinita in favore di una persona finita che è la sua immagine, non turba affatto nè il gioco della libertà nè le leggi del determinismo. Essa raggiunge i suoi scopi provocando l'attività umana, unendosi al suo sforzo, invitando la volontà a consentire al dono che le viene offerto. E qui, senza eliminare l'unità degli atti successivi, non bisogna cedere all'illusione di una psicologia atomistica, ma dobbiamo vedere ed integrare quest'influenza nella sua continuità "melodica" di tutta una vita umana. Così l'esaltazione della libertà umana (la grazia agisce solo per questo) proviene dalla *passione* di Dio ("pati divina" di Dionigi), non subìta, ma provata e acconsentita da una povertà cosciente del proprio nulla e che, internamente, si apre alla scaturigine della sorgente infinita ». *Rideau,* La grâce du Christ. - Nouvelle Rev. th. 1947, p. 902.

SEZIONE SECONDA

LA GRAZIA ABITUALE - LA GIUSTIFICAZIONE

La grazia attuale che abbiamo finora esaminato ha per scopo principale la produzione di opere buone particolari, soprattutto della fede (Giov. 6, 29). Il suo *fine ultimo* è di stabilire nell'uomo uno stato durevole di grazia o di piena *filiazione divina.* La Scrittura chiama giustizia (δικαιοσύνη, iustitia) questo stato di grazia, e giustificazione (δικαίωσις, iustificatio) l'atto divino col quale esso è prodotto in noi. Si dice « giustificazione dell'*empio* » (iustificatio impii), poichè quelli che ricevono semplicemente la giustizia, come i nostri primi parenti nel paradiso terrestre, gli Angeli, la Beata Vergine, non si chiamano giustificati; solo il *peccatore* vien giustificato. I teologi chiamano la grazia con cui Dio fa l'uomo giusto, nel suo aspetto negativo, grazia della giustificazione (gratia iustificationis), e nel suo aspetto positivo, grazia santificante (gr. sanctificans). In ragione della sua permanenza nell'anima, questa

grazia si chiama abituale (gr. habitualis). Ora dovremo trattare di essa. È proprio in questa parte del trattato che si oppongono più vivacemente la dottrina cattolica e quella protestante.

La *divisione della materia,* risulta da quanto abbiamo or ora detto. Studieremo la giustificazione anzitutto nel suo *processo,* considerando la parte di Dio (capitolo primo), e quella dell'uomo (capitolo secondo); quindi la studieremo come *stato* (capitolo terzo), poi ne vedremo le proprietà (capitolo quarto); infine i frutti (capitolo quinto).

CAPITOLO PRIMO

La parte di Dio nella giustificazione

* Il processo della giustificazione non è che la trasformazione dell'uomo peccatore in uomo giusto, ossia la conversione. In questo avvenimento, così grande da essere festeggiato dagli Angeli in cielo, Dio non solo rimette o cancella i peccati (§ 125), ma santifica e rinnova interiormente l'uomo (§ 126). *

§ 125. - La giustificazione in quanto remissione dei peccati.

Nella giustificazione i peccati non vengono coperti da Dio, ma sono veramente e realmente cancellati. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* descrive la giustificazione come il *passaggio dell'uomo peccatore dallo stato d'ingiustizia e di collera divina allo stato di grazia e di filiazione divina* (S. 6, c. 4). La giustificazione comprende quindi *due* momenti o aspetti; uno negativo, la remissione dei peccati, e l'altro positivo, la santificazione.

Del tutto diversa è l'idea che i *Protestanti* si fanno della giustificazione, nella quale essi vedono l'essenza specifica della loro fede (1).

(1) « Travagliato dall'ossessione del peccato, Lutero riduce tutto il cristianesimo al sentimento personale della salvezza: la giustificazione dal piano dogmatico scivola sul piano psicologico e diventa per ciascuno questione di vita o di morte. Questo soggettivismo s'accompagna ad un radicale pessimismo. La natura dell'uomo è irrimediabilmente corrotta; le nostre opere quindi non possono essere che malvage: la fede in Cristo è il solo mezzo che abbiamo per essere salvi. Questa fede, che è necessaria per salvarci, è pure egualmente sufficiente: la grande novità del Vangelo è qui, la salvezza si ha mediante la sola fede. Sarà sufficiente che dal di fuori ci vengano applicati i meriti di Cristo Salvatore: la giustificazione è un dono puramente estrinseco che lascia sussistere al completo la nostra intima miseria. Chi pensa diversamente tenta di menomare la grazia di Cristo. Per conseguenza la dottrina della Chiesa veniva denunciata come pelagianesimo.

Legata all'esperienza personale dei Riformatori, volgarizzata con tutti i mezzi dall'esegesi, dall'eloquenza e dalla polemica, incorporata nei simboli ufficiali della nuova fede, sistemata dalla teologia posteriore, questa dottrina della giustificazione fu sempre l'anima del protestantesimo, *articulus stantis et cadentis Ecclesiae* ». *Rivière*, Justification, Dict. des conn. relig. prat. t. IV, coll. 182-183.

A lor sentire la giustificazione consiste nella *sola remissione* dei peccati; la santificazione positiva non esiste. Ma anche in questo solo elemento negativo, i Protestanti si allontanano dalla dottrina cattolica, in quanto per essi non si tratta tanto di una *abolizione*, quanto piuttosto di una semplice *velatura* o copertura misericordiosa del peccato. La giustificazione secondo loro si compie unicamente mediante un atto esteriore di *sentenza* divina (iustificatio externa et forensis) o di dichiarazione d'impunità. Con questo vengono certamente modificate le relazioni *esteriori* del peccatore con Dio, ma non il suo stato interiore. Tale nozione di giustificazione è connessa con la nozione altrettanto falsa della giustizia originale dell'uomo e della sua corruzione essenziale ad opera del peccato originale (Cfr. § 80).

Alla concezione protestante il *Concilio di Trento* contrappone una serie di dichiarazioni, di cui le principali sono le seguenti. Insegna « che la giustificazione non è mera *remissione* del peccato, ma anche *santificazione* e *rinnovamento* dell'uomo interiore mediante l'accettazione volontaria della grazia e dei doni » (C. 7, Denz. 799). Circa la remissione del peccato, definisce: « S. q. per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum peccati originalis *remitti* negat, aut etiam asserit, *non tolli totum id*, quod veram et propriam rationem peccati habet, sed illum *radi* aut *non imputari*, a. s. » (S. 5, c. 5, Denz. 792).

Prova. - L'Antico Testamento, al quale si appella il protestantesimo, contiene tutta una serie di espressioni per designare la remissione dei peccati. Si possono distinguere in espressioni che indicano *cancellare* e in espressioni che indicano *coprire* i peccati. Le prime sono più numerose e più usate.

Espressioni che significano *cancellare:* auferre, delere, curare, dimittere, eruere, expiare, ignoscere, lavare, liberare, mundare, mundum esse pati, oblivisci, portare, purgare, propitiari, propitium esse, propitium fieri, redimere, remittere, sanare, tollere, absque culpa esse. - Espressioni indicanti *coprire:* tegere, operire, celare, avertere faciem, transire, praetergredi, proicere post tergum, in profundum maris, non meminisse, non imputare. Queste ultime sono quasi tutte espressioni immaginative, e si spiegano alla luce delle precedenti. La maggior parte dei passi che contengono tali espressioni si trovano nei Profeti e nei Salmi. Nonostante qualche oscurità, è un fatto innegabile che Israele credette in una reale remissione dei peccati.

Gesù si riallaccia al Profetismo. Combatte il legalismo esteriore, soprattutto nel Discorso della montagna; la sua condanna colpisce assai più l'*intenzione* malvagia che non le singole azioni cattive in particolare. Di conseguenza la condizione indispensabile per ottenere il perdono è l'abbandono di questa cattiva intenzione, la trasformazione radicale dell'uomo interiore. Tutta la dottrina di Gesù sulla giustificazione si riassume nel paragone dell'uomo con un *albero:* « Se date buono l'albero, pure buono sarà il frutto; ma se date l'albero cattivo, cattivo ne sarà anche il frutto, perchè dal frutto si conosce l'albero. Razza di vipere, come potete *fare* il bene voi che siete cattivi? Poichè la bocca

parla dalla pienezza del cuore... L'uomo dabbene dal suo buon tesoro cava cose buone; e l'uomo malvagio dal suo malvagio tesoro cava cose malvage... » (Mt. 12, 33-35; cfr. 7, 16-20; Lc. 6, 43-46).

L'uomo buono però, per la sua fecondità spirituale, ha bisogno della *grazia*. « Omnis plantatio, quam non plantavit Pater meus coelestis, eradicabitur » (Mt. 15, 13). Per il regno di Dio il Padre dona la retta intenzione e l'illuminazione (Mt. 11, 25; 13, 11), e concede agli uomini la possibilità della salvezza (σωθῆναι, Mt. 19, 25). Egli prepara per i suoi il regno prima della costituzione del mondo (Mt. 25, 34).

Indubbiamente il discepolo normale di Gesù è realmente puro e giusto: « Beati i puri di cuore » (Mt. 5, 8). E ai suoi Apostoli dice: « Voi siete puri » (Giov. 13, 10; 15, 3). Egli stesso, dopo aver concesso il perdono, assicura gli uomini della « pace » (Lc. 7, 50) e mette come condizione indispensabile che « non pecchino più » per l'avvenire (Giov. 5, 14; 8, 11). Questa purezza dal peccato la esige seriamente dai suoi, anche se dovessero pagarla con la vita. È meglio tagliarti la mano e il piede, meglio cavarti l'occhio che cedere alla tentazione (Mt. 18, 8, 9; 10, 39). Dall'energia con cui Gesù proibisce di peccare *nuovamente*, risulta che i peccati precedenti non sussistono più. Egli vuole che il peccato sia completamente estirpato dal cuore dell'uomo. Il più lieve movimento dei cattivi pensieri, lo sguardo impuro vengono condannati (Mt. 5, 20; 6, 36). Il Padre celeste è il modello morale dei figli (Mt. 5, 45, 48). Come si vede, nell'insegnamento di Gesù non esiste affatto l'idea che i peccati vengano ricoperti.

S. Paolo ha lo stesso insegnamento di Gesù; senonchè i Protestanti lo hanno frainteso. L'Apostolo parte dal fatto dell'*universalità* del peccato personale (Rom. 1, 1 fino a 3, 20), fatto che ha la sua ragione ultima nell'universalità del peccato originale (Rom. 5, 12, 13). Gli effetti dell'uno e dell'altro peccato sono descritti in modo impressionante, ma ciò non significa che anche dopo la giustificazione rimanga in noi il peccato come tale. Il capitolo settimo lungi dal provare la teoria della copertura dei peccati, rappresenta in modo vivo e drammatico il passaggio dal vecchio stato al nuovo. L'uomo vecchio sarà « liberato » (24 ss.) e non « ricoperto » dalla grazia. « La legge dello spirito che dà la vita in Cristo Gesù mi ha liberato dalla legge del peccato e della morte » (Rom. 8, 2). « Non v'è ora dunque alcuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù » (Rom. 8, 1). Che il peccato sia realmente distrutto e che l'uomo ne sia liberato, risulta chiaramente dal capitolo sesto della Lettera ai Romani, in cui l'Apostolo mette in raffronto il Battesimo, il grande sacramento di remissione, con la morte di Cristo e fa il parallelo tra il battezzato e Cristo risorto: l'uno e l'altro « vivono di una *vita nuova* » (Rom. 6, 1-6). La vita vecchia e quella nuova appaiono continuamente in questo capitolo in un intimo contrasto; se la vita vecchia era una schiavitù al peccato nella carne, egli ci assicura che « liberati dal peccato, siamo divenuti servi della giustizia » (Rom. 6, 18, 22). È per questo che la « pace » è la caratteristica tutta speciale della vita cristiana (Rom. 5, 1; 14, 17; I Cor. 7, 15, ecc.).

S. Pietro annuncia la remissione dei peccati come un bene salu-

tare dell'êra messianica: « Di Lui (Cristo) rendono testimonianza tutti i Profeti, quando dicono che chiunque crede in Lui riceve, mediante il suo nome, la remissione dei peccati » (Atti 10, 43). Orbene, questa remissione dei peccati è reale, perchè avviene o insieme con la comunicazione dello Spirito Santo o per mezzo di essa: « Fate penitenza e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo per ottenere la remissione dei vostri peccati; poi riceverete il dono dello Spirito Santo » (Atti 2, 38; cfr. 5, 31; 3, 19). L'atto del Battesimo « non è già un lavare le sozzure del corpo (come la purificazione levitica), ma la richiesta fatta a Dio per ottenere una buona coscienza » (I Pietr. 3, 21).

S. Giovanni pone « l'Agnello di Dio che *toglie* il peccato del mondo » in capo al suo Vangelo (Giov. 1, 29). Il regno di Cristo è il regno della luce; quello di Satana è il regno delle tenebre: essi si escludono a vicenda. « Il sangue di Gesù, suo Figliolo, ci purifica da ogni peccato... Se confessiamo i nostri peccati, Dio è così fedele e giusto che ci perdona i peccati e ci purifica da ogni iniquità » (I Giov. 1, 7-9). Concludendo, in nessun Apostolo si trova la teoria che i peccati siano soltanto ricoperti.

I Padri. - I Protestanti confessano apertamente che i Padri non conoscono la teoria del ricoprimento dei peccati, che i Riformatori hanno mutuata artificiosamente da S. Paolo. *Calvino* ammette che *S. Agostino* stesso non la conosce. Il santo Dottore rimprovera a buon diritto aspramente i Pelagiani di non credere a una vera remissione dei peccati nel Battesimo, ma solo a una rasatura. « Chi potrebbe, a meno di essere un infedele, affermare coi Pelagiani una cosa simile? *Noi* pertanto affermiamo che il Battesimo cancella tutti i peccati e tutti i delitti e non si limita a *raderli* (*auferre* crimina, non *radere*), e che non è vero che le radici di tutti i peccati rimangono nella carne cattiva come quelle dei capelli sulla testa rasata, in modo che i peccati da evitare crescerebbero nuovamente » (C. duas epist. Pelag. 13, 26).

La *ragione teologica* si trova nella vera nozione di Dio. Infatti un semplice ricoprimento dei peccati non si addice nè alla onniscienza, nè alla santità, nè alla bontà, nè alla potenza di Dio. Inoltre questa teoria renderebbe senza senso il parallelo di S. Paolo tra Adamo e Cristo (Rom. 5, 19) e ciò a tutto scapito di Cristo, perchè noi per il primo Adamo siamo diventati veri peccatori, mentre per il secondo non saremmo che giusti impropriamente detti e putativi. Infine la nozione stessa dell'assoluzione, per non esprimere una menzogna, richiede una reale soppressione dei peccati.

§ 126. - La giustificazione in quanto intima santificazione dell'uomo.

La giustificazione non consiste solamente nella remissione dei peccati ma anche in un rinnovamento e in una santificazione veramente interiori. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - Fu appunto su questo aspetto positivo che dovette insistere il *Concilio di Trento* in opposizione ai Protestanti che non vo-

levano riconoscere se non l'aspetto negativo. Il Concilio dichiara: « S. q. d. homines iustificari *vel sola imputatione iustitiae* Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque *illis inhaereat,* aut etiam gratiam qua iustificamur esse tantum favorem Dei, a. s. » (S. 6, c. 11, Denz. 821). In questo modo viene condannata la famosa teoria protestante dell'imputazione, secondo cui Cristo è non soltanto la causa meritoria (causa meritoria), ma anche la causa formale (causa formalis) della nostra giustificazione (1).

La classica descrizione della natura della giustificazione al capitolo 7.o della sessione 6.a costituisce il punto dominante di tutta la dottrina della giustificazione. L'accento principale è posto sulla causa formale della nostra giustificazione. Viene elencato tutto quello che può avere un'azione causale sulla produzione della nostra giustizia o santità: la causa finale è la gloria di Dio e di Cristo e la felicità eterna dell'uomo; la causa efficiente è Dio misericordioso e benevolo; la causa meritoria è Cristo morto per noi e che perciò ci ha meritata la giustificazione; la causa strumentale è il sacramento del Battesimo « senza del quale nessuno partecipa alla giustificazione ». « *Unica formalis causa* est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit; infatti, avendo ricevuto da Lui questa giustizia, noi siamo rinnovati nell'intimo di noi stessi e non solo siamo considerati giusti, ma ci chiamiamo giusti e lo siamo veramente, ricevendo in noi la giustizia, ognuno secondo la misura che piace allo Spirito Santo di impartire ai singoli come vuole, e secondo la disposizione e cooperazione di ciascuno » (Denz. 799).

A *spiegare* queste definizioni servirà quanto segue. Il Concilio indica come *causa finale* della nostra giustificazione « gloria Dei et Christi ». Secondo il trattato della creazione, la gloria di Dio è il fine delle opere divine « ad extra » (Cfr. § 67). Viene aggiunta la gloria di Cristo, perchè la nostra giustificazione è pure opera dell'Uomo-Dio e concorre in modo particolare alla sua glorificazione. La salvezza dell'uomo (vita aeterna) coincide materialmente con la gloria esterna di Dio, poichè questa gloria è un risultato della salvezza dell'uomo. La *causa efficiente* è Dio solo, poichè Lui solo può produrre la grazia e comunicarla internamente agli uomini (Cfr. § 113, nota). D'altra parte, questa grazia consiste nella partecipazione alla natura divina, come si dimostrerà in seguito. La *causa meritoria* è Cristo, in quanto ci ha ottenuto la giustificazione con il suo infinito amore e la sua obbedienza. La

(1) « Secondo la dottrina della Chiesa cattolica la giustizia o santità del Salvatore viene, nell'atto della giustificazione, immediatamente comunicata all'uomo, e penetra fin nel profondo dell'anima rinnovando tutta la sua vita morale. Nel sistema protestante la giustizia risiede in Gesù Cristo, e non si trasmette all'uomo che in un rapporto affatto esterno; cioè essa non fa che coprire la sua ingiustizia, velare non solo le colpe passate, ma anche la sua attuale iniquità, mentre la volontà di lui non viene risanata nella giustificazione. In una parola, secondo i princìpi cattolici, il Salvatore si imprime e si esprime vivamente nei suoi fedeli, e questi divengono una vera, sebbene debole ed imperfetta, immagine di Lui. Secondo i Protestanti il Redentore copre soltanto l'uomo dell'ombra sua, e sottrae agli occhi di Dio l'ingiustizia di lui ». *Möhler,* La Simbolica, ed. it. 1852, p. 125.

causa strumentale (instrumentum separatum) è il sacramento del Battesimo, poichè è ordinariamente per mezzo di esso che avviene la giustificazione del peccatore. Alcuni fanno rientrare nella causa strumentale anche l'umanità di Cristo, poichè la giustificazione è stata operata per suo mezzo, quasi strumento congiunto con la divinità (instrumentum coniunctum).

Il dibattito più lungo e più animato del Concilio fu suscitato dalla questione della *causa formale* della giustificazione. Era necessario prender posizione di fronte alla giustizia meramente imputativa dei Riformatori, ma anche di fronte alla teoria di una *duplice* giustificazione, sostenuta da alcuni influenti Padri del Concilio. Questi Padri, infatti, credevano di potersi mostrare concilianti con i Protestanti, ammettendo una duplice giustizia, una giustizia *imputata* che noi riceviamo da Cristo e una giustizia *personale* che consiste nella nostra interiore rinnovazione. Così la pensavano i « Coloniesi » Pigge (Pighius) e Gropper, i cardinali italiani Contarini e Sanfelice, il cardinale inglese Pole e Seripando, generale degli Agostiniani. Viceversa il Lainez combatteva questo inutile ibridismo. I teologi suddetti non solo pensavano che era giusto dimostrarsi concilianti verso i Protestanti, ma che era inoltre necessario ammettere, accanto alla giustizia interiore, una giustizia esteriore imputata che ne sarebbe come il complemento. La *Scrittura*, essi dicevano, tiene in pochissima considerazione la giustizia dell'uomo. Il salmista prega Dio di non entrare in giudizio con lui (Salmo 142, 2); Giobbe afferma che nessun uomo è giusto agli occhi di Dio (Giob. 9, 2); Isaia paragona la giustizia dell'uomo a un panno sporco (Is. 64, 6); S. Giovanni insegna che noi siamo tutti peccatori (I Giov. 1, 8); Cristo vuole che tutti recitiamo la quinta domanda del « Pater », e S. Agostino esclama: « Guai alla vita dell'uomo, per lodevole che sia, se tu la giudichi senza misericordia » (Conf. 9, 13).

Su questa duplice giustizia, Gropper, Pflug, Eck e Melantone, Butzer, Pistorius si erano già messi d'accordo nelle loro conferenze religiose a Ratisbona (1541). La nozione della duplice giustizia fu escogitata da Gropper. Lutero per parte sua la definiva « un raffazzonamento e un pasticcio ». Anche Roma ne fu altrettanto mal impressionata. Lainez e i suoi seguaci poterono con tutta facilità demolire questa teoria, che da principio fu ostinatamente difesa. Più di tutto riuscì a sfaldarla il fatto che si adottò quel che essa conteneva di buono. La *nostra* giustizia non è « nostra » in contrapposizione a quella di Dio che ci è data, ma si fonda su di essa e non ha valore che per suo mezzo. Noi siamo giusti nella sola misura in cui Dio, nella sua libera bontà, ci fa giusti. Appunto per questo giunse ad adottare la formula dogmatica secondo la quale la giustizia, che ci è inerente, è la causa formale unica della nostra giustificazione (*unica* causa formalis), ossia quella forma per cui siamo giusti dinanzi a Dio. Si veda *Rivière,* Justification, Dict. de théol. cath. t. VIII, coll. 2159-2164 e 2182-2185.

Accenniamo ancora che questa definizione non pregiudica l'opinione di alcuni teologi cattolici come Lessio, Petavio, e in questi ultimi tempi, Hurter, Scheeben, Waffelaert, opinione che esamineremo più avanti (§ 130), secondo cui l'uomo è formalmente *giusto* per la grazia inerente, ma diviene figlio di Dio per l'inabitazione speciale dello Spirito Santo.

Prova. - *Gesù* inizia il suo ministero con l'esigenza di una « più alta giustizia » (Mt. 5, 20). Questa giustizia non consiste soltanto nel-

l'esenzione dal peccato, come abbiamo dimostrato prima (§§ 125 ss.), ma anche nel possesso dello Spirito Santo. Gesù stesso porta questo Spirito e « in Lui » battezza (Mc. 1, 8; Giov. 3, 5). Il Padre lo dà ai suoi (Lc. 11, 13). Un'espressione parallela è quella di « regno dei cieli », che è il possesso intimo della grazia da parte dei fedeli (Lc. 17, 21), più prezioso di tutti gli altri beni (Mt. 13, 44-46). Il regno si riceve nell'umiltà (Lc. 18, 17), e nella fede (Giov. 7, 38 ss.); ed è in se stesso un principio morale attivo (Mt. 13, 33) e fruttifica al cento per uno (Mt. 13, 23). Da queste espressioni perifrastiche risulta che Gesù non ha solo portato al mondo il messaggio della remissione dei peccati, ma anche quello della santità e della giustizia positive e interiori.

Il dono che Egli ha recato al mondo non è soltanto un bene interiore, ma un bene completamente nuovo, un bene soprannaturale, come si dirà in seguito. Il che balza dalle espressioni giovannee di rigenerazione, o nuova nascita, o nascita da Dio (Giov. 1, 13; 3, 5, 8; 8, 47), e dalle espressioni analoghe sulla vita eterna e la filiazione divina. Se con la nascita germoglia la vita nella natura, altrettanto deve avvenire nella soprannatura. Nicodemo avrebbe dovuto conoscere, mediante le promesse dei Profeti, l'idea della rigenerazione; perciò il Signore lo rimprovera (Giov. 3, 4-7). Tutto il quarto Vangelo è impostato su questi concetti fondamentali. Secondo esso, la grazia è un principio interiore e spirituale di fecondità morale. « Fiumi di acqua viva scaturiranno dal seno di coloro » che hanno ricevuto lo Spirito Santo (Giov. 7, 38, 39). Cotesta sorgente interiore zampillerà fino alla vita eterna (Giov. 4, 14); proprio per questo è vita in « abbondanza » (Giov. 10, 10).

Beninteso, si tratta di una grazia (Giov. 1, 12, 13; 4, 10). E qual'è la *natura* di questa grazia? « Ciò che è nato dalla carne è carne e ciò che è nato dallo Spirito è *spirito* » (Giov. 3, 6). Lo « Spirito » è questo principio di vita, il Pneuma divino nell'uomo. Perciò colui che possiede la grazia entra pure in comunicazione vitale intima con Dio. Il quarto Vangelo accentua energicamente questa comunione (κοινωνία) e la durata di essa (μένειν, Giov. 6, 57; 15, 1-7; 17, 26). Poichè la grazia è un dono spirituale intimo, il suo introdursi e il suo operare sono un *mistero* (Giov. 3, 8). Prototipo e modello di essa è l'unione del Logos con il Padre (Giov. 6, 57; 14, 20; 17, 21).

S. Paolo per designare la giustificazione si è servito di un'antica espressione ebraica (δικαίωσις) impregnandola di un contenuto nuovo. Qualunque sia il senso di questa espressione nel giudaismo, in S. Paolo non ha solo un senso giuridico, ma quello di giustificazione, tanto dal punto di vista negativo (remissione), quanto dal punto di vista positivo (santificazione), benchè egli insista in modo particolare sulla remissione dei peccati. Bisogna poi aggiungere a questa espressione quelle di *nuova creazione* e di *santificazione*. La nuova creazione è il parallelo della nuova nascita giovannea. « Se alcuno pertanto è in Cristo, egli è nuova creatura; le cose vecchie son passate, ecco tutto rinnovellato » (II Cor. 5, 17; cfr. Gal. 6, 15). « Noi siamo fattura di Lui, creati in Cristo Gesù per compire le opere buone le quali Dio ha innanzi preparate perchè le pratichiamo » (Ef. 2, 10). « L'uomo nuovo

è stato creato ad immagine di Dio nella vera giustizia e santità » (Ef. 4, 24). « Noi siamo stati salvati mediante l'abluzione della nuova nascita e il rinnovamento operato dallo Spirito Santo » (Tit. 3, 5). La purificazione e la santificazione avvengono in un *atto solo;* questo si ricava in modo esauriente da I Cor. 6, 11: « Voi siete stati lavati (remissione), siete stati santificati (santificazione), siete stati giustificati (l'insieme) nel nome del Signor Nostro Gesù Cristo e mediante lo Spirito del nostro Dio ».

Il *principio* della vita nuova è lo Spirito di Dio o lo Spirito di Cristo. « Voi non siete più sotto l'impero della carne, siete sotto quello dello Spirito, se lo Spirito di Dio abita veramente in voi; ma se uno non ha lo Spirito di Cristo egli non è dei suoi. E se il Cristo è in voi, il corpo è soggetto alla morte a cagion del peccato, ma lo spirito vive a cagion della giustizia » (Rom. 8, 9, 10). « L'amor di Dio è largamente diffuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato » (Rom. 5, 5).

Da questi testi si può vedere quanto sia ingiustificato e artificioso separare in *S. Paolo* la giustificazione e la santificazione e non vedervi che una pura remissione dei peccati, considerando la prima come un *atto* e la seconda come un *divenire,* pur riallacciandole ambedue a *una sola* condizione umana indispensabile, la fede. Si fa pure appello al significato del verbo « giustificare » (δικαιοῦν) che avrebbe solo questo senso: dichiarare giusto l'accusato, e non *farlo giusto.* Orbene, quando nella Scrittura questo verbo significa *dichiarare* giusto, si tratta sempre dell'accusa gettata su un innocente, e non si dà mai il caso che un colpevole sia dichiarato giusto. S. Paolo usa questo verbo solo per indicare un'azione graziosa di Dio e afferma espressamente « che il suo giudizio è secondo verità » (Rom. 2, 2); l'Apostolo intende quindi soltanto che Dio rende giusto qualcuno che prima era ingiusto e peccatore. D'altra parte questo senso coincide perfettamente con la « nuova creazione » operata da Dio, che noi abbiamo innanzi spiegato. C'è innanzitutto una purificazione, e poi una santificazione o un rinnovamento, e l'insieme costituisce l'unica giustificazione divina (δικαιοῦν, I Cor. 6, 11).

S. Giacomo scrive: « Ogni cosa ottima ed ogni dono perfetto viene dall'alto e scende dal Padre dei lumi... *poichè* di sua propria volontà (è quindi una grazia) ci ha generati mediante la parola di verità, affinchè noi siamo quali primizie delle sue creature » (1, 17-18). La giustificazione è qui intesa come un atto della grazia di Dio, che opera la nostra rigenerazione e il nostro rinnovamento in modo che siamo ormai liberati dal peccato, e diventati « facitori della parola », « osservanti » della legge perfetta della libertà (1, 21-26) che è il « precetto regale » della carità (2, 8).

S. Giovanni nella sua prima Lettera pensa come Gesù nel suo Vangelo. Noi siamo « nati da Dio » (I Giov. 5, 1; cfr. 2, 29; 4, 7; 5, 18) e quindi figli di Dio (τέκνα Θεοῦ, I Giov. 3, 1, 2, 10; 5, 2). Questa vita nuova operata dall'alto ha come causa l'unzione di Dio (I Giov. 2, 27), il « *germe* di Dio », e questo germe lo portiamo in noi continuamente: « Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perchè il divino germe vitale dimora in lui, e non può peccare perchè è nato

da Dio » (I Giov. 3, 9). « Chiunque è nato da Dio trionfa del mondo » (I Giov. 5, 4), « mette in pratica la giustizia » (I Giov. 2, 29), « fa il bene » (III Giov. 11), « porta Dio in se stesso » (I Giov. 4, 3). « Chi ama è amato da Dio... Chi non ama non ha imparato a conoscere Iddio perchè Dio è amore » (I Giov. 4, 7-8). In questo modo il divin germe di santità ci penetra e ci rinnova completamente nella nostra volontà e nel nostro agire. Noi diveniamo simili a Dio « che ci ha dato parte del suo Spirito » (I Giov. 4, 13). « Fin d'ora noi siamo figli di Dio e quel che saremo non è ancora manifesto. Ma sappiamo (mediante la fede) che quando si manifesterà, saremo simili a Lui » (I Giov. 3, 2). - Secondo S. Giovanni, quindi, la sorgente della nostra santità e della nostra somiglianza con Dio sta nel fatto che siamo nati da Dio. Egli fa derivare l'essenza della nostra santificazione e giustificazione dalla sua nozione di Dio.

S. Pietro inizia la sua prima Lettera ringraziando Iddio « che nella sua grande misericordia ci ha fatti rinascere » (I Pietr. 1, 3). Già i Profeti avevano « predetto questa grazia » (I Pietr. 1, 10). Alla rigenerazione deve accompagnarsi una condotta santa. « Sta scritto: "Siate santi perchè Io sono santo" » (I Pietr. 1, 16). « Voi siete stati rigenerati non da un seme corruttibile, ma da un seme incorruttibile (divino), mediante la parola di Dio vivo e permanente in eterno » (I Pietr. 1, 23). È questo il carattere soprannaturale e la forza della rigenerazione. Ora noi siamo una « casa spirituale, un sacerdozio santo » (I Pietr. 2, 5). « Voi siete una stirpe eletta, un regale sacerdozio, una nazione santa, un popolo che Dio si è acquistato, affinchè proclamiate le perfezioni di Colui che dalle tenebre vi chiamò alla sua meravigliosa luce. Voi che un tempo non eravate un popolo, ora siete il popolo di Dio; voi che non avevate ottenuto misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia » (I Pietr. 2, 9-10).

Secondo S. Pietro, quindi, Dio nel Battesimo non ci ha soltanto lavati, ma ha fatto di noi un popolo santo, pieno di grazia, che deve manifestare le perfezioni di Dio, le forze vitali di Dio che gli sono state conferite (I Pietr. 3, 21; 2, 1, 9). Ciò risulta ancor più chiaramente dal classico testo, spesso citato, della seconda Lettera: « La divina potenza di Cristo ci ha donato tutto ciò che riguarda la vita e la pietà, facendoci conoscere Colui che ci ha chiamati con la sua gloria e con la sua virtù, mercè le quali ci ha dato delle promesse così preziose e così stupende, *per farvi mediante esse partecipi della natura divina* » (II Pietr. 1, 3-4). È questo il famoso passo che tanta importanza doveva assumere nella speculazione posteriore degli Scolastici (consortium divinae naturae).

Ricapitolazione. - Riassumendo tutto quello che la Bibbia dice al riguardo della giustificazione, si possono fissare i seguenti punti: 1) Dio ci rimette i peccati; 2) Ci genera spiritualmente a una nuova vita (rigenerazione); 3) Quindi è il nostro Padre (Ef. 2, 18; Rom. 8, 29); 4) Noi siamo i suoi figli (filiazione); 5) Di conseguenza abbiamo il « consortium divinae naturae » (II Pietr. 1, 4); 6) Siamo gli eredi di Dio (Rom. 8, 17; Gal. 3, 29; 4, 7; Tit. 3, 7; I Pietr. 3, 22; Giac. 2, 5).

I Padri. - Non conoscono altra dottrina che quella della Scrittura. Si parlerà nuovamente di loro trattando dell'essenza della grazia santificante. È noto che per essi la Redenzione è soprattutto la trasformazione reale della natura mortale e peccatrice in una vivente somiglianza con Dio (θείωσις).

Anche S. Agostino la pensa così, e Harnack gli fa questo appunto: « Anche per lui la grazia ha un carattere realistico » (Storia del Dogma, v, p. 115); egli non avrebbe quindi compreso il pensiero di S. Paolo. Si deve dire piuttosto che non lo ha travisato come i Protestanti. Si troveranno altri particolari sui Padri e sulla Scolastica, allorquando si tratterà della *natura* della grazia santificante (§ 129).

Tutti i testi della Bibbia che abbiamo citato dimostrano quanto poco fondate siano le asserzioni di *Seeberg,* il quale scrive che i Padri verso l'anno duecento avrebbero trasformato il dogma. « Sotto l'influenza della dottrina spirituale degli stoici, si materializza la grazia del Battesimo e si pensa a una grazia sostanziale che cancella il peccato e riempie l'uomo di nuove forze » (Dogmengeschichte, I, p. 362). A questo riguardo è più obbiettivo il *Bousset* che trova già tutto questo in S. Paolo. « In S. Paolo tanto il Cristo che lo Spirito è la forza sopraterrena che sostiene la nuova vita dei cristiani e la riempie della sua presenza » (Kyrios, p. 142). - Pertanto la fonte alla quale attinsero i Padri non è lo Stoa, ma S. Paolo insieme con il Vangelo di S. Giovanni.

La *mistica,* che si riallaccia a S. Paolo e a S. Giovanni, lavorò con amore a sviluppare la dottrina della santificazione e del consolidamento dell'anima ad opera delle forze soprannaturali. La nozione di κοινωνία con Dio era già così familiare a Platone, che i Padri pensarono che l'avesse attinta dalla Scrittura. Tuttavia la mistica che si riallaccia a lui, quella dello Stoa, di Filone, del neo-platonismo, come quella dello gnosticismo, è *panteista,* mentre quella che appare in S. Clemente Alessandrino e che è già perfetta nell'egiziano Macario, è autenticamente giovannea e *teista:* « Chi si fonda soltanto sulla propria natura e non riceve nulla dall'esterno, muore e si corrompe. Così l'anima riceve il suo nutrimento spirituale, la sua bevanda mistica, e sue vesti celesti, non già dalla sua natura, ma dalla divinità stessa, dallo Spirito stesso e dalla luce di Dio. In ciò consiste veramente la vita dell'anima » (*Stoffels,* Macarius, pp. 121 ss.).

Corollario. - La giustificazione avviene per un atto *istantaneo* (in instanti). *Hermes, Günther* e *Hirscher* la concepivano come un processo in cui l'uomo, con la grazia attuale, si sforza egli stesso di raggiungere la santità personale e la realizza sottomettendo l'uomo naturale con i suoi desideri alla volontà di Dio. Invece dalla nozione cattolica della giustificazione risulta che essa è operata da Dio e in un istante (in instanti); appunto per questo anche i *bambini* possono essere giustificati, benchè per loro non possa parlarsi di processo. Certo, anche il dogma cattolico ammette un processo di giustificazione, ma come preparazione alla giustificazione.

Nuovi orientamenti della dottrina protestante. - Da molto tempo i moderni Protestanti non hanno più la stessa fiducia che in passato nella dottrina dei Riformatori sulla giustificazione. *J. Weiss,* Urchristentum, p. 322, pensa anzi che la formula di Lutero non sia più comprensibile. Oggi in seno al

protestantesimo stesso si sviluppa una notevole reazione contro la « dottrina luterana della giustificazione », alla quale si vorrebbe sostituire una « dottrina moderna ». Vengono ravvisate nella dottrina di Lutero alcune « antinomie » che si possono riassumere in queste *tre:* in rapporto al *contenuto,* al *momento,* alla *realizzazione.*

1) In rapporto al contenuto. Lutero crede nella giustificazione di un empio. Qui vi è una contraddizione, perchè il Dio giusto, santo e veridico, non può dichiarare giusto chi non lo è realmente.

2) In rapporto al momento. Lutero insegna che noi siamo giustificati ogni giorno con la remissione continua dei peccati. Ora ciò è in contraddizione con la nozione dell'unica giustificazione mediante la fede.

3) In rapporto alla realizzazione. Si ammette che essa avviene mediante la fede. Orbene, secondo Lutero, la fede è completamente opera di Dio; Egli solo rende credenti e giustifica (*Rietschel,* Lutherische Rechtfertingungslehre oder moderne Heiligungslehre? 1909, pp. 11 ss.).

Si vede come a partire da Bellarmino in poi le obiezioni sollevate da parte cattolica hanno impressionato anche i Protestanti coerenti. Un certo numero ammette che, secondo S. Paolo, può esistere nei cristiani una vera *esenzione dal peccato,* in quanto la giustificazione cancella realmente il peccato; riconoscono che il capitolo 7° della Lettera ai Romani non deve essere tenuto come il perno della dottrina paolina della giustificazione. * Il nuovo orientamento della teologia protestante circa la giustificazione si può vedere in *Rivière,* Justification, Dict. de théol. cath. t. VIII, coll. 2203-2207. Alla col. 2206 vien riferito questo passo del protest. Fr. Ad. Philippi: « La teologia credente moderna (protestante) non può non riconoscere che la sua dottrina della giustificazione è sostanzialmente d'accordo con la concezione romana e mistica ». *

Obiezioni. - I fondamenti che i *Protestanti* cercano nella Scrittura, allo scopo di sostenere la loro teoria della giustificazione giuridica (forensis), si sgretolano tutti. Si cita il verbo δικαιοῦν, che avrebbe il significato di dichiarare giusto. Ma quand'anche nell'Antico Testamento avesse quest'unico senso e si riferisse soltanto all'attività giudiziaria esterna di Dio, questo non proverebbe nulla in riferimento al Nuovo Testamento. - Però, si replica, S. Paolo dice che Dio giustifica l'empio (Rom. 4, 5). Ma questo non significa che una sola cosa: l'atto di giustificazione di Dio (δικαίωσις) raggiunge l'uomo quando è ancora peccatore; ma non significa che *rimanga* peccatore una volta giustificato. L'Apostolo vuole unicamente insistere sulla gratuità, sulla bontà, sulla grazia di Dio; ma non intende che quest'atto non liberi veramente il peccatore dal peccato e non lo renda interiormente santo. D'altronde è scritto che « il giudizio di Dio è secondo verità » (Rom. 2, 2).

S. Paolo dice che « il peccato abita » in noi (Rom. 7, 17); ma si può chiedere a quale stato dell'uomo egli voglia alludere, e nel caso che si possa attribuire questo testo all'uomo giustificato, significherebbe solo che il giustificato conserva in se stesso la potenza del peccato, la concupiscenza, ma non il peccato formale stesso. - L'Apostolo dice ancora che il Cristo « è divenuto per noi sapienza e giustizia e santificazione e redenzione » (I Cor. 1, 30). Ma la soluzione è semplice. Il Cristo è divenuto per noi giustizia così

come è divenuto sapienza; tuttavia non è stato sapiente in modo da farci rimanere stolti, ma rendendoci sapienti con la sua dottrina. Allo stesso modo è divenuto giustizia per noi non per mezzo di imputazione esteriore, ma per interiore comunicazione di grazia, dopo avercela in precedenza meritata.

S. Paolo contrappone « la mia giustizia » alla « giustizia di Dio » (Filip. 3, 9). Ma da questa contrapposizione non risulta affatto che la giustizia di Dio non sia sua secondo il possesso interiore; non è sua che per l'origine e per il merito. Non è sua, poichè non è stata conquistata col suo proprio sforzo nelle opere della Legge, o anche perchè, come dice S. Giovanni Crisostomo, non è una autogiustizia (αὐτοδικαιοσύνη), poichè deriva all'uomo dalla pura grazia divina. - Scrive l'Apostolo: « Lui che non conobbe il peccato, Dio lo fece peccato per noi, affinchè noi in Lui diventassimo giustizia di Dio » (II Cor. 5, 21). Di qui non consegue che, come Cristo fu esternamente (per imputazione) peccatore, noi diventiamo in Lui giusti solo esternamente. S. Paolo dice che Cristo si è presentato all'esterno come « peccatore » *per noi;* ma per quello che ci riguarda egli insegna che noi stessi siamo *divenuti* giustizia di Dio. Non avrebbe potuto esprimere in modo più efficace la realtà della nostra giustizia interiore che dicendoci divenuti giustizia di Dio. Per il fatto dell'incomunicabilità delle persone, non si può *essere* invece di un altro; si può soltanto agire per un altro.

Per designare l'appropriazione della giustizia, S. Paolo adopera l'immagine del *rivestimento.* « Rivestitevi del Signore Gesù Cristo » (Rom. 13, 14; cfr. Gal. 3, 27). « Rivestitevi dell'uomo nuovo creato a immagine di Dio nella vera giustizia e santità » (Ef. 4, 24). Quest'ultimo passo offre già la soluzione. Dobbiamo rivestirci di un uomo veramente giusto e santo; e questo come potrebbe avvenire se non per mezzo d'un'appropriazione *interiore?* L'azione contraria corrispondente deve essere che, « per quanto concerne la vostra condotta di prima, vi spogliate del vecchio uomo che va corrompendosi cedendo alle passioni ingannatrici » (Ef. 4, 22). È evidente che l'Apostolo intende un cambiamento reale e completo dell'uomo stesso e non solo un cambiamento di abito. D'altra parte egli pone espressamente in guardia contro una certa specie di religione ingannevole: « Non mentite l'uno all'altro, essendovi spogliati dell'uomo vecchio e di tutte le sue opere, e rivestiti del nuovo che si rinnovella a immagine del suo creatore verso la pienezza della conoscenza di Dio » (Col. 3, 9). Come si vede, non resta più alcuno spazio per una giustizia imputata, giuridica. Gesù Cristo, S. Paolo, S. Giovanni, S. Giacomo, S. Pietro, i Padri, tutti espongono la dottrina della giustificazione come la concepisce la Chiesa.

Lettura. - *La grazia come liberazione della libertà.* - « Il Cristianesimo, che è la Buona Novella della liberazione, si presenta come la liberazione della libertà: "qua libertate Christus nos liberavit"! Il Cristianesimo è effettivamente una rifusione totale dell'essere per opera di Cristo, la creazione dell'uomo nuovo in Cristo, la rinascita assoluta per mezzo dello Spirito Santo, il vero ingresso nella "vita reale". Abbiamo dunque una trasformazione ontologica di tutta la persona nel suo essere spirituale, che porta con sè, s'intende, la trasformazione radicale del suo operare. La liberazione della libertà, e perciò una liberazione sul piano dell'essere, è un dono al quale deve seguire sul piano delle azioni una liberazione che è una conquista.

La grazia libera l'uomo in un primo modo trasformando le radici della libertà. Per essere liberi è necessario *veder chiaro*. Ora, nell'uomo che si converte, che entra nel mondo della fede e cambia vita, opera anzitutto una grazia che *fa vedere*. La grazia è luce e fa apparire, attraverso il mondo familiare, delle realtà sconosciute e divine; la grazia è principio di visione e trasforma dall'interno la capacità propria dello spirito; la grazia è l'intelligenza di Cristo innestata sulla nostra, così da renderla capace di afferrare in Lui un duplice mistero: quello di Dio che si dona e "invita alle cose eterne", e quello dell'uomo decaduto, redento, introdotto per mezzo della croce nella vita stessa di Dio. Mediante la grazia della fede, l'intelligenza è letteralmente ricreata e nasce una seconda volta, diventa capace di "conoscere nella verità" e può leggere nella propria vita e nel mondo quello che Dio stesso vi vede e vi vuol compiere. Al di là di quegli errori, di quelle illusioni, di quella notte che le appannano gli occhi, essa scopre l'aspetto divino del suo essere, la sua vocazione di creatura spirituale fatta per donarsi, in Cristo, alla redenzione del mondo e alla gloria di Dio. E fonda così d'un colpo solo la sua dignità, la sua fierezza, la sua libertà in faccia all'universo. In quella vocazione riafferra di nuovo il senso profondo della sua fatica, di quella vita di lotta e di lenta vittoria per la quale Cristo ci unisce quaggiù alle sue sofferenze e alla forza della sua risurrezione per trasformarci poi con la sua gloria. Veduta realistica e magnifica che fa del cristiano un essere armato, saldo e generoso. Infine la grazia rivela Dio stesso: Dio di Benedizione, Dio di Beatitudine, Dio di Redenzione, Dio di Carità in cui noi siamo chiamati a vivere per sempre. Perciò c'è un male che consiste nel separarsi da Dio per seguire i propri istinti e le proprie velleità; c'è un bene, che consiste nel darsi a Dio per amarlo e servirlo. Ormai la strada è spazzata e reso sicuro il cammino. Il cristiano è un uomo che sa, un uomo liberato per mezzo di quella verità che è Cristo medesimo. Egli può misurare con esattezza il vero senso delle cose, le vere esigenze del suo destino, la vera portata dei suoi atti. D'ora in poi è *capace di un giudizio lucido:* è in piena luce, liberato dai fantasmi e dalle menzogne, può far la sua scelta: "Sii benedetto, mio Dio, che mi hai liberato dagli idoli".

Per essere liberi è necessario *essere padroni di sè* e far regnare lo spirito sulla materia. Ora la grazia è una vera energia che *fortifica* interiormente la volontà vinta. Questa è debole soprattutto perchè è separata dal fine: togliendola al peccato, la grazia la unisce al Dio di benedizione la cui potenza, pienezza e grandezza sorpassano ogni comprensione (Ef. I, 19). La sola presenza della fede in un'anima rivela "in piena attività la potenza di quella forza" (Ibid. 21), la quale è la stessa che "operava in Cristo e lo risuscitò dai morti" (Ibid. 20). La grazia è dunque una forza che domina il corpo e la carne, la loro corruzione e la loro rivolta; una forza che può padroneggiare il "corpo mortale" vittima e strumento delle potenze che menano alla morte; una forza che guarisce e divinizza lo spirito animandolo interiormente per mezzo dello Spirito Santo, e che rovescia di un colpo solo nell'uomo l'equilibrio pagano: sulle forze carnali, ancora pronte alla rivolta, si china ormai una volontà fortificata dallo Spirito, ricongiunta da lui alla sua Sorgente e al suo Fine, resa da lui efficace nel suo slancio, potente nelle conquiste, terribile per il demonio come Cristo stesso. Ora che la forza di Cristo abita in lei,

la volontà è liberata dalla sua radicale impotenza, può lottare contro la carne e vincerla; è capace "di possedere il corpo nella santità e nell'amore, e non nel desiderio delle passioni come i pagani che non conoscono Dio" (I Tess. 4, 4); e vede levarsi davanti a sè l'alba della libertà.

Per essere liberi bisogna inoltre *amare e donarsi*. La regione dell'amore è il luogo della ferita più profonda, ma anche della guarigione più radicale, poichè la grazia è un amore che si dona e che invade l'anima per suscitarvi un altro amore. Essa è "l'amore di Dio diffuso nei nostri cuori dallo Spirito Santo che è stato dato a noi" (Rom. 5, 5). C'è ormai, al centro della volontà e alla sorgente delle sue energie, una forza di carità divina meritata da Cristo e data dallo Spirito Santo; una felice "trazione" in cui si manifesta la presenza del Padre; un richiamo profondo e un accordo col moto naturale, che non fa altro che ampliarlo raddrizzandolo e superandolo; l'impeto di un desiderio, di un dono, di una gioia che zampillano fino alla vita eterna; "un'acqua viva, diceva S. Ignazio di Antiochia, che mormora in me e mi dice dentro: Vieni verso il Padre!" (Ad Rom. 7). Cambiando l'amore, la grazia ha cambiato tutte le forze dell'uomo; ed essendo la sua volontà ormai realmente ricollegata col fine, è distrutta la impotenza, raddrizzata la deviazione, ostacolato l'egoismo; la volontà stessa si è cambiata in una efficace generosità, così che ai liberati può venir diretto questo consiglio: "Fratelli, voi siete chiamati alla libertà; non fate più dunque della vostra libertà un mezzo della carne, ma servitevi gli uni gli altri nell'amore" (Gal. 5, 13). Amore nascente, fragile come un neonato, tutto avvolto di debolezza — infantem pannis involutum — ma destinato a crescere, a vincere e a trasformare l'essere. Difatti il cristiano animato dalla carità ama Dio più di se stesso; è libero dall'egoismo che si richiude in sè, dalla durezza che paralizza, dall'isolamento che vi prende alla gola; è aperto alla "dolcezza" evangelica, forza dei cuori giovani, alla compassione che ci fa vibrare con gli altri; è introdotto nella comunione col Padre suo, col suo Salvatore, coi suoi fratelli; è pronto all'intesa, al servizio, all'amicizia; è liberato dalla prigione, poichè chi ama ha spezzato tutte le catene. Partecipando del nuovo amore, che è l'amor di Dio, la volontà conosce un'altra inclinazione, un'altra gioia, un'altra aspirazione; essa è capace di nuovo slancio, di nuova scelta, di nuovi impegni, ossia di una nuova libertà, quella dei figli di Dio.

Le radici della libertà sono dunque trasformate dalla grazia di Cristo "Verbo della libertà". Chiarezza, padronanza di sè, generosità sono deposte come germe in seno all'anima. Ma questa trasformazione ontologica è appena un punto di partenza, questa nascita nuova vuole uno sviluppo, questo dominio dello spirito, che muta la condizione dell'uomo e fa di lui uno spirituale sul piano dell'essere, esige che egli lo diventi anche sul piano della libertà volontaria: diventa ciò che sei! Il compito di Cristo non è, posto che la cosa sia comprensibile, quello di darci una libertà già fatta, ma di renderci capaci, mediante una liberazione iniziale, di liberazione completa, e di permetterci, col dono di una libertà radicale, la conquista di una libertà personale. Tutto è trasformato e tuttavia tutto resta da fare. È il duro lavoro della liberazione, la lenta salita verso la piena libertà ». *Mouroux,* Senso cristiano dell'uomo, Brescia, Edizioni Morcelliana, 1948, pp. 213-217.

CAPITOLO SECONDO

La parte dell'uomo nella giustificazione

* La giustificazione o rigenerazione di un uomo è opera a cui veramente pongon mano e cielo e terra. Vedemmo la parte di Dio; vediamo ora quella dell'uomo. Essa consiste in una preparazione morale per ricevere l'abbraccio del Padre (§ 127); l'atto primo di cotesta preparazione è quello di fede (§ 128, 1), non come fiducia, ma come adesione alle verità rivelate (§ 128, 2), seguito da quelli di timor di Dio, di speranza, di amore, di pentimento (§ 128, 3). *

§ 127. - La preparazione alla giustificazione in generale.

La giustificazione è senza dubbio un atto della grazia divina, ma nell'uomo adulto essa è condizionata alla preparazione morale di lui. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il presupposto di questa tesi è la verità dianzi dimostrata che anche l'uomo decaduto può compiere azioni moralmente buone, e, con l'aiuto della grazia attuale, sia pure entro certi limiti, persino alcune azioni soprannaturalmente buone (actus simpliciter supernaturales). Nei casi comuni di giustificazione, Dio *aspetta* questa preparazione; non desidera che nella giustificazione l'uomo si comporti del tutto passivamente, come pretendono i Riformatori; al contrario, bisogna che il peccatore si prepari con l'aiuto della grazia attuale. Chi non è in grado di ricevere la grazia attuale, come il bambino che non ha ancora l'uso di ragione, non può fare questa preparazione, e riceve immediatamente, col Battesimo, la giustificazione. Il *Concilio di Trento* colpisce di anatema colui che dice « che non è affatto necessario prepararsi e rendersi idonei coll'atteggiamento della propria volontà » (S. 6, can. 9), ed espone in un capitolo a parte (5) la necessità per gli adulti di prepararsi alla giustificazione (Denz. 797, 819; cfr. can. 4).

Secondo i *Riformatori* una preparazione del peccatore alla giustificazione sarebbe affatto impossibile. Data la loro tesi della corruzione totale della natura umana e della distruzione radicale delle sue capacità morali in seguito alla caduta di Adamo, il peccatore, nella giustificazione, non può che comportarsi in modo completamente passivo. Essi combattono come affetto di pelagianesimo l'assioma degli Scolastici: « Homini facienti quod in se est Deus non denegat gratiam ». Che poi, nonostante tutto questo, si faccia dipendere la giustificazione dalla fede personale, questa è una delle « antinomie insolubili » di cui si è parlato prima. A questo riguardo l'opinione di Calvino, secondo cui Dio solo fa tutto, è la più coerente, benchè sia la più insostenibile.

Lutero, da principio, in quanto « semi-pelagiano segreto », ammetteva una « praeparatio ad gratiam », e *Melantone* in particolare ammetteva una capacità « se applicandi ad gratiam ». La formula di unione però sconfessò apertamente questa dottrina e affermò l'inerzia completa della volontà (*Möhler,* La Simbolica, §§ 10 e ss.). - Abbiamo già parlato della concezione *giansenistica* molto simile a questa. Anche secondo costoro non è possibile alcuna preparazione. S. Agostino stesso domanda: « Nondum traheris, *ora* ut traharis » (In Jo. 26, 2); ma Quesnel asserisce: « Oratio impiorum est *novum peccatum* » (Denz. 1409). Come può una persona prepararsi alla grazia mediante un atto colpevole? La falsa mistica medioevale accentuava fortemente il carattere di passività nella giustificazione; per la così detta « Teologia tedesca » la rigenerazione dell'uomo non è affatto un agire, « bensì un puro e semplice *patire* » (esser passivi).

Anche al Concilio di Trento si manifestarono opinioni differenti. S. Paolo dice (Rom. 3, 24) che noi siamo giustificati *gratuitamente* (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι). Di conseguenza non si poteva dare a questa preparazione il carattere di merito; anche l'espressione di quasi-merito (meritum de congruo) avrebbe suscitato il sospetto di semi-pelagianesimo. Fu pertanto evitata del tutto la parola « merito ». Il Concilio espone il suo pensiero positivo sulla preparazione e sulla sua importanza, dicendo che l'uomo per tale preparazione ha bisogno della grazia, ma che egli stesso « non si comporta in modo completamente passivo, potendo anche respingere la grazia, sebbene senza di essa non possa muoversi con la sua libera volontà verso la giustizia davanti a Dio » (S. 6, c. 5, Denz. 797).

Prova. - Nella Scrittura appare chiaramente che l'offerta divina della grazia è preceduta o accompagnata dall'esigenza della preparazione umana. Il Concilio si appella a Zacc. 1, 3: « Tornate a me e io tornerò a voi »; e avrebbe potuto addurre come prova tutta la predicazione dei Profeti. - *Gesù,* allo stesso modo del suo Precursore, inizia il suo ministero esortando alla conversione e alla penitenza. Si esamineranno in seguito (§ 128) gli atti particolari che costituiscono la preparazione. - *S. Paolo,* che insiste così energicamente sulla grazia, non ha trascurato la necessità della preparazione personale. Che tale preparazione avvenga con l'aiuto della grazia attuale, nessuna discussione. Ma balza pure netto dalla Scrittura che l'uomo agisce personalmente nella sua preparazione, e che può rifiutare, e spesso rifiuta, la sua cooperazione. Gesù e S. Paolo deplorano con profondo dolore l'ostinazione degli Ebrei ai quali la giustificazione fu offerta invano (Mt. 23, 37; Rom. 9, 2 ss.; cfr. Atti 7, 51; Rom. 2, 4, 5; II Cor. 6, 1, 2; Apoc. 3, 20).

I Padri. - Tutti sanno che i Padri pre-agostiniani hanno attribuito una grande importanza alla preparazione umana. Ma *S. Agostino* non è meno esplicito di loro, quando descrive in questo modo il processo della giustificazione: « Deum cum volueris habebis; quia et antequam velis venit ad te, et cum aversa voluntate esses, vocavit te, et cum conversus esses terruit te, et cum territus confiteris, consolatus est te » (In Ps. 32, 12). Celebre è la frase seguente: « Sine voluntate tua non erit in te iustitia Dei... Qui ergo fecit te

sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem» (Serm. 169, 13). - *Seeberg,* critica la frase di Tertulliano: «Non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed *quia desiimus,* quoniam iam corde loti sumus» (De poen. 6; cfr. De pudic. 9). Certamente Tertulliano insiste vigorosamente sulla virtù purificatrice della penitenza, ma avrebbe potuto scrivere che noi siamo lavati nel Battesimo anche se il nostro cuore rimanesse attaccato al peccato? - La credenza costante della Chiesa nella necessità della preparazione risulta dall'antico uso del *catecumenato,* mediante il quale gli adulti sono sottoposti a una prova rigorosa e a una seria istruzione prima di essere ammessi al Battesimo.

La *ragione* richiede una preparazione affinchè la giustificazione sia consona alla natura ragionevole e libera dell'uomo. Una giustificazione meccanica, quasi una sorpresa e una violenza da parte di Dio, non sarebbe conveniente nè alla Sapienza divina nè alla libera personalità umana. La preparazione è necessaria non solo perchè la giustificazione sia confacente alla natura libera e morale dell'uomo, ma anche perchè non è possibile concepirla in altro modo. Infatti una giustificazione imposta senza cooperazione, non avrebbe nè consistenza nè efficacia.

Secondo *S. Tommaso,* la giustificazione in quanto moto procede da Dio solo: «Ma Dio muove tutte le cose secondo la loro natura; perciò Egli giustificherà l'uomo in maniera conforme alla sua natura umana, la cui proprietà è di avere una natura libera» (S. th. I-II, 113, 3; cfr. 112, 2).

E occorre che la volontà, adiuvata dalla grazia, compia un duplice movimento, dal «terminus a quo» del peccato al «t. ad quem» della giustizia. «Oportet igitur quod in iustificatione *impii* sit motus liberi arbitrii duplex: unus quo per desiderium tendat in Dei iustitiam; alius quo detestetur peccatum» (I-II, 113, 5). Il «non impius» (Adamo, gli Angeli) aveva solo bisogno della «conversio in Deum»: «nam iustificatio *simpliciter* importat solummodo iustitiae infusionem; sed super hoc addit iustificatio *impii* remissionem culpae... Sicut autem conversio in Deum fit per hoc quo homo cognoscit Deum per fidem et eum amat et gratiam desiderat seu sperat, ita oportet, quod conversio liberi arbitrii a peccato sit per hoc, quod homo se peccatorem recognoscat, quod est humilitatis, et peccatum praeteritum detestetur, ut pigeat fecisse et iterare non velit» (De verit. q. 28, a. 5).

Preparazione soprannaturale e giustificazione. - La preparazione dell'uomo alla giustificazione non è certamente una causa meritoria e d'altronde non è soltanto una mera condizione; ma in quanto la si considera in unione con la grazia attuale è una disposizione reale propriamente detta e una causa morale della giustificazione (Trid. s. 6, can. 5, can. 3, e 4; cc. 6-8, c. 9; s. 14, c. 4).

La preparazione non è causa meritoria della giustificazione nè nel senso del pelagianesimo nè del semi-pelagianesimo. Il che è evidente da quanto abbiamo detto: nessuna grazia, sia quella attuale sia quella di giustificazione, può essere meritata da azioni buone provenienti dalle sole energie della natura umana (§ 119). Vero è che la prima grazia, secondo quanto abbiamo esposto dianzi, non può esser preceduta che da una disposizione negativa, mentre per la grazia giustificante il Concilio esige una disposizione assoluta-

mente positiva. Tuttavia questa disposizione non è una causa meritoria della giustificazione, dato che la preparazione stessa ha il suo fondamento nella grazia attuale ed è possibile solo per mezzo di essa. « Perchè Iddio infonda la grazia nell'anima non è richiesta alcuna preparazione che non sia operata da Dio stesso » (S. th. I-II, 112, 2 ad 3).

Tuttavia non bisogna minimizzare troppo il valore della preparazione fino a ridurla a pura e semplice condizione preliminare esterna. Essa è in connessione piuttosto intima con la giustificazione; è una *disposizione* vera e propriamente detta alla giustificazione, una ricettività prodottasi nell'anima a opera della grazia. In virtù di questa disposizione Dio dà liberamente e graziosamente i suoi doni di santificazione, *perchè* con le sue promesse si è in qualche modo obbligato, e perchè vede nella disposizione del peccatore un motivo morale per concedere liberamente la sua grazia. I teologi parlano perciò di una causa dispositiva (causa dispositiva).

La connessione intima fra gli atti della preparazione e la giustificazione si può già desumere dal fatto che il Concilio di Trento indica la *fede* come radice e fondamento della giustificazione; per di più, il Concilio fa dipendere in certo modo dalla preparazione, la misura della grazia (S. 6, c. 7); non però la remissione negativa dei peccati, che è uguale in tutti. Pertanto i teologi attribuiscono alla preparazione il valore di un merito di convenienza. Al Concilio di Trento i teologi agostiniani insistettero energicamente sul carattere gratuito della giustificazione (Rom. 3, 24).

Lettura. - « La dottrina cattolica della cooperazione alla grazia mette in vivida luce come ognuno debba impegnarsi per completare in se stesso l'opera della Redenzione di Cristo. Fa vedere come la penitenza sia una virtù essenziale al cristianesimo e illustra il valore della sofferenza cristiana. È anche una risposta alle obiezioni di coloro che dicono esser la dottrina della grazia contraria al vero progresso morale e nociva all'educazione, poichè essa erige a principio che la grazia si sviluppa nell'uomo in proporzione degli sforzi personali che egli fa ». *Labauche,* Leçons de théol. dogm. II, p. 254.

§ 128. - La preparazione alla giustificazione in particolare.

1. La prima e più importante disposizione per ottenere la giustificazione è la fede. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Benchè Dio disponga di molte vie per venire incontro all'uomo e condurlo alla giustificazione, il *Concilio di Trento* indica tuttavia gli elementi essenziali che devono sempre trovarsi nella conversione dell'uomo a Dio, e senza i quali gli è impossibile rientrare in comunione con Lui. In primo luogo pone la fede. « Per fidem iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis » (S. 6, c. 8, Denz. 801). Il Concilio Vaticano ha ripetuto che « senza di essa (della fede) nessuno può giungere alla giustificazione » (S. 3, c. 3, Denz. 1793). - *Lutero* scrive: « Fides est formalis iustitia propter quam homo iustificatur, non propter caritatem » (In c. 2 ad Gal.). *Chemnitz* così spiega questa frase:

non è la fede soggettiva, in quanto opera buona, che giustifichi, bensì la fede oggettiva, poichè per mezzo di essa si raggiunge la divina promessa.

Prova. - A buon diritto il Tridentino (S. 6, c. 7) e il Vaticano fanno notare che la fede è *sempre* stata necessaria per la giustificazione. Ciò appare già nell'Antico Testamento. La salvezza dei Patriarchi si fondava sulla fede in Dio (Gen. 15, 6; Rom. 4, 3-22). L'alleanza di Jahvé con Israele era pure fondata sulla fede. I Profeti non cessarono mai di proclamarlo: « Se non avrete fede, voi non sussisterete »; questo è l'ammonimento di Isaia (7, 9). « Il giusto poi vivrà nella sua fede » (Hab. 2, 4).

Gesù suppone ordinariamente la fede *in Dio.* Ma esige inoltre una *nuova* fede: nella sua missione, nelle sue parole, nella sua opera messianica, nella sua persona (Mc. 1, 15; 16, 16; Mt. 16, 16 ss.; 21, 32; Lc. 18, 8; 24, 25). La fede nella sua opera e nella sua persona è il tema centrale del Vangelo di S. Giovanni (Giov. 20, 31), e l'incredulità è il grande peccato condannato dal quarto Vangelo.

Gli *Apostoli* seguono il Maestro nell'esigere la fede per la vita, la fede che orienta verso la persona e l'opera di Cristo (Atti 5, 41; 8, 37; 9, 42; 10, 43; 14, 22; 15, 7; 16, 31; I Pietr. 1, 8; 2, 6; 4, 17; I Giov. 3, 23; 5, 1, 5...). S. Paolo propone agli Ebrei la fede come il mezzo della giustificazione, particolarmente nelle Lettere ai Romani e ai Galati (Rom. 3, 28; Gal. 2, 16).

I Padri. - È innegabile che alcuni Apologisti, specialmente Giustino (Apol. 1, 46), attribuiscono unicamente alla conoscenza razionale l'effetto di togliere il peccato e propendono a considerare gli antichi filosofi come cristiani; ma ciò va inteso solo nel senso di una giustizia naturale e non già soprannaturale (Cfr. pure *Clem. Aless.,* Strom. 1, 20, Migne 8, 814). I Padri sanno benissimo che è necessario il Battesimo per ricevere lo Spirito Santo e che, prima di ricevere il Battesimo, bisogna assoggettarsi a un catecumenato per acquistare la dottrina della fede. Tutti hanno personalmente fatto professione di questa fede all'atto di ricevere il Battesimo. Si consulti *S. Clemente Rom.* (Cor. 31 e 32), *S. Ignazio* (Magn. 8; Ef. 14), *S. Teofilo* (Adv. Autol. 1, 7), *S. Giustino* (Apol. 2, 13), *S. Ireneo* (Adv. h. 4, 7, 2), *Origene* (In Rom. 3, 5, 8, 9, Migne 14, 936 ss.). Ovunque noi vediamo i Padri difendersi da due parti, dagli Ebrei e dai pagani; contro ambedue essi asseriscono la necessità della fede per la giustificazione.

2. Per la giustificazione non è richiesta, nè è sufficiente la fede di fiducia; è necessaria la fede teologale. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - Con questa tesi si afferma la differenza dogmatica tra la fede giustificante dei Cattolici e quella dei Protestanti. Le due confessioni sono d'accordo nell'affermare che questa fede, a differenza di quella ebraica, deve essere una fede formale in Cristo. La divergenza comincia dal fatto che la dottrina cattolica concepisce questa fede

come una credenza dogmatica (fides *theologica*), un'adesione alle verità rivelate da Dio, mentre il protestantesimo vi scorge solo una fiducia nella grazia e nella misericordia che si manifestano nel Cristo, in cui ci viene offerta la remissione dei peccati (fides *fiducialis*). Un'altra differenza importante consiste in questo che la dottrina cattolica, per ottenere la giustificazione, esige, oltre la fede, tutta una serie di *atti morali*, mentre i Riformatori considerano la fede (fiducia) come sufficiente da *sè sola* (fides *sola* iustificat).

Il *Concilio di Trento* ha respinto la *pura* fede *fiduciale* sotto minaccia di scomunica: « S. q. d. fidem iustificantem nihil aliud esse quam *fiduciam* divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam *solam* esse, qua iustificamur, a. s. » (S. 6, can. 12, Denz. 822; cfr. can. 13 ss.). Passa poi a descrivere la fede che giustifica facendola consistere nel considerare vere le rivelazioni e le promesse divine, specialmente quella che il peccatore è giustificato dalla grazia di Dio (C. 6, Denz. 798).

Prova. - Notiamo innanzi tutto che nel Vangelo e altrove la parola fede (πίστις) esprime abbastanza spesso la fiducia nella potenza di Cristo che guarisce i malati e opera i miracoli (Mt. 8, 10, 13; 9, 2, 28; 15, 28 ss.). Si distingue nettamente da questa fiducia, che Cristo stesso riconosce talvolta come « grande », la vera fede che Egli esige come condizione per entrare nel regno di Dio. Senza alcun dubbio Egli intende allora la fede dogmatica. Dapprima Egli accetta la fede (Mt. 12, 29) che trova espressa nell'Antico Testamento (Deut. 6, 4); poi arricchisce il *credo* ebraico con la sua dottrina concernente il regno di Dio, la sua Persona e infine la Trinità e i Sacramenti. Il suo Discorso della montagna, la sua predicazione in riva al lago, le numerose parabole, le sue massime morali nei Sinottici, non trattano affatto soltanto della remissione dei peccati, ma anche di numerose altre verità, che bisogna credere, ritenere vere e sulle quali tuttavia non si è obbligati a fondare la propria fiducia, cosa spesso impossibile. In S. Giovanni si richiede quasi esclusivamente la fede nella divinità di Cristo (Giov. 20, 30, 31). E la fede di credenza per ordine di Cristo dev'essere predicata in tutto il mondo, perchè richiesta come mezzo di salvezza (16, 15-16). « Chi crede nel Figlio ha la vita eterna; ma chi rifiuta di credere nel Figlio non vedrà la vita, ma l'ira di Dio rimane su di lui » (Giov. 3, 36). « Se voi non credete che Io sono il Cristo, morrete nei vostri peccati » (Giov. 8, 24). Il Battesimo dev'essere amministrato con la fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo (Mt. 28, 19). Pertanto, secondo la dottrina di Gesù, è questa la fede che salva e che giustifica e non la fiducia che i nostri peccati saranno rimessi a causa della Passione di Gesù. Senza alcun dubbio questo pensiero è contenuto pure nella fede dogmatica, come indica il Concilio di Trento, ma non ne costituisce da sè solo l'essenza.

Anche gli *Apostoli* richiedono non la fede di fiducia ma la fede di credenza. Questa fede confessa l'eunuco davanti a Filippo nell'atto di ricevere il Battesimo (Atti 8, 37); di essa tratta S. Pietro in un lungo discorso prima del Battesimo di Cornelio (Atti 10, 34-48). Secondo

S. Giovanni questa fede ha come contenuto « che Gesù è il Figlio di Dio » (I Giov. 5, 5), « che Gesù è il Cristo » (I Giov. 5, 1). Era impossibile che *S. Paolo* creasse un nuovo concetto della fede che giustifica. Per lui la fede è un'esigenza cristiana fondamentale: « Nel Vangelo si è rivelata la giustizia di Dio, che deriva dalla fede e tende alla fede » (Rom. 1, 17). Nel suo viaggio missionario esige dal carceriere di Filippi la fede dogmatica: « Credi al Signore Gesù e sarai salvo », e subito dopo si aggiunge: « Ed essi (Paolo e Sila) comunicarono la parola del Signore a lui e a quanti erano in casa sua », e quindi: « Egli giubilava con tutta la sua famiglia perchè aveva creduto in Dio » (Atti 16, 30-34).

S. Paolo parlando in generale dice: « La fede vien dunque dalla predicazione, e la predicazione si fa per mandato di Cristo » (Rom. 10, 17). Egli chiama talora la fede semplicemente: « Fede in Gesù Cristo » (Rom. 3, 22; Gal. 2, 16-20; Ef. 4, 13; ecc...). Talvolta pone in rilievo alcuni tratti particolari della vita e dell'azione di Cristo: fede alla riconciliazione nel sangue di Cristo (Rom. 3, 25), alla sua morte in Croce (I Cor. 1, 23; 2, 2), alla risurrezione di Cristo (Rom. 10, 9), alla potenza di Dio che lo ha risuscitato dai morti (Col. 2, 12), a Cristo che è seduto alla destra del Padre (Rom. 8, 34). Tutto questo implica una fede di credenza dogmatica e non una semplice fiducia nella remissione dei peccati.

Cotesta fede poi non è solo un atto di conoscenza, ma anche un atto di volontà. Essa viene a costituire un *atto di obbedienza* verso Dio. Come già un tempo per Abramo (Rom. 4, 20-22), la nostra fede deve essere una sottomissione all'ordine e alla volontà di Dio (Rom. 1, 6; 15, 18; II Cor. 10, 4-6). L'incredulità è una disobbedienza (Rom. 10, 16). La fede è la moralità suprema, l'incredulità è una colpa passibile di pena. Se tale è la fede, la conversione non è affatto una crisi di ordine emotivo, ma un atto morale illuminato dall'intelligenza.

I Padri. - Invece di addurre testimonianze particolari, ci limiteremo a segnalare il fatto che nella Chiesa fu sempre e solo utilizzata la *fede del simbolo,* come insegnamento durante il catecumenato e come professione soggettiva di fede al momento del Battesimo. Tutte le antiche formule della « Regula fidei, regula veritatis » contengono questa fede. Bisogna poi ricordare le violente polemiche dogmatiche divampate appunto a riguardo di tal fede. In fine segnaliamo l'uso del passaporto cristiano (litterae testimoniales) che attestava l'ortodossia del suo latore (II Giov. 10).

Obiezioni. - Il Concilio di Trento non pretende evidentemente una conoscenza approfondita di tutti i dogmi della Chiesa (fides explicita), ma cita Ebr. 11, 6 in cui si richiede la conoscenza di Dio rimuneratore e dichiara di considerare queste verità come minimo sufficiente in caso di necessità (f. implicita). Perciò la critica di Harnack, in quanto vuole colpire il cattolicesimo, non si sostiene: « La fede — egli scrive — per lui (Lutero) non significò adesione a una somma incalcolabile di dottrine della Chiesa o di fatti storici, ma la certezza del perdono dei peccati » (Storia del Dogma, VII, pp. 219-220). Secondo Harnack il processo che condusse Lutero alla *sua* con-

cezione della fede, fu un atto di coraggio e di audacia: « La volontà di abbandonarsi coraggiosamente a Dio perchè non temeva di nulla (!), perchè il cuore era sicuro del suo Dio, ebbe il sopravvento. Per questo egli divenne il Riformatore, perchè mediante la sua fede gioiosa si trasformò in un eroe. Anche nella scienza il sapere non basta, il punto più alto dev'essere raggiunto con un atto di coraggio; come potrebbe accadere altrimenti per la religione? » (Ibid. pp. 221-222). Tuttavia prima di abbandonarsi coraggiosamente a Dio bisogna sapere che Egli esiste e sapere anche ciò che richiede da noi. Lo stesso *Ihmels* lo confessa: « Una fede nel senso di fiducia, per esistere deve necessariamente racchiudere una conoscenza molto precisa » (Zentralfragen der Dogmatik, 1911, p. 6). Del resto vi sono Protestanti, come *Erwin Wissmann,* che si pronunciarono nettamente in favore del punto di vista cattolico. Scrive questo autore riguardo a S. Paolo: « Πίστις e πιστεύειν in S. Paolo hanno il significato di *credere* e non di *aver fiducia.* La fiducia in Dio è una semplice *conseguenza,* un elemento accessorio alla fede in Cristo, ma non è la fede stessa » (Verhältnis von πίστις und Christus frömmigkeit bei Paulus, 1926, p. 81).

3. Per ottenere la giustificazione sono richiesti dall'adulto, oltre la fede, anche altri atti di virtù; la fede sola non giustifica. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* indica innanzitutto la fede, quindi il *timore* della giustizia divina dal quale il peccatore è salutarmente scosso, e poi il ricorso alla *misericordia* nella *speranza,* affinchè Dio gli sia propizio a causa di Cristo, e infine l'*amore* iniziale di Dio, in quanto fonte di ogni giustizia, insieme con la risoluzione di ricevere il *sacramento* mediante cui è concessa la grazia della giustificazione (S. 6, c. 6, Denz. 798) (1).

A questa dottrina i *Riformatori* contrapposero violentemente quella della *sola* fede (sola fides). A lor parere tale fede non è altro che la mano del mendico con cui noi afferriamo la giustificazione (ὄργανον ληπτικόν). Bisogna guardarsi però, essi dicono, dall'attribuirle un valore morale qualsiasi, poichè con questo si arrecherebbe pregiudizio alla grazia. È sulla dottrina della « sola fides » che si basa la loro famosa certezza della salvezza (certitudo salutis). Essi rimproverano alla dottrina cattolica della preparazione alla giustificazione di essere una « giustizia mediante le opere », un « giudaismo » e un « pelagianesimo ». Il Tridentino ha definito « S. q. d. *sola fide* impium iustificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum

(1) « Questa descrizione del Concilio corrisponde effettivamente alla fenomenologia della conversione? Non avviene spesso che l'uomo, particolarmente l'infedele, faccia all'istante un atto elementare di carità, il quale inchiude la fede, la speranza, il timore, il pentimento? La descrizione conciliare corrisponderebbe maggiormente al caso della conversione del peccatore. Comunque sia, le sue analisi sono preziose e segnano un reale progresso non solo nei confronti della Scolastica, ma anche di S. Agostino ». *Rondet,* Gratia Christi, 1948, p. 278.

suae voluntatis motu praeparari atque disponi, a. s. » (S. 6, can. 9, Denz. 819; cfr. 791, 801, 804).

Prova. - Benchè nella Rivelazione si insista specialmente sulla *fede*, tuttavia tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento essa non viene mai presentata come l'*unica* virtù, con cui il peccatore si prepara alla grazia. È cosa agevole citare altri atti morali, ai quali è legata la salvezza; e tali atti non si oppongono alla fede, ma la presuppongono. Così i Profeti richiedono generalmente la *penitenza* (Is. 30, 15; Ger. 15, 19; 36, 2; Ez. 18, 21), oppure il *timor di Dio* (Is. 50, 10; Ger. 2, 19; Mal. 3, 5, 16; Sof. 3, 7; Eccli. 1, 27; cfr. Salmi 18, 10; 110, 10; 118, 120; Prov. 1, 7; 9, 10).

Gesù inizia il suo ministero predicando la penitenza. « Allora Gesù cominciò a predicare e a dire: fate penitenza, perchè il regno dei cieli è vicino » (Mt. 4, 17). Nelle otto Beatitudini la fede non è mai nominata come condizione per entrare nel regno dei cieli. Gesù enumera piuttosto altre virtù. Egli conosce pure una fede sterile che consiste nel dire semplicemente: « Signore, Signore » (Mt. 7, 21), così come il suo Precursore conosceva gli individui che facevano gran conto della loro eredità e delle promesse fatte ai loro antenati (Mt. 3,1-12), ed è appunto per questo che esige « frutti buoni » di fede (Mt. 7, 16, 17, ecc.). Quando accoglie la pubblica peccatrice Gesù ricorda l'*amore* come motivo della remissione dei peccati (Lc. 7, 47). Per Lui tutto si compendia nell'amore di Dio e del prossimo (Mt. 22, 36-40).

I Protestanti cercano inutilmente di richiamarsi a *S. Paolo*. Non si può negare che molto spesso l'Apostolo presenta la fede come unico mezzo di giustificazione (Rom. 3, 28), ma si tratta sempre della fede nel senso pieno, come adesione a Dio e al suo ordine nuovo di salvezza fondato su Cristo. Il suo contrario è il giudaismo con la sua giustizia mediante le opere, e per nulla affatto la pratica cristiana delle opere buone, che anzi è inclusa e richiesta da questa fede. Secondo S. Paolo, è fonte di salvezza la sola fede, nel senso di un'adesione totale e vitale a Cristo. Ora « in Cristo Gesù, l'essere circoncisi o il non essere circoncisi non ha valore, quel che ha valore è la fede operante per mezzo della carità » (Gal. 5, 6). « E quando avessi *tutta* la fede in modo da trasportare i monti, se non ho la carità sono un niente » (I Cor. 13, 2). La carità è la virtù più grande (I Cor. 13, 13). - S. Giacomo parla nel senso di S. Paolo quando dice: « Come il corpo senza lo spirito è morto, così la fede senza le opere è morta » (Giac. 2, 26). Secondo S. Paolo la nostra fede ci viene da Dio imputata a giustizia (Rom. 4, 3 ss.). Non già che questa fede sia in se stessa giustizia, oppure che la meriti, ma è Dio che la « mette in conto » (λογίζεται), innanzitutto come un'azione, un'opera soggettiva umana e poi, particolarmente, perchè si fonda sulla Passione oggettiva di Cristo. La fede raccoglie il sangue del Figlio di Dio e l'offre al Padre suo, il quale avrebbe il diritto di trattare il peccatore secondo le colpe di lui, ma, in vista della croce, lo tratta secondo la sua grazia. In questo modo S. Paolo può contrapporre « la legge della fede » alla « legge ebraica delle opere » (Rom. 3, 27).

I Padri. - Quale sia stato il pensiero dei Padri a riguardo della preparazione del peccatore alla giustificazione, risulta nel modo più evidente dalle *catechesi* e dalle spiegazioni del *Simbolo* fatte prima del Battesimo. Si leggano soltanto le catechesi di S. Cirillo, per l'Oriente, oppure quelle di S. Agostino, e l'« Epideixis » di S. Ireneo, per l'Occidente. Non si troverà in essa alcuna traccia della fede fiduciale, ma piuttosto la dottrina del Concilio di Trento. *S. Agostino* scrisse un'opera speciale sulla fede e le opere (De fide et operibus). In quest'opera egli esige, tanto dai catecumeni quanto dai battezzati, che la loro fede si manifesti in modo vitale nelle opere, altrimenti non li porta alla salvezza. Per quel che riguarda S. Giacomo e S. Paolo, egli pensa che chi volesse opporli l'uno all'altro, potrebbe anche cogliere in contraddizione S. Paolo stesso, e ricorda Gal. 5, 6 e altri testi paolini (De div. quaest. 83, 76). « Per fidem locum damus in corde nostro ei, qui in nobis et per nos bona operatur » (Enarr. in Ps. 144, 7).

Nella *Scolastica primitiva* si insistè grandemente sul *timore*. Lo si considerava come una « gratia praeveniens » con cui Dio chiama il peccatore alla penitenza e alla conversione. Così *S. Bernardo:* « Praecedit timor ut sequatur iustificatio... Timore vocamur, amore iustificamur » (Ep. 107, 4 e passim). I Padri e i teologi enumerano ancora un gran numero di altre opere, come la preghiera, l'umiltà, l'elemosina, il digiuno; ma queste opere costituiscono soltanto disposizioni remote. Invece le quattro opere elencate dal Concilio di Trento: credere, diligere, sperare, poenitere, costituiscono la disposizione prossima per la conversione a Dio e per ricevere la grazia santificante.

4. In che modo, secondo S. Paolo, la fede ci giustifica. - Poichè gli avversari affermano ostinatamente che secondo S. Paolo la fede sola giustifica, crediamo opportuno ritornare ancora brevemente sulla dottrina dell'Apostolo. Può essere riassunta in queste tre proposizioni: 1) L'uomo è giustificato gratuitamente (δωρεὰν τῇ Θεοῦ χάριτι, Rom. 3, 24), ossia nel cristianesimo la giustificazione è una pura grazia; e di fronte a essa non vale alcun merito, neppure quello che si fonda sulla fede. 2) La fede giustifica senza le opere della legge (Rom. 3, 28; 5, 1; Ef. 2, 8). Ora se la giustificazione è gratuita e se tuttavia la fede giustifica, *in che modo* giustifica? S. Paolo dice che la giustizia viene *dalla* (ἐκ) fede e si opera *per mezzo* (διά) della fede e riposa *sulla* (ἐπί) fede come suo fondamento. Egli però non dice mai, come i Protestanti, che la fede in se stessa sia la giustizia e quindi la sua causa formale, nel senso che il peccatore sia giusto per la fede innanzi a Dio. Al contrario, la giustizia è essenzialmente distinta dalla fede. La fede è la condizione indispensabile in virtù della quale Dio concede la giustizia per la sua libera bontà. Non per un capriccio, quindi, Dio concede la sua giustizia all'uno e la nega all'altro; la concede all'uomo perchè vede in lui l'obbedienza alla fede liberamente esercitata, ma con l'aiuto della grazia. 3) E ora ci chiediamo: *perchè o in che modo* la fede giustifica? S. Paolo risponde: perchè Dio la imputa, la tiene in conto di giustizia (λογίζεται εἰς δικαιοσύνην, Rom. 4, 4 ss.).

I tre aspetti posti in rilievo da S. Paolo costituiscono *una sola* verità: la giustizia è *gratuita,* deriva dalla fede e la fede è tenuta in conto di giustizia. Quest'ultimo aspetto è il più difficile e dimostra che la fede paolina è in sè l'atto morale più alto, ma non la causa meritoria della giustificazione.

Essa non è causa meritoria, prima di tutto perchè nella fede stessa v'è già una grande parte di grazia; e poi perchè la grazia si fonda unicamente sulla bontà di Dio e sulla Passione di Cristo. Tuttavia essa è in relazione intima con la giustificazione, perchè Dio la imputa a giustizia. Questo significa innanzitutto, in senso negativo, che Dio non concede la giustizia là dove non c'è fede; ma significa anche, in senso positivo, che Dio nel suo atto di giustificazione ne tiene conto (λογίζεται) e ne tiene conto come di una disposizione (causa dispositiva). Non si tratta di una imputazione dovuta per obbligo (κατὰ ὀφείλημα), ma per grazia (κατὰ χάριν); tuttavia si tratta sempre di un'imputazione. E in che consiste il valore e la dignità di questa fede imputata per grazia? Consiste in questo, che si riferisce alla Passione del Cristo e anche in ciò che essa è in sè la più alta moralità in quanto suprema adesione a Dio.

5. La fede giustifica da sola? - Sì e no. *Essa giustifica da sola,* cioè senza la *Legge* (Rom. 3, 28). Non è necessario farsi prima *Ebreo,* ma si può, senza passare per la Legge, accogliere questa fede, metterla in pratica ed esserne giustificati. Questo vale praticamente per tutti i cristiani del *gentilesimo,* e vale formalmente e teoricamente per i *giudaizzanti* che avrebbero voluto attribuire alla Legge, nel cristianesimo, un valore di cooperazione. *In questo senso,* quindi, la fede ci giustifica *da sola.*

La fede ci giustifica ancora *da sola* nel senso che essa non esige tutte le opere di virtù, alle quali obbliga e rende idonei, nel loro compimento effettivo e nella loro esistenza reale. Essa giustifica senza questo pieno sviluppo morale, ma solo in quanto contiene *virtualmente* e *intenzionalmente* questi atti. *S. Agostino* porta come esempio un uomo battezzato sul suo letto di morte: « Defuit illi operandi tempus », ma Dio non gli chiede più opere esteriori di quante ne abbia chieste al buon ladrone crocifisso, la cui fede fervente tenne il luogo delle opere (Serm. 2, 9). S. Agostino è seguito dagli Scolastici.

Poichè i Riformatori attribuivano alla fede appena un valore di fiducia, vuota di moralità ossia di opere buone, di una pura fede di abbandono, la teologia cattolica ha poi opposto loro una formula più completa e più precisa: quella della fede efficace per la carità o informata dalla carità (fides caritate formata). Questa formula è autenticamente paolina (Gal. 5, 6), come del resto è autenticamente biblica (Lc. 7, 47; Giac. 2, 14-26; I Giov. 3, 14), benchè i Protestanti la dipingano come semi-pelagiana. La fede giustifica quindi *da sola* quando è *viva,* perfezionata o completata dalla carità. Per questo *S. Agostino* scrive: « Non sunt contrariae duorum apostolorum sententiae, Pauli et Jacobi, cum dicit unus iustificari hominem per fidem sine operibus et alius dicit inanem esse fidem sine operibus, quia ille dicit de operibus quae fidem praecedunt, iste de operibus quae fidem sequuntur » (Quaest. 83, n. 76, 2).

Ma i Protestanti *obiettano* che quella fede, la quale secondo la dottrina cattolica non giustifica, non è una fede propriamente detta (*fides informis*), e che quella che giustifica non è soltanto una fede, ma amore e fede (f. caritate formata); quindi i cattolici non possono realizzare la nozione di fede. Rispondiamo che la fede è una fede vera e completa e in quanto tale, *concettualmente* integrale, quando la si definisce: l'accettare come vere le verità rivelate. Per realizzare questa nozione la fede non ha bisogno della

carità; ma siccome essa è una virtù e in particolare una disposizione per la giustificazione, esige il complemento della carità. La carità pertanto non è la forma essenziale interna della fede, ma il suo complemento esterno nel suo valore *morale*. *Franzelin:* « Caritate absolvat quod est fide inchoatum: caritas impleat quod fides ostendit, ac proinde caritas sit forma *non interna sed externa fidei* » (De Sacr. in gen. p. 83; cfr. S. th. II-II, 4, 5; *Reg. Schultes,* De caritate et forma virtutum; Div. Thomas, Piacenza, 1928, 5-28; cfr. vol I, § 10). In questo modo la formula cattolica non può mai prestarsi ai malintesi; quella protestante, invece, dopo l'epoca della Lettera di S. Giacomo, è stata esposta a degli abusi. Per questa ragione il *Concilio di Trento* dichiara: « La fede, non unita alla speranza e alla carità, nè incorpora a Cristo nè rende membro vivente del suo corpo » (S. 6, c. 7). È l'insegnamento della Scrittura, come del resto un dato d'esperienza, che la fede può essere *concettualmente* completa e tuttavia religiosamente e moralmente sterile (Mt. 7, 22; I Cor. 13, 2; Giac. 2, 14-16).

6. La fede implicita. - *Ihmels* scrive: « Per questo la Chiesa *Romana* riguardo ai semplici fedeli che non possono seguire le sottigliezze dottrinali del suo insegnamento, risolve la questione con la cosidetta "fides implicita"... Questa "fides implicita" è impossibile sotto qualsiasi forma per la pietà *evangelica*. Il Cristianesimo evangelico deve essere di natura assolutamente personale e vive soltanto di una certezza del tutto personale » (Zentralfragen, pp. 27-28). - *Harnack* accusa S. Agostino di essere « il padre della concezione della fede implicita; e ciò, egli dice, mediante l'associazione del credente individuale alla Chiesa con la quale crede, e la quale crede per lui, supplendo parzialmente per lui l'elemento più importante della fede, la convinzione intima » (Storia del dogma, V, p. 110). Così si rinnova il rimprovero di Calvino, il quale ricordando la nota formula « io credo ciò che la Chiesa mi propone a credere » dice: « I Papisti invece di credere in Dio credono nella santa madre Chiesa ». E tuttavia Calvino, come dimostra il *Wernle,* ha ammesso sempre più, col passar del tempo, la « fides implicita ». Egli ne vede già l'insegnamento nella Bibbia: gli Apostoli erano credenti e tuttavia Gesù dice loro che lo Spirito Santo avrebbe insegnato loro ogni verità; quindi essi avevano in precedenza una fede implicita. Secondo lui anche i dotti avrebbero bisogno di uno studio ininterrotto della Bibbia per conoscerla sempre meglio; su molti punti pertanto si dà una fede implicita.

Bisogna innanzitutto rispondere, in linea di massima, che la Chiesa non può credere per i fedeli, allo stesso modo che non può essere giustificata al loro luogo. A questo riguardo non vi può essere alcuna sostituzione. Ma la Chiesa ha ricevuto da Cristo la missione di conservare integro il contenuto della Rivelazione, di trasmetterlo e di farlo valere. Ora essa non può pensare che tutti i suoi membri conoscano subito o molto presto questo contenuto; dev'essere sufficiente che conoscano una parte delle verità necessarie alla salvezza. La Chiesa esige che tutti quelli che vogliono essere giustificati conoscano questo minimo di verità, non solo, ma che le professino con fede personale, e le mettano in pratica nella misura in cui la grazia di Dio li rende capaci. La storia ha già dato da molto tempo una risposta alla questione se la fede implicita « vada a scapito di quella individuale » (Harnack) o se invece il protestantesimo, con la sua fede fiduciale, vada a beneficio di essa.

7. Genesi della "dispositio ultima". - I teologi si chiedono se la disposizione ultima (la carità), in quanto atto, sgorghi dalla grazia santificante, che opera nell'anima « in eodem instanti », oppure dalla grazia attuale. La prima ipotesi è sostenuta dai Tomisti, la seconda da *Suarez* (De grat. l. 8, c. 11), ed è la « sententia communis ». Infatti: a) anche nell'ambito della natura la disposizione precede la forma e dispone la materia a riceverla; b) il Concilio di Trento fa anzi dipendere dalla disposizione la misura della grazia (S. 6, c. 7); c) diversamente bisognerebbe dedurne che la disposizione merita de condigno la remissione dei peccati, poichè nell'ipotesi dei Tomisti la disposizione deriva dalla grazia santificante e dalla carità ed è per natura anteriore (natura prior) alla remissione dei peccati (Cfr. *Sylvius*, Comment. in S. th. I-II, 113, 8).

È chiaro che la carità o la contrizione perfetta secondo il Concilio di Trento non è la causa formale della grazia santificante, ma ne è soltanto l'ultima disposizione. Quest'ultima disposizione si può pensare come causa efficiente della grazia santificante? L'opinione comune è negativa; sicchè, quando esiste questa disposizione, è Dio che infonde misericordiosamente e liberamente la sua grazia nell'anima. « Dispositio non facit aliquid ad formam *effective* sed *materialiter* tantum, in quantum per dispositionem materia efficitur *congrua* ad receptionem formae et sic contritio facit ad gratiae infusionem in eo qui culpam habet, quamvis non requiratur in innocente », dice S. Tommaso (De verit. q. 28, a. 8 ad 5). Per i rapporti tra la contrizione e la carità vedasi il trattato sulla Penitenza (§ 194).

CAPITOLO TERZO

La giustificazione in quanto stato

* La giustificazione è descritta dal Concilio di Trento come « il passaggio dalla condizione in cui l'uomo nasce figlio del primo Adamo alla condizione di grazia e di adozione dei figli di Dio per opera del secondo Adamo, Gesù Cristo nostro Salvatore ». Fin qui abbiamo studiato il passaggio da una condizione all'altra; ci rimane da considerare quale sia la *condizione* di grazia e di adozione dei figli di Dio. Si tratta di delineare l'intima fisionomia spirituale del giusto. Egli è dotato di una soprannaturale forza vitale interiore (§ 129, I), che non è lo stesso Spirito Santo come tale (§ 129, II, 1), nè la permanente benevolenza divina fonte di illuminazioni e di ispirazioni interiori (§ 129, II, 2), ma una misteriosa qualità (§ 129, II, 3), identificabile praticamente colla carità (§ 129, II, 4), e deificante l'anima (§ 129, II, 5). Cotesto principio interiore fa sì che l'uomo sia santo (§ 130, I, 1), figlio adottivo di Dio (§ 130, I, 2), vivente abitazione dello Spirito Santo (§ 130, I, 3); inoltre gli dà capacità di vivere da figlio di Dio (§ 130, II, 1) e seguire docilmente l'istinto dello Spirito Santo (§ 130, II, 2). *

§ 129. - Essenza della grazia abituale.

La prima risposta alla questione *sull'essenza* della grazia di giustificazione non può essere che questa: è un mistero, come tutto il

processo della giustificazione. Lo afferma Gesù nel colloquio con Nicodemo riguardo alla grazia (Giov. 3, 8), e lo conferma S. Paolo (Col. 3, 3): « La vostra vita (di grazia) è nascosta in Dio ». Dio che giustifica, l'anima che è giustificata, come pure l'atto giustificatore di Dio sfuggono alla nostra indagine. Tuttavia la speculazione ha tentato di illuminare alquanto questo mistero. La Scrittura e la dottrina dei Padri ci offrono alcuni punti di avvio.

I. *Secondo la dottrina della Scrittura e dei Padri, la grazia di giustificazione consiste in una forza vitale interna e soprannaturale che lo Spirito Santo produce in noi col Battesimo.*

La dottrina della *Scrittura* è già stata esaminata quando si trattò di confutare la teoria protestante dell'imputazione. La Scrittura non si esprime in modo formale sulla natura della grazia di giustificazione, ma la rappresenta oggettivamente come una nuova sorgente interiore di vita che ci viene comunicata dall'alto (ἄνωθεν) mediante il Battesimo (Giov. 3, 3, 5). Quanto alla sua *causa* e alla sua *natura* le designa facilmente come « un santo pneuma » (πνεῦμα ἅγιον) sia nei Vangeli, sia negli scritti apostolici (Mc. 1, 8; Lc. 11, 13; 24, 49; Giov. 3, 5; 14, 16; Atti 2, 38; 5, 32; 8, 17; 10, 44-46). Soprattutto in S. Paolo (Rom. 1, 4; 8, 9; I Cor. 6, 19; Ef. 4, 4; II Tess. 2, 12; I Pietr. 1, 2). Πνεῦμα = dono dello Spirito Santo, ἅγιον = in sè santo e santificante.

S. Paolo usa inoltre un nome tutto speciale, per indicare il principio nuovo di santità; lo chiama « grazia » (χάρις) con l'intenzione di farne risaltare soprattutto la gratuità, ossia che ci è concesso « gratis ». Nella Scrittura e nella dottrina dei Padri « grazia » indica specialmente i sentimenti di misericordia di Dio; « Πνεῦμα » indica piuttosto *i doni* che ci vengono elargiti. « Grazia », nel senso di operazione della grazia, è un concetto più ampio che non « santo Pneuma », in quanto abbraccia tutto il complesso dei fatti divini nella Redenzione. Tuttavia l'Apostolo usa anche χάρις per indicare la particolare forza interna vitale nel rigenerato. Tale grazia ci *fortifica* per ogni opera buona (II Tess. 2, 16). Essa aiuta l'Apostolo nel compimento della sua vocazione (I Cor. 15, 10), e a superare la tentazione. Quando egli prega Dio di liberarlo dalla tentazione, riceve questa risposta: « Ti basta la mia grazia » (II Cor. 12, 9; Rom. 7, 25). « Ben volentieri mi vanterò della mia debolezza affinchè la *potenza di Cristo* possa abitare in me » (II Cor. 12, 9).

Anche *S. Giovanni* usa espressioni molto realistiche per indicare la grazia. La chiama « unzione » che aderisce a noi per sempre (I Giov. 2, 27), un « divin germe vitale » che dimora in noi (I Giov. 3, 9). E *S. Pietro* la definisce una « partecipazione alla natura divina » (II Pietr. 1, 4). Siffatte espressioni, eccetto l'ultima, sono più descrizioni che definizioni vere e proprie. Si può tuttavia trarne questa conclusione: la grazia è una realtà spirituale, un principio di vita nel giustificato.

I Padri. - La Scrittura aveva fornito ai Padri specialmente *due* nozioni sul principio interiore di santificazione: Spirito Santo e grazia. Delle due nozioni, quella di Spirito Santo, come già nella Scrittura, occupa il

primo posto, sì nei Padri greci come in quelli latini. D'altra parte il termine « grazia » era poco diffuso prima delle controversie pelagiane. Ordinariamente l'aspetto *attuale* della grazia veniva espresso colle parole « aiuto » o « assistenza » e l'aspetto *abituale* con le parole « Spirito Santo » o « Santo Pneuma ». Lo si riceve nel Battesimo. - *Tertulliano* così parla: « Recipit ille Dei Spiritum » (De bapt. 5). Nei suoi scritti, lo « Spirito » è una forza di Dio considerata come reale e dalla quale viene distrutto il peccato. È la « substantia baptismatis » (Pud. 9). « Sulle traccie di Paolo e di Giovanni, si considera (verso il 200-300) il Battesimo come un atto che opera insieme la remissione dei peccati e la rigenerazione mediante l'acqua santa » (*Seeberg*, Dogmengeschichte, I, 450).

S. Agostino, nella controversia pelagiana, usa il termine grazia soprattutto nel senso *attuale,* in quanto è forza che deriva da Dio per l'attività morale. Sarebbe però un errore contestargli la nozione della grazia abituale. Abbiamo visto sopra come *Harnack* gli rimproveri la sua « concezione realistica della grazia » perchè egli « non si è mai liberato completamente dell'antico schema cattolico secondo il quale lo scopo ultimo del cristianesimo sarebbe consistito nel trasformare fisicamente e moralmente la natura umana in modo tale da farle conseguire la vita eterna » (Storia del dogma, V, p. 115). È proprio il caso di Agostino. Egli si attiene « all'antico schema cattolico », che, come si è visto sopra, è lo « schema » della *Scrittura.* E pertanto egli richiede una vita cristiana santa « affinchè questa carne mortale... mediante il previo rinnovamento dello spirito, meriti essa pure il rinnovamento e la risurrezione, e l'uomo sia così divinizzato » (Serm. 166, 4).

Il principio interiore della novità del nostro spirito è lo Spirito Santo: « Per mezzo di questo Spirito, l'anima stessa è purificata e ristorata » (In Jo. Ep. 6, 11; cfr. De Trin. 15, 33, 35). « Gratia quippe Dei, donum Dei est. Donum autem maximum ipse Spiritus Sanctus est, et ideo gratia dicitur » (Serm. 144, 1). Lo Spirito Santo è ovunque come forza reggitrice e di ordine, ma è nel giusto « per mezzo della sua grazia santificante » (*santificante gratia,* De div. quaest. ad Simpl. 1, 5). « Infatti Dio desidera fare di te un dio; non per natura come quello che ha generato (il Logos), ma per la grazia della sua adozione » (sed dono suo et adoptione, Serm. 166, 4; cfr. In Ps. 49,2: « Qui autem *iustificat,* ipse *deificat*... dii facti sumus sed hoc *gratiae* est adoptantis non naturae generantis »). « Infatti Dio giustifica il peccatore non soltanto perdonandogli il male che ha commesso, ma dandogli inoltre la carità, affinchè si allontani dal male e compia il bene mediante lo Spirito Santo » (Opus imperfectum, 2, 165). Per questo anche i bambini che non hanno l'uso di ragione possono ricevere il dono divino. Cristo non si presenta solo secondo il pensiero dei Pelagiani come un esempio di giustizia, « ma concede pure ai fedeli la grazia nascosta del suo Spirito che Egli infonde, impercettibilmente, anche nei piccoli » (De pecc. mer. 1, 9, 10). Perciò ancora la giustificazione, di per sè, avviene istantaneamente (in baptismo *continuo* reatus aboletur, Ep. 194, 44). In S. Agostino troviamo inoltre questa espressione: « La sostanza stessa della santa unzione discende sopra di noi » (Serm. de temp. 185, alias 182, n. 2).

I *Greci,* fin dai primordi, insistono in particolar modo sulla santificazione positiva operata nell'anima dallo Spirito Santo. Due testi biblici per loro hanno una grande importanza: « Voi siete dêi e figli dell'Altissimo »

(Salmo 81, 6), e quello di S. Pietro (II Pietr. 1, 4) sulla partecipazione alla natura divina. I due testi sono un punto di partenza e il fondamento della nota teoria della *divinizzazione* (θείωσις). I Padri, dopo S. Ireneo e S. Ippolito, non hanno affatto desunto questa dottrina dalle apoteosi pagane, neppure dalla filosofia platonica, nè tanto meno dai misteri antichi, ma è evidente che essa trovava nella Scrittura la sua base e la sua stessa concezione formale. Ciò spiega perchè i Padri si riferiscono soltanto a questi passi scritturali (Gen. 1, 26; Salmo 81, 6; II Pietr. 1, 4; Giov. 1, 12, 14 ecc...). * Si veda *Gross*, La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, 1938, pp. 3-111. *

II. *Nei Padri non si trova ancora alcuna teoria sulla natura specifica della grazia santificante. Soltanto la Scolastica comincia a costruirne una, ma a questo riguardo presenta opinioni divergenti.*

Circa l'essenza della grazia santificante v'è stata, fra i teologi, *prima e dopo il Concilio di Trento,* diversità di sentenze. Il Concilio non si è occupato formalmente della questione, trattandosi di controversie di scuole. Nell'insieme si possono distinguere *quattro* concezioni, delle quali però solo le ultime due ci interessano, data l'insostenibilità delle due prime.

1. L'opinione di Pietro Lombardo. - La grazia santificante ossia il principio di santificazione non è qualcosa di creato (gratia creata); non è una forma infusa nell'uomo in modo permanente, ma è lo stesso Spirito Santo (gratia increata).

Lo Spirito Santo abita nell'anima del giusto e opera in lui *immediatamente* e *per se stesso* gli atti di carità: Spiritus Sanctus amor est Patris et Filii quo se invicem amant et nos. His autem addendum est, quod ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum; et qui diligit ipsam dilectionem qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus Sanctus (Sent. 1, 17, 2).

L'opinione di Pietro Lombardo fu giustamente respinta per ragioni teologiche. Indubbiamente egli è giunto a identificare la grazia e lo Spirito Santo, poichè la Scrittura spesso non fa una distinzione netta tra il divino Pneuma, in quanto Persona e in quanto principio di santificazione. Ma la Scrittura afferma pure chiaramente, in altre espressioni, che il principio interiore di santificazione, o piuttosto la forma *per la quale* noi siamo santificati, è distinta da Dio. Così quando chiama la grazia santificante « un germe di Dio » che dimora in noi (I Giov. 3, 9), oppure « la carità » che lo « Spirito Santo » ha diffuso nei nostri cuori (Rom. 5, 5); in ambedue i casi vengono distinti *Dio* e il suo *dono.* Nel secondo caso la Scrittura aggiunge che la carità è « diffusa », cosa che può dirsi soltanto di un dono creato e non di una Persona divina.

Senza dubbio i *Padri* chiamano lo Spirito Santo principio della nostra santità, ma solo in generale; essi non insegnano mai che lo Spirito Santo sia senz'altro la *forma* per cui siamo santi. Del resto non si ponevano ancora tale questione.

L'opinione di Pietro Lombardo si fonda su falsi presupposti e conduce a conseguenze insostenibili. - È impossibile che lo Spirito Santo, e quindi l'essenza divina, possa divenire la *forma* della santità nell'uomo. Dio

non può costituire una *forma sostanziale* con noi, poichè, data la sua perfezione e semplicità, non può divenire una forma *accidentale,* per l'impossibilità dell'Essere assoluto di farsi accidente in un altro essere. Dio solo è santo per essenza: gli uomini possono soltanto esserlo per un dono creato. - Se lo Spirito Santo stesso fosse il principio *formale* della nostra giustificazione, tale giustificazione sarebbe *eguale* in tutti e incapace di accrescimento, cosa questa che contraddice alla Scrittura e al *Concilio di Trento.* Del resto lo stesso Concilio insegna che se è vero che siamo santi per la giustizia di Dio, non lo siamo per la giustizia della quale è giusto Egli stesso, ma per la giustizia con cui ci fa giusti: « Iustitia Dei *non qua ipse iustus est,* sed qua nos iustos facit » (S. 6, c. 7).

2. L'opinione dei Nominalisti e dei teologi Stadler ed Hermes. - La grazia santificante consiste in una *benevolenza permanente* di Dio, per la quale Egli promette di concedere al giustificato tutte le grazie attuali, in vista dei meriti di Cristo (Occam, Biel).

Anche la dottrina di *Baio* sulla giustificazione ha un carattere negativo e nominalistico. Per lui la giustificazione, durante questa vita (iustitia viae), consiste nella remissione dei peccati e, in senso attivo, non in un « habitus infusus », ma in una « bona voluntas » o nei « boni animi motus », per mezzo dei quali l'uomo può impegnarsi a osservare i comandamenti. Si veda *Jansen,* Baius, pp. 95 ss. Quest'opinione non tiene conto della *Scrittura* ed è in contrasto con il *Concilio di Trento.* La Scrittura e il Concilio esigono un principio di santificazione interiore, permanente, che si impadronisce dell'uomo stesso e lo trasforma. La benevolenza permanente di Dio (favor Dei externus) è la *causa* della grazia, ma non la si deve confondere con la grazia stessa. È la « gratia increata » non la « gratia creata ». Non si può non riconoscere una certa affinità tra questo modo di vedere e quello dei Protestanti. Con tale opinione la giustificazione dei bambini è inspiegabile.

3. La grazia santificante è una qualità permanente, ossia inerente all'anima come abito. - Generalmente parlando, si potrebbe qualificare questa tesi un dogma: a ogni modo la si può presentare come dottrina comune e sicura dei teologi. Il *Concilio di Vienna* (1312) ritiene come opinione più probabile che nel Battesimo « vengano infuse le virtù e la grazia informante » anche ai bambini come agli adulti (virtutes ac gratia informans infunduntur, Denz. 483); a riguardo degli adulti la dottrina è ritenuta come certa. Il *Concilio di Trento* definisce: « Chiunque dice che gli uomini sono giustificati per la sola imputazione della giustizia di Cristo, oppure per la sola remissione dei peccati, senza la grazia e la carità che nei loro cuori è diffusa dallo Spirito Santo e vi aderisce (atque illis inhaeret), oppure che la grazia da cui siamo giustificati è soltanto un favore di Dio, sia scomunicato » (S. 6, can. 11, Denz. 821). La giustificazione avviene per « voluntariam susceptionem gratiae et donorum » (C. 7). Il *Catechismo romano* chiama la grazia santificante « una qualità divina inerente all'anima » (divina qualitas in anima inhaerens, p. 2, c. 2, q. 49). S. Tommaso afferma che se l'uomo non fosse soprannaturalmente elevato nelle sue forze dalla grazia, non potrebbe raggiungere il suo fine eterno (C. Gent. 3, 151).

È detto che la grazia è alcunchè di *permanente,* per distinguerla dall'unione transeunte di Dio nella grazia attuale. I teologi la presentano come una *qualità.* Infatti se la grazia non è Dio stesso, deve essere un quid creato. Se è un quid creato, non può essere una sostanza, poichè una sostanza completa, per definizione, non può unirsi nell'essere (secundum esse) a un'altra sostanza completa. In quanto sostanza incompleta, essa unendosi all'uomo, formerebbe un essere dello *stesso* ordine e perderebbe per ciò stesso il suo carattere soprannaturale. Essa è quindi un accidente, e un accidente spirituale, perchè aderisce all'anima. E tra gli accidenti non può essere che una *qualità,* poichè tutti gli altri accidenti vengono esclusi dalla loro stessa definizione. Inoltre nella categoria delle qualità o del modo di essere, non può essere che un « abito ». È vero che l'abito è innanzitutto una capacità di agire. Perciò la filosofia non conosce che l'abito operativo (habitus operativus), detto abitudine. La speculazione teologica, però, vi aggiunge ancora l'abito entitativo (habitus entitativus), attribuendogli un rapporto con l'essenza stessa dell'anima e non delle sue facoltà, almeno direttamente. « Gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur *ad actum,* sed ad quoddam *esse spirituale,* quod in anima facit, et est sicut dispositio, quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata » (*S. Tommaso,* De verit. q. 27, a. 2 ad 7).

Non si può fare appello alla Rivelazione per *fondare* questo modo di concepire la grazia santificante. Tuttavia, come abbiamo esposto sopra, la Rivelazione insegna con certezza che tale grazia è qualcosa di interiore e, nello stesso tempo, che ha normalmente nell'uomo una durata ininterrotta. Così S. Giovanni dice che « il germe di Dio » dimora in noi (I Giov. 3, 9); S. Paolo la chiama « luce » in noi (Ef. 5, 8), un « sigillo » e un « pegno » (II Cor. I, 22); Cristo la chiama « vita » e « vita in sovrabbondanza » (Giov. 10, 10). Bisogna inoltre ricordare le espressioni « rinascita », « rigenerazione », « nuova creazione » (II Cor. 5, 17; Tit. 3, 5; I Pietr. 1, 3). Tutte queste descrizioni e immagini indicano che la grazia è una realtà interiore e permanente.

I *Padri* nelle loro descrizioni usano ugualmente le immagini bibliche e ne aggiungono delle nuove. Così *S. Ambrogio* paragona la grazia a una pittura divina nella nostra anima: « Noli bonam delere picturam, non fuco sed virtute fulgentem, non cera expressam sed gratia » (Hexaemeron 6, 8, 47, Migne 14, 276). Secondo *S. Basilio* è come la *forma* nella materia, come le potenze e le disposizioni in colui che le possiede, come la potenza di visione nell'occhio sano, come l'arte nell'artista e ciò in modo permanente, per quanto non sia sempre attiva (De Spir. S. 26, 61). *S. Agostino* la descrive come la bellezza interiore dell'anima (Ep. 120, 4), come una favilla che nel *bambino* battezzato cova per così dire sotto la cenere e deve accendersi col progredire dell'età (C. Jul. 1, 6). *S. Cirillo* la chiama senz'altro una « certa forma divina » (θεíαν τινὰ μόρφωσιν), mediante la quale la nostra anima diviene deiforme (In Is. 4, 2, Migne 70, 936), una *qualità* (ποιότης per mezzo della quale lo Spirito Santo ci conforma all'immagine del nostro Redentore (Hom. Pasch. 10, Migne 77, 618).

La *Scolastica,* a cominciare da Alessandro di Hales, usò chiamare *habitus* la grazia santificante. S. Tommaso considera tutta la soprannatura su

l'analogia della natura. Nell'ordine naturale, Dio guida le creature non solo determinandole a un'attività tendente a uno scopo, ma anche comunicando a esse, quali principî dinamici, alcune forme, proprietà e forze, per mezzo delle quali esse esercitano *facilmente* e *con piacere* la loro attività. Allo stesso modo Egli concede all'uomo, nell'ordine soprannaturale, forze analoghe, dotandolo di alcune qualità con le quali lo muove *prontamente* e *con facilità* verso il suo fine soprannaturale. Tra queste forme « infuse », la grazia è il principio fondamentale dell'attività soprannaturale, e le virtù, come la fede, la speranza, la carità, ne sono il principio prossimo e immediato (C. Gen. 3, 151).

Nella dottrina di S. Tommaso, *il soggetto* della grazia santificante è direttamente la *sostanza* dell'anima, che viene informata dalla grazia non solo nelle sue *facoltà,* ma anche in se stessa, ed elevata all'ordine dell'esistenza soprannaturale. Con questa forma spirituale, lo Spirito Santo santifica l'anima nell'intimo suo fondo, facendola una cosa sacra e possesso della Divinità che vi abita (S. th. I-II, 110, 4).

4. L'identità della grazia santificante e della carità. - Sebbene tutti i teologi siano d'accordo nel vedere nella grazia santificante una qualità interna infusa, che aderisce all'anima come abito, alcuni tuttavia si allontanano da S. Tommaso e dalla sua scuola identificando la grazia santificante con la carità.

Questi teologi non ammettono che una distinzione *virtuale* tra la grazia santificante e la carità. La grazia giustificante, considerata ex parte Dei, sarebbe grazia santificante; considerata ex parte hominis, sarebbe carità. Sostengono tale teoria, oltre *Scoto* e la sua scuola, tutta una serie di *teologi Gesuiti,* come Molina, Bellarmino, Lessio, Salmeron, Vasquez, e altri.

Le *ragioni* che essi adducono non mancano d'efficacia, e sono di natura insieme *teorica* e *pratica.* Teoricamente quest'opinione trova validi fondamenti nella Scrittura e nella dottrina dei Padri. Secondo l'insegnamento di Gesù, l'essenza della sua religione consiste nella carità. Cfr. § 42. Nella carità « si compendia tutta la legge » (Mt. 22, 40). La carità e la grazia sono intimamente connesse tra loro nella conversione della peccatrice (Lc. 7, 47). Secondo l'Apostolo S. Pietro, « la carità copre una moltitudine di peccati » (I Pietr. 4, 8). S. Giovanni scrive: « Chi ama è amato da Dio » (I Giov. 4, 7). S. Paolo insegna: « La carità è stata diffusa nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci è stato dato » (Rom. 5, 5). Non si può negare che in tutti questi passi si tratti non già della virtù particolare della carità, ma della forza vitale divina che ci è concessa nella rigenerazione e nel rinnovamento spirituale.

Tra i *Padri,* bisogna ricordare specialmente *S. Agostino.* Egli attribuisce alla carità la stessa posizione centrale nella religione, come fa la Scrittura: « Ma se è la virtù a condurci alla vita eterna, io potrei asserire: la virtù non è altro che l'amor di Dio » (De morib. eccl. c. 25). « Ama e fa' quel che vuoi » (In Jo. Ep. tr. 7, n. 8). « Carità iniziale è giustizia iniziale, carità sviluppata è giustizia sviluppata, carità perfetta è giustizia perfetta » (De nat. et grat. 70).

Al *Concilio di Trento* la maggioranza dei Padri era della parte di coloro

che sostenevano l'identità della grazia santificante e della carità. Questa preferenza traspare molto spesso nella stesura dei canoni dottrinali sulla grazia di giustificazione (S. 6, c. 7).

Anche se non si vuole ammettere la validità di simili ragioni per concludere all'identificazione della grazia con la carità, bisogna tuttavia riconoscerne la grande utilità per istruire i fedeli circa la natura della grazia giustificante. È indiscutibile che noi comprendiamo meglio l'essenza della carità teologale, ossia dell'amore, che quella della grazia santificante. La nozione dell'amore che ogni uomo intende naturalmente senza bisogno di spiegazione, converrà quindi perfettamente per esporre al *popolo* e ai fanciulli delle *scuole,* in modo intelligibile e completo, la divina realtà della grazia di cui non si sa mai parlare troppo. Sono quindi soprattutto motivi pratici e pedagogici che c'inducono a spiegare ai bambini e ai filosoficamente sprovvisti la grazia santificante per mezzo della carità. * Si veda *Scheeben,* Dogmatique, ed. fr., III, pp. 592-616. *

5. La grazia santificante in quanto partecipazione alla natura divina. - Il concetto che ci fa penetrare più a fondo nell'essenza della grazia santificante è quello di partecipazione alla natura divina (consortium divinae naturae). E qui bisogna rispondere a due questioni: la prima circa il *fatto* della partecipazione alla natura divina, la seconda circa il *modo.*

Il fatto della partecipazione. - Secondo l'insegnamento comune dei teologi, alla prima questione bisogna dare una risposta affermativa. Le dichiarazioni ufficiali del magistero ecclesiastico e soprattutto la dottrina della Scrittura e dei Padri confermano questo punto di vista. L'opinione di Baio, per cui « l'elevazione della natura umana alla partecipazione alla natura divina », è un dono naturale di Dio, è stata condannata (Denz. 1021). La realtà di quest'elevazione è quivi riconosciuta dalla Chiesa, la quale nega soltanto il suo carattere naturale. La Scrittura parla esplicitamente della partecipazione, nel testo di S. Pietro: « Per quem (Christum) maxima et pretiosa nobis promissa donavit (Deus), ut per haec (per questi massimi e preziosi doni) *efficiamini divinae consortes naturae* » (II Pietr. 1, 4). - I Padri non avevano quindi bisogno di attingere la loro dottrina della deificazione dal *neo-platonismo,* benchè anche Platone, coerentemente con la sua dottrina delle Idee, insista egli pure sul concetto di « partecipatio divinae naturae », e benchè il concetto di θείωσις sia comune nelle religioni antiche. I Padri hanno trovato questo concetto, in tutta la sua purezza teistica, nella *Bibbia.* La dottrina della θείωσις di Ermete Trismegisto risale a Platone, per il quale il fine ultimo dell'ἐνθουσιάζειν (ἐν θεῷ εἶναι) è la παλιγγενεσία. * Sull'Ermetismo si veda *Gross,* La divinisation du chrétien,... pp. 31-38. * Nel testo di II Pietr. 1, 4, che noi abbiamo citato, si tratta indubbiamente del dono divino della rigenerazione. E di questo dono si dice che ci fa partecipi della divina natura (Cfr. I Pietr. 1, 3). È in vista del dono della rigenerazione che S. Giovanni esclama: « Guardate di quale amore ci ha amato il Padre nel farci *chiamare* ed *essere* figli di Dio! » (I Giov. 3, 1). Per lui il principio di filiazione è il « germe di Dio » in noi (I Giov. 3, 9), e S. Pietro scrive: « Voi siete stati rigenerati non da un seme corruttibile, ma da un seme incorruttibile, per la parola del Dio vivo » (I Pietr. 1, 23).

I *Padri* su questi testi biblici hanno costruito la celebre teoria della divinizzazione. In loro non c'è frase più comune e più abituale di questa: Dio si è fatto Uomo affinchè l'uomo diventi Dio. E non è una frase retorica da intendersi in senso morale, ma un'espressione da prendersi in senso pienamente realistico. Già *S. Ignazio* insegna che tutti i cristiani sono « portatori di Dio », « portatori del Cristo », « portatori di santità » (θεοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, Ef. 9, 1). *S. Atanasio* escogita contro gli Ariani e gli Pneumatomachi l'argomento che gli altri Padri in seguito ripeteranno: Se il Cristo e lo Spirito Santo *ci* divinizzano — tesi che è supposta come un dogma intoccabile — bisogna che essi stessi posseggano la natura divina. « Ora, se per la partecipazione allo Spirito (πνεύματος μετουσία) noi siamo partecipi della natura divina (κοινωνοὶ θείας φύσεως), solo uno stolto potrebbe dire che lo Spirito è di natura creata e non di natura divina » (Ad Serap. 1, 24; cfr. Adv. Ar. orat. 4, 3, 24, Migne 26, 373; De syn. 51, Migne 26, 784; De Incarn. Verbi, 8, Migne, 26, 996; *Basilio,* De Spir. S. 9, 22, Migne 32, 109; *Ambrogio,* De Spir. S. 1, 6, 80, Migne 16, 723). *S. Agostino:* « Si filii Dei facti sumus, et dei facti sumus; sed hoc gratiae est adoptantis non naturae generantis » (In Ps. 49, 2; cfr. *S. Cirillo,* Hom. pasch. 10, 2, Migne 77, 617; De Trin. 34, Migne 75, 585; In Jo. 1, 9, Migne 73, 153, 157). Lo pseudo-Dionigi creò in seguito la formula che doveva poi divenire classica: « Est autem haec deificatio Deo quaedam, quod fieri potest, assimilatio unioque » (ἡ δὲ θείωσις ἐστιν ἡ πρὸσ θεόν, ὡς εφικτόν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις, De eccl. hier. 1, 3, Migne 3, 373).

La *Scolastica* non si scosta dalla dottrina dei Padri greci e latini, dottrina che potremmo ancora documentare con numerosi altri testi, per esempio dei due Gregori, di S. Leone Magno, di S. Gregorio Magno, di S. Giov. Damasceno. S. Tommaso dice che « la nostra vita è diretta e ordinata dalla grazia al godimento della divinità secondo una certa partecipazione alla natura divina » (secundum quandam participationem divinae naturae, quae est per gratiam, S. th. II-II, 19, 7; cfr. I, 93, 4; I-II, 4, 8; *Bonav.,* Brevil. 5, 1; Itin. men. c. 4).

Il modo della partecipazione. - Propriamente in che cosa consiste il « consortium divinae naturae »? La Scolastica, rispondendo alla questione, evita due estremi:

1) Nega la partecipazione di *consustanzialità* dell'uomo con Dio che è l'ideale di ogni panteismo e di ogni falso misticismo. Il quarto Concilio Lateranense giudica tale interpretazione più stolta che eretica (Denz. 433; cfr. 510). Dallo studio di Dio abbiamo appreso che tanto l'essenza divina quanto i suoi attributi, come tali, sono incomunicabili alla creatura.

2) Non accetta una partecipazione puramente *morale* consistente nella conformità al pensiero e alla volontà di Dio. Certo, non si nega quest'unione morale, affermata anche nella Scrittura (Mt. 5, 44-45; Lc. 6, 35-36): essa però insegna anche la trasformazione ontologica indispensabile per realizzare la conformità morale permanente (Cfr. § 126).

Perciò la Scolastica, in opposizione a una partecipazione puramente morale, afferma decisamente la partecipazione *fisica* alla natura divina. E non si tratta di una « comunione sostanziale di natura », come vuol *Giov. Kuhn,* nè tanto meno di un'unione ipostatica del giusto con Dio, come nel

Cristo; si tratta piuttosto di una somiglianza e di un'unione, la più grande possibile, operata da Dio nell'anima al momento della giustificazione. *S. Tommaso*, insieme con l'Areopagita, così insegna: « Gratia quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine » (S. th. III, 2, 10 ad 1). « Natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem » (S. th. I, 13, 9 ad 1).

Infatti questa somiglianza o è una somiglianza perfetta, in quanto fondata su una identità di natura numerica e completa (participatio univoca), oppure una somiglianza imperfetta operata per imitazione (p. analoga). « Duplex est similitudo Dei, scilicet *aequiparentiae* sive aequalitatis, et *imitationis* », dice *S. Bonaventura* (Sent. 2, 5, 1, 2) insieme con S. Tommaso (S. th. I, 63, 3). La prima si trova soltanto nella Trinità, la seconda si trova nelle creature in gradi varî, come impronta divina oscura (vestigium Dei) nelle creature irragionevoli, e come immagine di Dio (imago Dei) nelle creature ragionevoli. Quest'ultima immagine è triplice: in virtù della creazione è una semplice immagine (similitudo creationis); in virtù della giustificazione è una somiglianza (s. recreationis); in virtù della glorificazione è un'immagine perfetta di gloria (s. perfectionis seu gloriae). Cfr. S. th. I, 93, 4.

Se il « consortium divinae naturae » non consiste in un'eguaglianza sostanziale di natura con Dio, ma in una somiglianza grande il più possibile, creata nell'anima da Dio, sorge un'ultima domanda, la più profonda: qual è dunque l'attributo divino la cui comunicazione analogica in una forma finita e creata, fa partecipare l'anima giusta alla natura divina in un modo tutto particolare che la distingue dall'anima non giustificata, ne fa un'immagine di Dio e in un certo senso la divinizza? A tale questione la teologia, seguendo S. Tommaso, così risponde: *È la natura divina, in quanto principio e radice della conoscenza immediata, intuitiva, che Dio ha di se stesso e dell'amore beatifico che ha per se stesso;* in poche parole, la natura divina in quanto è la spiritualità pura: « natura divina qua intellectualis est » (Cfr. *Suarez*, De grat. l. 7, c. 1, n. 30). Gli atti vitali della natura spirituale di Dio sono la conoscenza e l'amore. Nessuna creatura per se stessa può partecipare a questi atti assolutamente soprannaturali, ma mediante la grazia santificante, l'anima è elevata al « consortium divinae naturae » e per ciò stesso a tali atti.

Diversamente da S. Tommaso, la cui dottrina ora esposta fu seguita dalla maggior parte dei teologi, *Ripalda* (De ente super. p. 2, c. 6, n. 105; ed. di Lione, 1645, t. 2, p. 714), ammette una somiglianza puramente morale con Dio in virtù della quale il giustificato è allontanato da ogni peccato, e reso incline a questi atti soprannaturali, in modo che la sua giustizia consiste in una somiglianza formale con la *santità* di Dio.

Grazia e gloria. - L'inizio della partecipazione all'Essere spirituale e alla vita spirituale di Dio avviene su questa terra nella grazia. Il *compimento* si realizza nell'eternità beata. « Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis » (S. th. II-II, 24, 3 ad 2). Su questa terra l'anima già « fide adhaeret primae veritati et caritate ipsi summae bonitati » (In 1 d. 37, 9,1 ad 2). « Gloriam autem quid esse dicemus nisi gratiam quamdam perfectam et absolutam? » (Cat. rom. p. 4, c. 11, q. 11). La grazia pertanto è il germe di cui la gloria è lo sviluppo. Ciò è formalmente insegnato dal Signore nel quarto Vangelo: « L'acqua

che Io gli darò, diventerà in lui una sorgente, da cui scaturirà una vita eterna » (Giov. 4, 14). Il concetto dell'identità essenziale tra la vita eterna di quaggiù e quella di lassù scorre attraverso tutto il Vangelo. La stessa idea si ricava dalle parole di S. Paolo sul « pegno dello spirito » (II Cor. 1, 22; 5, 5); sulla « caparra della nostra eredità » (Ef. 1, 14). Per questo S. Giovanni può descrivere la grazia come il « semen Dei » in noi (I Giov. 3, 9). Fin d'ora noi siamo *chiamati* figli di Dio e lo *siamo:* ma la gloria dei figli di Dio si *rivelerà* soltanto nell'eternità; ciò che è adesso e che noi crediamo, sarà allora visibile e contemplato (I Giov. 3, 1 ss.). A questo riguardo *S. Agostino* fa notare: « Hinc apparet tunc in ista imagine Dei fieri eius plenam similitudinem, quando eius plenam perceperit visionem » (De Trin. 15, 18, n. 24).

I Padri cercavano di spiegare questa somiglianza soprannaturale con Dio *paragonando* l'anima a un corpo penetrato dalla luce del sole ed elevato così al disopra della sua propria natura e fatto luminoso (S. Basilio); con l'esempio del profumo che le sostanze odorose comunicano agli abiti e ai recipienti (S. Cirillo d'Aless.), della trasformazione della goccia di acqua in un bicchiere di vino, o del ferro nel fuoco (S. Greg. Naz.), dell'aria impregnata di luce (S. Cirillo di Gerus.). In fondo a tutti questi paragoni si trova sempre un duplice elemento messo in luce dall'Areopagita: la somiglianza e l'unione.

§ 130. - Effetti e corteggio della grazia santificante.

I. Effetti della grazia santificante.

1. La santificazione. - Il primo effetto immediato della grazia santificante è l'effettiva *soppressione* dei peccati e la formale *santificazione.* Ciò è già stato spiegato in precedenza contro la teoria protestante dell'imputazione.

L'unica questione che sorge è quella della relazione reciproca di questi due elementi. Essi non sono necessariamente sempre uniti insieme. S'è già dato il caso di conferimento della grazia santificante senza remissione simultanea dei peccati: ai protoparenti nel Paradiso terrestre, agli Angeli, a Cristo, a Maria. E si potrebbe concepire una remissione dei peccati senza conferimento della grazia. Però nell'ordine attuale della salvezza i due elementi sono inscindibili. « Per la grazia di Nostro Signor Gesù Cristo che viene conferita col Battesimo, è rimessa la colpa del peccato originale » (Trid. s. 5, c. 5, Denz. 792; cfr. Denz. 1043, 1058, 1070 contro Baio).

La *Scolastica* si domanda se la grazia cancella il peccato necessariamente, in virtù della sua natura, oppure se soltanto moralmente, in virtù di una disposizione divina. Nell'ultimo caso, assolutamente e strettamente parlando, si potrebbe concepire la presenza simultanea del peccato e della grazia in un'anima. Stanno per quest'ultima opinione *Scoto, Biel, Suarez, Lessio,* ecc. Scoto: « il peccato non può effettivamente distruggere la grazia che per demerito ». Secondo *G. Biel* è stata soltanto la « voluntas Dei ordinata » a decidere che la grazia distruggesse il peccato; in sè e per sè (potentia absoluta), il peccato e la grazia potrebbero coesistere nella stessa anima. Ma quando si comprenda

il peccato nel suo vero senso, come « aversio a Deo » e la grazia come « communio cum Deo », è impossibile ritenerli coesistenti nella stessa anima. S. Tommaso: « Peccatum *effective* corrumpit caritatem » (S. th. II-II, 24, 10).

Secondo *S. Tommaso,* dunque, la grazia elimina formalmente il peccato. « Formaliter gratia inhaerendo expellit culpam » (De verit. q. 28, a. 7 ad 4). « Gratia non expellit culpam *effective* sed *formaliter* » (Ivi ad 5). Viceversa il peccato scaccia la grazia, non solo *moralmente* (meritorie) « in quanto il peccatore merita che Dio gli tolga la santa carità », ma anche *fisicamente,* in quanto ogni peccato mortale è precisamente l'antitesi della carità (S. th. II-II, 24, 10).

Non si può negare la superiorità della tesi tomista su quella scotista, la quale presenta una certa affinità con la teoria protestante della copertura dei peccati. La teoria tomista ha inoltre la Scrittura a suo favore (Mt. 6, 24; II Cor. 6, 14; I Giov. 3, 9). La grazia e il peccato sono antinomie inconciliabili; perciò appunto la grazia cancella tutti i peccati mortali. * Si veda *Rivière,* Justification, Dict. de théol. cath. t. VIII, coll. 2126-2129. *

Il peccato veniale, non essendo un' « aversio a Deo » completa, non distrugge l'amicizia con Dio e il destino eterno dell'uomo e quindi può coesistere accanto alla grazia. Esso non può neppure intaccare la grazia direttamente nella sua essenza nè indebolirla; può soltanto metterla in pericolo.

Dalla pura e semplice distruzione del peccato non deriva ancora la *santità:* essa è concessa all'anima soltanto mediante la forma della grazia stessa. D'altronde una sola e medesima forma conferisce all'anima tanto la giustificazione quanto la santità, benchè la Scrittura, i Padri, e i Concili la indichino con due espressioni: iustitia et sanctitas. La teoria protestante che separa la giustificazione e la santificazione come *due* atti distinti di Dio originati dall'*unico* atto dispositivo umano della fede, non è nè biblica, nè teologica. Occorre pertanto vedere nella giustificazione e nella santità due aspetti di un medesimo atto.

2. Filiazione adottiva ed eredità celeste. - *S. Tommaso* definisce l'adozione: l'accettazione graziosa di una persona estranea per figlio ed erede (personae *extraneae* in filium et eredem *gratuita* assumptio; cfr. S. th. III, 23, 1). Secondo lui però l'adozione divina ha su quella umana questo vantaggio, che Dio quando adotta alcuno, *lo rende idoneo* con la sua grazia a possedere l'eredità eterna; mentre l'uomo quando adotta alcuno, lo fa perchè lo considera idoneo a essere da lui adottato. L'adozione umana colma la distanza tra l'adottante e l'adottato mediante un trasferimento *esterno* di diritti all'adottato; l'adozione divina invece consiste nella comunicazione mediante una nuova nascita, di una nuova natura simile a quella di Dio adottante. Di conseguenza la filiazione adottiva divina è molto più elevata di quella che deriva dalla creazione, pur restando evidentemente di gran lunga inferiore alla filiazione naturale del Logos eterno (S. th. III, 23, 2-4).

La *Scrittura* insegna chiaramente l'*adozione* divina. « Voi avete ricevuto uno Spirito di adozione (πνεῦμα υἱοθεσίας) per il quale gridiamo: Abba, Padre! » (Rom. 8, 15). Dio ha mandato il Figlio suo « perchè noi ricevessimo l'adozione di figliuoli. Ora perchè voi siete suoi figli, Iddio ha mandato lo Spirito del suo Figlio nei vostri cuori il quale grida: Abba, Padre! » (Gal. 4, 5 ss.). I Padri parlano spesso della filiazione adottiva, ma generalmente solo

nelle loro argomentazioni cristologiche, per dimostrare che Cristo non è figlio adottivo come noi, ma « filius naturalis » (Cfr. § 93). *Teologicamente* la filiazione divina risulta dalla partecipazione alla natura divina che abbiamo esposto poc'anzi.

Dalla filiazione adottiva S. Paolo deduce logicamente il diritto del giusto all'eredità celeste: « Se siamo figli, siamo anche eredi, eredi di Dio e coeredi di Cristo » (Rom. 8, 17). « E se sei figlio, sei anche erede per grazia di Dio » (Gal. 4, 7; cfr. Tit. 3, 7; I Pietr. 3, 22. - Cfr. pure Trid. s. 6, cc. 4 e 7).

* S. Tommaso, seguendo la tradizione patristica, che si ispira particolarmente a S. Paolo e a S. Giovanni, dice che l'adozione nostra è una certa partecipazione alla filiazione naturale di Cristo e che pertanto siamo figli del Padre nell'unico Figlio suo. « Sumus in Iesu Christo filii Dei;... et haec adoptio specialiter competit Christo, quia non possumus fieri filii adoptivi nisi conformemur Filio naturali;... ut per Filium Dei naturalem efficimur filii adoptivi secundum gratiam per Christum ». Soggiunge che mediante lo Spirito Santo « coniungimur Christo, et per hoc adoptamur in filios Dei » (In Ep. ad Gal. c. 3, lect. 9; c. 4, lect. 3). Si veda, per un ampio e profondo sviluppo, *Mersch,* Théologie du Corps mystique, II, c. 13. Filii in Filio, pp. 9-68.

Scheeben, Misteri del Cristianesimo, § 57: « Mediante l'Incarnazione noi siamo realmente incorporati nella persona del Figlio di Dio... conseguentemente la filiazione stessa, mediante Cristo, non è più adottiva soltanto, poichè la riceviamo non come estranei ma come congiunti, cioè come membra del Figlio Unigenito, e la possiamo esigere come diritto. La grazia della filiazione in noi ha qualcosa della filiazione naturale di Cristo sulla quale si fonda. Non essendo noi puramente e semplicemente figli adottivi, ma membra del Figlio proprio, entriamo realmente in quel rapporto personale in cui sta il Figlio di Dio col Padre suo... Dunque non siamo solamente semplici fratelli adottivi di Cristo che partecipano alla gloria e alla grandezza del Verbo eterno, ma siamo, in certo modo, *un solo Figlio* del Padre con Lui ed in Lui; e appunto per questa unità diventiamo simili a Lui e partecipiamo alla sua glorificazione ». - E al § 87 mostra come la giustificazione cristiana sia come la viva immissione dell'Incarnazione nell'umanità. *

3. Abitazione dello Spirito Santo. - La grazia santificante fa pure dell'uomo il tempio dello Spirito Santo, il quale abita nell'anima del giusto non solo per i suoi doni, ma personalmente.

Il fatto di questa abitazione è attestato così nettamente dalla Scrittura e dalla dottrina dei Padri, che può dirsi teologicamente certo. La Rivelazione ne parla in più luoghi. Il Cristo promette ai suoi discepoli la Persona del Paraclito « affinchè rimanga in voi », il Paraclito « che il mondo non può ricevere » (Giov. 14, 17). Secondo S. Paolo lo Spirito diffonde *in noi* la carità divina (Rom. 5, 5). « Lo Spirito di Colui che risuscitò Gesù dai morti abita in voi » (Rom. 8, 11). Noi siamo « templi dello Spirito Santo » (I Cor. 3, 16; 6, 19; cfr. Rom. 8, 9; Gal. 4, 6; II Cor. 6, 16; cfr. pure la dottrina sullo Spirito Santo §§ 54, 58, 59).

Naturalmente i Padri trattano anche dell'abitazione dello Spirito Santo nel giusto. Abbiamo già parlato di *S. Agostino.* Per lui è certo che « lo Spirito Santo abita nell'anima dei bambini battezzati, benchè essi non lo sap-

piano » (Ep. 187, 26). Ma « etiam in quibus habitat, non aequaliter habitat » altrimenti come avrebbe potuto Eliseo chiedere che lo Spirito di Dio fosse in lui due volte più che in Elia? (Ep. 187, alias 57, 5, 17). Soprattutto i Padri *greci* furono attratti da questa dottrina e ne parlarono in termini magnifici. Così *S. Atanasio* (Ep. I ad Serap. 24), *S. Basilio, S. Cirillo d'Aless.* (Dialog. 7 passim, Migne 76, 250 ss.). Si veda *Petavius*, De Trin. 8, 4 ss.

Spiegazione. - Benchè tutti i teologi ammettano l'abitazione dello Spirito Santo nell'anima del giusto, tuttavia non si accordano circa il modo di spiegarla. È chiaro che non può trattarsi di un'unione sostanziale come fra l'anima e il corpo. Inoltre bisogna escludere un'unione ipostatica tra lo Spirito Santo e il giusto, così come esiste tra il Logos e il Cristo. Rimane l'unione accidentale. Per questa inabitazione l'uomo riceve non l'essere sostanziale, ma una perfezione accidentale soprannaturale, la filiazione divina. Secondo la spiegazione di S. Tommaso e della maggior parte dei teologi, ciò significa: questa filiazione divina è prodotta *formalmente* dalla forma creata della grazia santificante; ma è coronata e *completata* dall'inabitazione dello Spirito Santo. Tanto la missione di una Persona divina (mitti), quanto il suo dono (dari), vengono insegnati dalla Scrittura. « Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem ». Così per mezzo della grazia santificante noi riceviamo due benefici: la nostra santificazione formale e la nostra unione con Dio, poichè la grazia santificante rende *simili* a Dio e unisce con lui: « gratia gratum faciens *disponit* animam ad habendam divinam personam » (S. th. I, 43, 3 ad 2).

Seguendo S. Tommaso dobbiamo ammettere una duplice presenza di Dio nella creatura:

1) Una presenza *naturale* che è: a) Generale in *tutte* le creature, come abbiamo visto al § 32, « per essentiam, per potentiam, per praesentiam »; b) Speciale, nelle creature *ragionevoli* (Angeli, uomo) in quanto *oggetto* dei loro atti naturali di conoscenza e di amore di Dio, dato che il conosciuto è nel conoscente e l'amato nell'amante. « Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu » (S. th. I, 8, 3).

2) La presenza *soprannaturale* che a sua volta è *duplice:* a) *Sulla terra* in modo analogo alla presenza naturale, in quanto Dio è presente nell'anima che lo conosce e lo ama soprannaturalmente, come oggetto di questa conoscenza e di questo amore. Tale presenza non è soltanto una « presenza », ma piuttosto una « abitazione ». « Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum ipsum specialem modum, Deus non dicitur *esse* in creatura rationali, sed etiam *habitare* in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum *solam gratiam gratum facientem,* mittitur et procedit temporaliter persona divina » (S. th. I, 43, 3); b) *In cielo,* l'inabitazione si realizza in modo perfetto mediante la visione beatifica. Cfr. §§ 21 e 57.

Note. - 1) Quanto abbiamo detto si deve applicare anche ai bambini battezzati. Occorre osservare tuttavia che provvisoriamente, fino al risveglio della loro ragione, la loro unione con Dio prende la forma di un'unione *abituale.* Tuttavia, secondo Capreolus, « non solum in potentia, sed in actu:

qui enim habet habitum respectu alicuius obiecti, iam habet et attingit illud *in actu primo,* qui est forma vel esse », di conseguenza nell'essere, anche se non nell'azione (in actu secundo).

2) Dio abita secondo il suo Essere, la sua *sostanza,* nell'anima in stato di grazia. Tuttavia non si deve chiamare *sostanziale* l'unione che ne risulta, poichè la sostanza di Dio e l'anima non formano *una* sostanza o *una* persona come avviene nell'unione ipostatica (Cfr. § 89).

3) Da quanto ci insegna il trattato della Trinità sulla *circumincessione* si deduce facilmente che l'abitazione non è *esclusiva* della terza Persona, ma le è appropriata in modo speciale. La ragione di questa appropriazione va cercata nella posizione particolare della terza Persona in seno alla Trinità, in quanto legame di amore tra il Padre e il Figlio (Cfr. § 54).

Invece *Petavio,* Thomassin, Scheeben, Schell, Scholz, ecc. pretendono che, secondo la Scrittura e la dottrina dei Padri greci, si debba interpretare l'abitazione dello Spirito Santo come *personale* ed *esclusiva* e non soltanto per modo di appropriazione. Ma si cercherebbe invano in questi autori una spiegazione chiara della loro opinione, in armonia con la dottrina generale dell'unità delle azioni divine « ad extra ». La ragione del malinteso va ricercata nel fatto che non si è badato abbastanza che il πνεῦμα ἅγιον della Sacra Scrittura non designa affatto sempre lo Spirito Santo *personale* e designa pure non poche volte la grazia santificante: « Spiritus Sanctus = donum Dei ». Cfr. § 112.

4) * L'Enciclica « Mystici Corporis Christi » del 1943 (ed. del P. Tromp, p. 47), parlando dell'inabitazione dello Spirito Santo esorta a « ritenere fermamente con ogni certezza che in queste cose tutto è comune alla Santissima Trinità, in quanto tutto riguarda Dio quale suprema causa efficiente ». Si potrebbe pensare a una tacita esclusione della tesi di Petavio seguita, oggi, da molti teologi, ma non è così. « Se restano forse escluse, scrive C. Colombo, alcune opinioni che riservano una presenza propria al *solo* Spirito Santo, non sono affatto escluse dall'Enciclica quelle opinioni che pensano ad una presenza propria e distinta per le singole Persone, e magari un ordine di presenza che riprodurrebbe in senso inverso l'ordine delle processioni divine: prima lo Spirito Santo, per lo Spirito Santo il Verbo, per lo Spirito Santo e il Verbo il Padre. Che è il modo di concepire le cose proprio di S. Cirillo di Alessandria » (La Scuola Cattolica, 1948, p. 244). - Si veda nell'ed. del P. Tromp l'importante nota al § 79. Sulla storia della questione, con relativa bibliografia, *Rondet,* Gratia Christi, 1948, pp. 329-339. *

II. Corteggio della grazia santificante.

1. Le virtù teologali e morali. - Il *Catechismo romano,* trattando della grazia santificante, dice che è accompagnata dal nobilissimo corteggio di tutte le virtù (additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, p. II, c. 2, q. 50). Tra queste virtù vanno annoverate innanzitutto, secondo il *Concilio di Trento,* le *teologali.* Il Concilio dice che esse vengono infuse con la grazia santificante: « In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum, haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, *fidem, spem, caritatem* » (S. 6, c. 7, Denz. 800).

Benchè non tutti i teologi identifichino la carità con la grazia santificante, tuttavia le uniscono molto strettamente. La carità compare e scompare insieme con la grazia santificante. Viceversa le altre due virtù, la fede e la speranza, sono separabili dalla grazia santificante. Perciò quando si perde questa per un peccato grave, le due altre virtù possono rimanere e rimangono di fatto nell'anima finchè non ne siano cacciate da un peccato direttamente opposto alla loro natura (per es.: l'incredulità, la disperazione). Nei riguardi della fede ciò è stato definito (S. 6, c. 28). In ragione di questa separabilità, alcuni teologi ammettono, con *Suarez,* che gli *abiti* di queste virtù possono essere infusi *prima* della giustificazione, dato che in quanto abiti possono sussistere anche quando la grazia di giustificazione è perduta. Comunque, i teologi all'unanimità insegnano che gli *atti* di queste *tre* virtù teologali possono già essere esercitati *prima* della giustificazione, con l'aiuto della grazia. Che gli atti di queste virtù debbano precedere la giustificazione come atti dispositivi è affermato dal Tridentino (S. 6, c. 6, Denz. 798).

L'opinione comune dei teologi va ancora oltre. Essi pensano che le virtù *morali* regolanti le nostre relazioni con gli uomini e con noi stessi, sono anch'esse infuse. La Scrittura lo insinua (II Pietr. 1, 3-7; II Tim. 1, 7), come del resto anche la dottrina dei Padri (*S. Agostino,* Enarr. in Ps. 83, 11; In Jo. 8, 1). Probabilmente bisogna pure vederne una prova nelle decisioni d'Innocenzo III e di Clemente V, secondo i quali l'abito delle « virtù » viene infuso anche nei *bambini* al momento del Battesimo (Denz. 410, 483; S. th. I-II, 51, 4; 63, 3 et 4 e quasi tutti i teologi post-tridentini). L'infusione delle virtù morali è stata negata da Scoto, Enrico di Gand, Durando ed altri.

San Tommaso così indica le ragioni dell'opinione affermativa: « Le virtù teologali ci ordinano al nostro fine soprannaturale a modo di inizio, in quanto ci ordinano immediatamente a Dio; occorre perciò che l'anima nostra sia perfezionata da altre virtù infuse riguardanti le altre cose, tuttavia sempre in rapporto con Dio » (S. th. I-II, 63, 3 ad 2). * *R. Bernard* sviluppa la ragione di S. Tommaso come segue: « Con le virtù teologali la grazia pone in noi qualcosa di assolutamente nuovo, ossia la capacità di vivere da figli di Dio nella di Lui intimità; con le altre virtù, che essa infonde a servizio di quelle teologali, si limita a rinnovare profondamente la nostra vita di uomini onesti. La virtù teologale infusa è assai più che l'onestà umana, è l'intimità con Dio; la virtù morale infusa è l'onestà umana adeguata all'intimità con Dio. Quando il fondo dell'anima è stato rigenerato e ricreato in Dio dalla grazia santificante, la virtù della fede dà alla nostra intelligenza la capacità di partecipare agli stessi pensieri di Dio e la virtù della carità dà al nostro amore la possibilità di entrare nell'intimità di Dio. Ma è evidente che tale nobiltà e altezza di vita ci impegna ad avere in tutte le nostre relazioni con gli uomini e con noi stessi le virtù che si addicano ai figli di Dio: son queste le virtù morali infuse » (La vertu, II, p. 450). *

2. I doni dello Spirito Santo. - *S. Tommaso:* « Dona sunt quaedam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti » (S. th. I-II, 68, 3). « Spiritus Sanctus habitat in nobis per caritatem... Qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet, quorum nullum sine caritate haberi potest »

(S. th. I-II, 68, 5). La *Scrittura* li attribuisce al *Messia* (Is. 11, 1-2). Ma lo Spirito Santo con l'abbondanza dei suoi doni è pure un bene salutare dell'èra messianica. Per questo si ammette che i doni dello Spirito Santo scaturiscano da Cristo, capo della Chiesa, nelle sue membra che devono avere la vita in abbondanza (Giov. 10, 10). Come funzione e *scopo* dei doni dello Spirito Santo si indica piuttosto la facilità a compiere determinati atti di virtù, l'inclinazione (modus operandi) dell'anima a ricevere le ispirazioni dello Spirito Santo. Di conseguenza il loro campo d'azione si troverebbe piuttosto negli atti indeliberati che in quelli deliberati.

A. Mitterer, in uno studio sui doni dello Spirito Santo nella patristica (Zeitsch. für Kath. theol., 1925, pp. 529-566), dimostra che i Padri si riallacciano generalmente a Is. 11, ma sono abbastanza incerti nella loro interpretazione, di modo che rimangono alcuni dubbi per quel che riguarda sia il numero, sia la natura e gli effetti dei doni. Gli *Scolastici* hanno tentato di superare tali dubbi con la speculazione. Talvolta si manifestano opinioni opposte: così, ad es., S. Agostino si oppone a S. Gregorio Magno. Questa divergenza si trova nuovamente nella Scolastica: S. Bonaventura si riferisce a S. Agostino, e S. Tommaso a S. Gregorio. * Per S. Tommaso si veda *Garrigou-Lagrange,* Perfezione cristiana e contemplazione, 1933, pp. 300-342; e le osservazioni di *A. Stolz,* Teologia della mistica, 1940, c. 10, La pienezza dello Spirito Santo. Per S. Bonaventura, *Fr. Bonnefoy,* Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure, Paris, 1929. *

Tra la grazia santificante e le virtù infuse vi è una connessione *fisica* o solo *morale?* I Tomisti stanno per la connessione fisica; invece Suarez e la sua scuola ritengono che Dio abbia unito queste due realtà di grazia soltanto in virtù del suo ordine pieno d'amore, infondendo le virtù nell'anima, in considerazione della grazia santificante, in quanto tali virtù sono conformi e connaturali ad essa. Ma esse non sgorgano fisicamente dalla grazia.

Lettura. - *Lo stato di grazia è la vita di Gesù Cristo in noi.* - « L'azione dello Spirito Santo, che viene ad abitare in noi, consiste nello stampare nella nostra anima l'impronta del Figlio, nel renderci conformi o simili a Gesù, Verbo incarnato.

Che significato ha questa espressione? Nello stesso tempo che il Verbo si univa ipostaticamente alla sua umanità, la santificava; e compiva questa santificazione mediante lo Spirito Santo che procede da lui e dal Padre. Il divino Spirito creava nell'anima del Salvatore tutte le disposizioni o virtù soprannaturali di cui essa era capace, disposizioni o virtù che si possono ridurre all'amore perfettissimo verso il Padre e al distacco assoluto dai beni di questo mondo. L'anima umana del Salvatore, così trasformata, veniva tratta nello stesso movimento vitale d'amore in cui consiste lo Spirito Santo; era quindi tutta dedita e consacrata al Verbo, e per il Verbo al Padre.

Ora, volendo santificare l'uomo, Gesù Cristo segue una via esattamente simile. Il principio santificatore immediato è sempre lo Spirito Santo, il quale produce nell'anima del discepolo disposizioni o virtù simili a quelle create nell'anima del Maestro. In tal modo l'anima del discepolo come quella

del Maestro è tratta dallo stesso movimento vitale d'amore, in cui consiste lo Spirito Santo, ossia viene orientata e dolcemente trasportata verso il Verbo incarnato, verso il Padre; è tutta dedita e consacrata al Figlio e mediante il Figlio al Padre. In tal modo il cristiano è, secondo il dire di S. Giovanni e di S. Paolo, colui che vive della vita stessa di Gesù. Infatti mentre da una parte lo Spirito che santifica l'anima di Gesù trasforma pure l'anima del cristiano, dall'altra, lo Spirito di Gesù che santifica l'anima del fedele, non ha altro scopo che realizzarvi quelle disposizioni di unione a Dio e di rinuncia che Egli produce, con pienezza, nell'anima di Gesù.

Possiamo quindi farci un'idea di una semplice creatura che sia arrivata alla più alta santità. La Trinità tutta abita in essa; ma lo Spirito che procede dal Padre, mediante il Verbo incarnato, intraprende la sua santificazione. Questo divino Spirito la santifica in pienezza, ossia nella misura in cui essa può essere santificata. Ora lo Spirito Santo è lo Spirito che santifica la santa anima di Gesù. Per conseguenza la vita divina che vivifica l'anima del fedele è la medesima vita di Gesù; e siccome questa comunicazione è il più possibile perfetta, abbiamo veramente Gesù che vive nel suo discepolo. Per esprimerci in modo più esplicito diciamo che Gesù vive nel suo discepolo, nello Spirito della sua santità, nella pienezza della sua forza, nella perfezione delle sue vie, nella verità delle sue virtù, nella comunione dei suoi divini misteri (Spiegazioni in *Tanquerey,* Compendio di teol. ascetica e mistica, nn. 1593-1598).

Ed è anche il fedele che vive in Gesù, sicchè l'anima del cristiano, trasformata dallo Spirito che viene dal Padre e dal Figlio, si rivolge, nel movimento della più affettuosa contemplazione, verso il Figlio e per Lui verso il Padre. Ed è anzitutto sul Figlio unico del Padre, incarnato nel tempo per salvare tutti gli uomini, che s'arresta lo sguardo di questa creatura felice. Tutta la vita divina da cui è animata e trasformata vien dunque da Gesù e la riconduce a Gesù.

Questa dottrina, esposta particolarmente dai Padri greci, ha il vantaggio di darci della grazia un'idea facile a comprendersi: la grazia è pienamente realizzata nella santa anima di Gesù Cristo e noi siamo invitati a imitare il nostro Capo e Modello abbandonandoci docilmente allo Spirito che egli c'invia ». *Labauche,* Leçons de théologie dogmatique, II, pp. 300-303.

CAPITOLO QUARTO

Le proprietà della giustificazione

Dopo aver studiato la natura della grazia santificante vediamo le sue proprietà. Il Concilio di Trento ne enumera tre: l'incertezza, l'ineguaglianza, l'amissibilità. I Protestanti, errando sulla natura della giustificazione, errano anche sulle sue proprietà.

§ 131. - L'incertezza dello stato di grazia.

Senza una rivelazione divina, nessuno può avere una certezza di fede circa il suo stato di grazia, e di conseguenza non è obbligato a credervi. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Uno degli articoli della dottrina protestante su cui i Riformatori soprattutto facevano leva, è quello della certezza della salute (certitudo salutis). Questa certezza della salvezza si fonda sulla certezza della grazia e tale certezza è una certezza di fede (certitudo fidei). Infatti per i Protestanti la fede giustificante è la fede fiduciale. Per essi questa fede è un *dovere,* poichè senza di quella non si dà giustificazione.

Il *Concilio di Trento* esaminò con molta cura la questione della certezza personale della salvezza. I Tomisti e gli Scotisti su questo punto divergevano, perchè avevano un concetto differente della « certezza di fede ». Si trovarono però tutti d'accordo per definirla « una certezza di fede in cui non può infiltrarsi alcuna illusione » e la si condannò in modo *generale* (C. 9). Quindi in tre altri canoni (13-15) fu condannata l'eresia protestante, l'opinione della *necessità* della fede fiduciale, e quella della sua *efficacia* e del suo *obbligo.* « S. q. d. omni homini ad peccatorum remissionem assequendam *necessarium* esse ut *credat* certo et absque ulla haesitatione, propriae infirmitatis et indispositionis peccata sibi esse remissa, a. s. » (C. 13). Viene poi condannata l'opinione che l'uomo è giustificato per la sola fede (C. 14), e infine quella che pretende che il giustificato sia tenuto per fede ad ammettere « se certo esse in numero praedestinatorum » (C. 15, Denz. 823-825).

Prova. - Si possono certamente citare molti testi scritturali, i quali affermano che la salvezza nella fede è assolutamente certa e altrettanto certo che i peccati ci vengono rimessi e concessa la giustificazione. I Padri scotisti del Concilio di Trento, per es., riportavano Giov. 3, 36; Rom. 8, 16; I Cor. 2, 12; I Giov. 3, 6, 14; 4, 15 ecc. Ma tali testi si riferiscono alle condizioni oggettive e non a quelle soggettive della nostra salvezza. Di quelle oggettive abbiamo una piena certezza di fede; ma non altrettanto di quelle soggettive, a meno che non si abbia ricevuto al riguardo una *speciale* rivelazione da Dio, come il paralitico, la Maddalena e il buon ladrone sulla croce. S. Paolo scrive: « Benchè non mi senta in coscienza colpevole di cosa alcuna, pure, non per questo io sono giustificato; il mio giudice è il Signore » (I Cor. 4, 4). E più avanti: « Io tratto duramente il mio corpo in modo da trascinarlo dietro come uno schiavo, affinchè non accada che dopo aver fatto da araldo per gli altri, io stesso sia riprovato » (I Cor. 9, 27). Tale senso di modestia personale egli lo raccomanda anche agli altri: « Attendete con timore e tremore alla vostra salvezza » (Filip. 2, 12).

Quanto ai *Padri* bisogna innanzitutto notare che per i pre-agostiniani il problema della certezza della salvezza non era ancora una questione scot-

tante. Tuttavia, per quanto essi esaltino altamente, e in parte a buon diritto, la salvezza acquistata in Cristo, non insegnano mai la certezza assoluta di tale salvezza. Poichè infatti: 1) Essi predicano con grandissima serietà il giudizio finale di Dio; 2) Giudicano in modo molto pessimistico gli effetti dei peccati capitali; 3) Non si limitano a inculcare il timor di Dio, ma esigono anche dai cristiani la penitenza continua dei peccati quotidiani; 4) Nè i Padri greci nè i latini si accontentano della fede pura e semplice, ma esigono anche le opere e da queste fanno dipendere la salvezza. In tal modo essi incorrono nel rimprovero, che i Protestanti muovono loro, di aver lasciato ricadere il cristianesimo puro nel « legalismo e nel moralismo »! Riguardo a S. Agostino, che viene spesso e volentieri citato, ne riparleremo alla fine di questo capitolo.

La *ragione teologica* consiste in questo, che nulla ci è stato rivelato circa le disposizioni soggettive indispensabili per la giustificazione. Fatti umani personali non possono essere oggetto della fede generale e divina. Ora da due premesse, di cui una appartiene alla fede e l'altra alla ragione, non si può, secondo le regole della logica, dedurre una conclusione che abbia certezza di fede. Gli Scolastici concordano coi Padri e tra loro su questa affermazione essenziale che nessuno, senza una speciale rivelazione, può avere la certezza di fede circa il suo stato di grazia. S. Tommaso fa questa distinzione: V'è una *triplice* conoscenza: 1) Per rivelazione, e con questa si può sapere se si è in istato di grazia. Dio concede a qualcuno questa rivelazione. 2) Per se stessi e in modo certo (certitudinaliter) e con tale conoscenza nessuno può sapere se è in istato di grazia, perchè non conosce a fondo il *principio* della grazia che è Dio (Giob. 36, 26). 3) Per mezzo di segni ed effetti precisi; in questo modo si può conoscere e giudicare (coniecturaliter) il proprio stato di grazia (S. th. I-II, 112, 5).

Al *Concilio di Trento* i Domenicani esposero la dottrina del loro maestro. I Francescani, fondandosi su Scoto che tratta quest'argomento solo di passaggio e in modo alquanto ambiguo, sostennero la certezza di fede dello stato di grazia. Il sostenitore più acceso di questa opinione fu il Domenicano *Ambrogio Catarino,* il quale faceva una distinzione tra la fede *cattolica* che obbliga tutti e la fede *particolare* che il giusto possiede per se stesso. In questo modo egli veniva a costruire una duplice certezza di fede. Tutti convennero nel dichiarare che la certezza della fede cattolica sorpassa ogni certezza, mentre invece la fede particolare, in quanto dipendente *pure* dal giudizio personale sembra esposta all'errore; e quindi si insegnò che si escludeva unicamente quella fede in cui niente di falso poteva introdursi (cui non potest subesse falsum). Tutti i Padri del Concilio ammisero unanimemente che nessuno è obbligato, salvo il caso d'una rivelazione speciale, a credere al suo stato di grazia (Cfr. Denz. 802, 803).

Il cattolicesimo non è una religione d'incertezza e d'angoscia. - Negare al nostro stato personale di grazia non solo la certezza di fede, ma anche qualunque certezza, significherebbe mettersi contro il Concilio di Trento, la Scrittura e la dottrina dei Padri. Tra la certezza di fede e il dubbio c'è una via di mezzo ed è la certezza *morale* e tale certezza esclude ogni angoscia e ogni scoraggiamento.

È assolutamente necessario attenersi, nella predicazione e nella direzione spirituale, al Concilio di Trento, se si vogliono confutare i Protestanti, che ci rimproverano « la nostra incertezza e la nostra angoscia » in ciò che riguarda la salvezza e pretendono che noi « moltiplichiamo i mezzucci di salvezza » per sfuggire a tale angoscia e a tale incertezza.

È stata *esclusa* soltanto la certezza di *fede* che non può essere soggetta all'illusione personale. Le decisioni del Concilio ci dimostrano chiaramente che si è voluto escludere soltanto questa certezza, e che d'altronde l'assicurazione della salvezza era nei Padri del Concilio assolutamente *gioiosa* e limpida, e infine che la tendenza generale del Concilio non era di restringere ai fedeli le porte del Cielo e rendere dubbiosa la salvezza.

Belle riflessioni sul discernimento delle cose divine e sull'abitazione della Trinità in noi si trovano in *Garrigou-Lagrange,* Perfezione cristiana e contemplazione: « Dio si lascia percepire da noi come l'anima della nostra anima, come la vita della nostra vita. Questo è lo sviluppo normale della vita della grazia e della carità, in virtù della quale la SS. Trinità abita in noi, secondo l'insegnamento della Rivelazione: "Chi rimane nella carità sta in Dio e Dio abita in lui" » (Cfr. pure *Gardeil,* La structure de la connaissance mystique, Revue thom. 1924, 109 ss.; 225 ss.; 340 ss.).

Questo modo ragionevole e assai liberale di concepire la certezza della salvezza, è il solo esatto ed è pure quello che si trova comunemente nella *Scrittura* e nei *Padri.* La polemica che ci hanno imposto i Riformatori ce l'ha fatto disgraziatamente dimenticare troppo spesso. È necessario ricordarlo, affinchè la lotta contro l'eresia non divenga una lotta contro la Rivelazione. *Gesù* predicò la sua dottrina in un'atmosfera di serenità ottimistica. Chi si pente riceve il perdono; chi crede e vien battezzato sarà salvo. Egli cerca di bandire dai discepoli la fede pusillanime e ogni timore circa la salvezza. È sdegnato e scontento quando incontra diffidenza. Vuole che il suo Vangelo ci sollevi. Il Vangelo è infatti per definizione una *buona* novella, l'annuncio di un anno santo di giubileo e di grazia. « Non temete, è piaciuto al Padre vostro di darvi il regno ». In modo particolare nel Vangelo di S. Giovanni la salvezza dipende talmente dalla fede viva, di cui ciascuno può avere esperienza, che colui che crede non sarà giudicato, perchè si è già giudicato e ha già deciso la sua sorte. Il giudizio escatologico non riveste lo stesso significato tanto per i credenti quanto per i non credenti. Certamente, il « cattivo servitore » fu oggetto di una sanzione severa, ma egli s'era comportato in modo del tutto negativo in confronto degli ordini del suo padrone. Per quello che ci riguarda, noi dobbiamo attenderci la nostra salvezza soprattutto dalla bontà misericordiosa di Dio e non dalle nostre opere; la nostra sarà una ricompensa di grazia e quand'anche avessimo adempiuto ogni cosa, dobbiamo considerarci servi inutili. Questo è l'insegnamento inequivocabile di Cristo, che ci offre così una base soprattutto oggettiva alla nostra certezza di fede. Tale base è assolutamente stabile. Pur negandoci una rivelazione circa il nostro stato di grazia, Gesù non tralascia di darci una speranza assolutamente sicura della nostra salvezza. Nessun discepolo ha il diritto di essere dubbioso e di domandare con animo scoraggiato: Signore, chi dunque potrà salvarsi? Egli addita con energia a colui che lo interroga la grazia di Dio (Mt. 19, 25).

Per quanto riguarda il *bambino* appena battezzato, se il ministro ha avuto l'intenzione conveniente, non c'è ragione di dubitare del suo stato di

grazia. Quanto all'*adulto* che riceve un Sacramento, può avere ogni certezza ragionevole, tanto riguardo alla sua buona volontà che Dio sostiene con la grazia, quanto a riguardo dell'intenzione del ministro. Circa la giustificazione senza Sacramenti, mediante la contrizione perfetta, il fedele sa di avere la fede conveniente e una carità per cui preferisce Dio a ogni bene creato. È vero che, secondo quanto dice *S. Tommaso,* il fedele è più sicuro della sua fede che della sua carità, perchè la fede è « formaliter in intellectu », cosa che non può dirsi della « gratia et caritas et alia huiusmodi, quae perficiunt vim appetitivam » (S. th. I-II, 112, 5 ad 2).

Dato che noi dobbiamo la nostra salvezza principalmente alla bontà misericordiosa di Dio, essa toccherà anche a quelli che hanno lavorato un'ora sola. Il pubblicano che aveva detto con sincerità: « Signore, abbiate pietà di me peccatore », ottenne l'assoluzione, come dice Gesù, e se ne tornò giustificato. A coloro cui Egli stesso rimetteva i peccati, diceva: « Andate in pace ». *S. Paolo* sa indubbiamente che Dio lo giudicherà e che fino allora egli deve sospendere il suo giudizio, ma ciò non lo rende affatto incerto, pusillanime, inattivo. Non vi fu mai un discepolo di Gesù più lieto nel pensiero della sua salvezza, più fiducioso in Dio di S. Paolo, che ha accenti così meravigliosi sulla fiducia in Dio (Rom. 8, 35, 39), e che scrive: « Se Dio è con noi, chi sarà contro di noi? » (Rom. 8, 31; cfr. Ebr. 6, 9-20).

Il punto di vista cattolico è *teocentrico;* quello protestante è *antropocentrico:* vuole fondare tutto sopra il nostro giudizio, sulla nostra esperienza. La gioia che scaturisce dalla nostra vocazione cristiana è veramente ben fondata, perchè noi cattolici rimettiamo a Dio la certezza della nostra salvezza. E se il cattolico confessa di non possedere alcuna certezza di fede circa le sue intime disposizioni, il protestante non può assolutamente affermare di aver ricevuto una rivelazione circa le proprie; egli può solo fondarsi su ragioni soggettive, che può far valere anche il cattolico. Per lui è un dovere morale assicurarsi personalmente sia della realtà e della sincerità della sua fede e del suo pentimento, sia del valore dei Sacramenti ricevuti. *Può* e di conseguenza *deve* fare questo.

I teologi presentano una serie di *criteri* esterni e interni che permettono a ciascuno in particolare di avere una conoscenza sicura del proprio stato di grazia. Già S. Paolo sa che la grazia si manifesta e fa attestazione di se stessa in noi. « Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che noi siamo figli di Dio » (Rom. 8, 16). Cristo afferma che si può conoscere l'uomo dai suoi frutti; ognuno quindi può conoscere se stesso dai suoi frutti. Una grande fiducia in Dio, l'abbandono alla sua volontà, il timore di perderlo, una fede inconcussa nella sua parola, l'attrattiva che ci spinge ad occuparci di Lui e dei suoi comandamenti, ciò che l'Apostolo chiama « il gusto delle cose celesti », il distacco interiore da tutto quel che non serve alla salvezza, sono certamente altrettanti segni che siamo nella grazia di Dio. Gli Apostoli e i primi cristiani non ne avevano altri e tuttavia la loro anima era nella *pace.* Si noti perciò quante volte i termini di pace, gioia, grazia, sia separatamente, sia riuniti insieme, ritornino spesso sulle labbra di Gesù, negli scritti di S. Paolo, S. Giovanni, S. Pietro, in riferimento allo stato normale del cristiano.

S. Agostino insegna, senza dubbio, che bisogna implorare il « donum perseverantiae » con molta umiltà (De dono persev. 6), ma tuttavia è pieno di fiducia nella salvezza dei cristiani. Egli si riferisce volentieri a Rom. 8,

24: « Spe salvi facti sumus. Che la speranza vada sempre unita alla gioia! » (Serm. 21, 1). « Spes enim rei futurae iam praesentem laetitiam affert » (Quaest. ev. 1, 43; cfr. In Ps. 57, 22). « La coscienza buona è una grande sorgente di gioia per gli uomini pii » (In Ps. 53, 8). « Qui dedit veniam, ipse promisit et vitam aeternam » (In Ps. 129, 6). Chi vuole esser certo di Dio, esamini il suo interno per vedere se c'è la carità, perchè in tal caso « Deus ibi habitat ». Egli abita nella carità, « sicut in coelo » (In Ps. 149, 4). « Secura gaudeant membra, quia a capite suo (Christo) non sunt deserta », poichè il Cristo vuole restare con loro fino alla fine (In Ps. 125, 2). « Spes autem nostra tam certa est, quasi res iam perfecta sit; neque enim timemus promittente Veritate » (C. Faust. Man. 1, 11, 7). Tuttavia la nostra gioia terrena della speranza è ancora smorzata dal *timore* (In Ps. 85, 16). A questo riguardo S. Agostino riferisce il Salmo 2, 11; I Cor. 10, 12; Gal. 6, 1; Filip. 2, 12. « Ergo redi ad timorem qui iam ibas in caritatem » (In Ps. 27, 11). Chi non teme Dio, perde ciò che Dio gli ha dato (In Ps. 103, 16). Il cristiano non deve temere nulla più « quam separari a corpore Christi » (In Jo. 27, 6). « Forse l'occhio del giudice vede nella tua coscienza ciò che tu non hai visto » (Serm. 93, 14). In questo modo S. Agostino è in accordo con la concezione cattolica.

132. - L'ineguaglianza del grado di grazia.

La grazia santificante può essere aumentata con opere buone ed è quindi diversa secondo i gradi di cooperazione. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Se la giustificazione non è altro che la giustizia di Cristo imputata a noi per la fiducia in Lui, ossia un favore meramente estrinseco consistente nella non imputazione dei peccati, non è possibile che abbia gradi. Un'amnistia può coprire delitti più o meno numerosi e gravi, ma in sè non comporta ineguaglianza. Così i Protestanti pensano che la giustificazione sia eguale per tutti.

Del tutto opposta è la concezione cattolica. La grazia nel suo *primo* entrare nell'anima, anche se *essenzialmente* identica in tutti i tempi e in tutti coloro che la ricevono, differisce già *accidentalmente* secondo le disposizioni delle singole persone. In un *secondo* tempo, viene aumentata con le opere buone. Ora queste opere buone differiscono in numero e in valore, sia nei singoli giusti, sia in ciascun giusto, in relazione col suo progresso morale nella propria condizione di vita.

Il *Concilio di Trento* insegna: « per quae (sacramenta) omnis vera iustitia incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur » (Proem. s. 7); inoltre insegna che « riceviamo in noi la giustizia, ciascuno secondo la sua misura; che lo Spirito Santo distribuisce ai singoli come vuole e secondo la preparazione e la cooperazione di ognuno » (S. 6, c. 7, Denz. 799). E aggiunge che « quelli che sono così giustificati... crescono, mediante l'osservanza dei comandamenti di Dio e della Chiesa, nella giustizia stessa che hanno ricevuto per la grazia di Cristo e sempre più si santificano, poichè la fede coopera con le opere buone » (S. 6, c. 10, Denz. 803). Il Concilio parla pertanto di una « augmentatio gratiae *ex opere operato* » di cui riparleremo nel trattato sui

Sacramenti, e d'una « augmentatio *ex opere operantis* » ed è su questa che insiste ora, come dimostra il canone seguente: « S. q. d. iustitiam acceptam non *conservari*, atque etiam *augeri* coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam, a. s. » (Can. 24, Denz. 834). Le opere buone compiute nello stato di grazia non sono puri « segni » della « avvenuta » giustificazione, ma anche una « causa » del suo accrescimento in noi.

Prova. - *Gesù* suppone l'uguaglianza della grazia quando parla del « regno dei cieli » che è in noi, e la sua ineguaglianza nella parabola dei talenti (Mt. 25, 14-30), come pure nell'esortazione a tendere individualmente alla perfezione di Dio (Mt. 5, 48; Lc. 6, 36). Il Padre poterà ogni vite « affinchè porti frutto più abbondante » (Giov. 15, 2).

S. Paolo scrive: « Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi » (Ef. 4, 7). Egli chiede « che fedeli alla verità in uno spirito di amore, noi continuiamo a crescere in ogni modo in Colui che è il capo, Cristo » (Ef. 4, 15). « Ma anche se in noi l'uomo esteriore deperisce (per la sofferenza), il nostro uomo interiore si rinnovella di giorno in giorno » (II Cor. 4, 16). Ed esprime questo augurio: « Dio moltiplicherà la vostra semente e farà crescere i frutti della vostra giustizia » (II Cor. 9, 10), e quest'altro ancora: « (Dio) vi conceda, a seconda dei tesori della sua gloria, di essere potentemente corroborati, mediante il suo spirito, a fine di crescere nell'uomo interiore » (Ef. 3, 15-16). L'Apostolo, coerente con se stesso, ammette pure una differenza di gloria: « Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna, altro lo splendore delle stelle; perchè fra stella e stella c'è differenza di splendore. E così pure sarà per la risurrezione dei morti » (I Cor. 15, 41-42).

S. Giacomo (2, 22) esige che la fede sia completata dalle opere. *S. Pietro* fa questa esortazione: « Crescete nella grazia » (II Pietr. 3, 18). *S. Giovanni:* « Chi è giusto diventi ancor più giusto e chi è santo continui pure a santificarsi. Ecco, Io vengo presto e porto con me la ricompensa per assegnarla a ciascuno secondo le sue opere » (Apoc. 22, 11, 12).

I Padri. - Le circostanze li trassero a difendere formalmente questo dogma. Quando *Gioviniano* rinunciò alla vita monastica e si mise a difendere la dottrina stoica, secondo cui tutte le opere hanno lo stesso valore, o meglio sono tutte egualmente prive di valore, e a sostenere che tutti i battezzati che hanno conservato la grazia del Battesimo hanno la stessa ricompensa nel cielo, indipendentemente dalle opere buone, fu combattuto da *S. Gerolamo* (Adv. Jovinianum). Parimenti *S. Agostino* insorse con l'opera intitolata « De fide et operibus » contro l'opinione allora assai diffusa, secondo cui la fede e il Battesimo da soli assicurerebbero la stessa salvezza a tutti. In una lettera al Vescovo Paolino egli si spiega in questi termini sui rapporti tra la fede, la grazia e il merito: In ragione della fede, noi riceviamo la grazia, senza merito alcuno da parte nostra, « ma la grazia merita il suo accrescimento affinchè la grazia aumentata meriti il suo compimen-

to » (Ep. 186, 3, 10). E a proposito di Giob. 29, 14, dice: « I Santi sono rivestiti della giustizia, gli uni più e gli altri meno » (Ep. 167, 3, 13). « Quamvis in quibus habitat, habeant eum (Sp. S.) pro suae capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quo ipse sibi dilectissimum templum gratiae suae et bonitatis aedificat » (Ep. 187, 6, 19). « Diversarum gratiarum sunt, non omnes paria merita habent » (In Jo. 6, 8). « Iustificati sumus, sed ipsa iustitia cum proficimus, crescit » (Serm. 158, 5).

La *Chiesa* fa a Dio questa preghiera: « Da nobis fidei, spei et caritatis augmentum » (Dom. XIII d. Pent.), e quest'altra: « Ut cum frequentatione mysterii crescat nostrae salutis effectus » (Dom. IV d'Avv.). In ragione del merito (della penitenza) vi sono persino « battesimi differenti » (S. Agostino, In Jo. 6, 8).

La *ragione teologica* della differenza della grazia va cercata nella libera generosità di Dio (Ef. 4, 5). Gli stessi doni naturali sono distribuiti da Lui in modo visibilmente ineguale. *S. Tommaso* fa notare a questo riguardo che tale varietà costituisce la bellezza dell'universo (S. th. I-II, 112, 4). È poi assolutamente certo che la cooperazione individuale deve comportare una grande differenza accidentale nella prima giustificazione e soprattutto nella seconda. Si potrebbe pensare a un'eguaglianza di grazia nei bambini battezzati. E tuttavia, anche in presenza dell'identità di disposizioni, la bontà divina rimane ancora libera.

In considerazione della presente tesi i teologi distinguono una *prima* e una *seconda* giustificazione (iustificatio prima et secunda). La prima avviene col Battesimo; la seconda si compie mediante l'aumento della santità e della grazia già esistente con le opere buone (ex opere operantis) e con i Sacramenti dei vivi (ex opere operato). Occorre senza dubbio rappresentarsi l'aumentare della grazia come un aumento in intensità e non in estensione. L'aumento della grazia comporta pure un aumento delle virtù teologali; almeno per la carità la cosa è certa.

Opinioni teologiche. - 1. Si ammette comunemente che l'aumento della grazia e quello delle virtù teologali procedano di pari passo. Quindi: a) Non avviene alcun aumento di grazia senza aumento delle virtù; b) Non si compie nessun aumento delle virtù senza un aumento simultaneo di grazia; c) I due aumenti si realizzano proporzionalmente nella stessa misura.

2. Alcuni teologi vogliono peraltro che la fede e la speranza si accrescano per i propri atti e non per quelli delle altre virtù, per i quali certamente cresce la grazia: quindi la grazia potrebbe aumentare senza che crescano contemporaneamente tutte le virtù.

3. Altri teologi poi opinano che la fede e la speranza vengano infuse prima della grazia (carità) e possano crescere senza di essa (Suarez, ecc.).

4. Altri ancora pensano che, per mezzo di atti poco intensi (a. remissi), non crescano le virtù (habitus *operativi*), ma aumenti la grazia. L'aumento della grazia, secondo *S. Tommaso,* non avviene sempre *immediatamente,* ma « suo tempore, cum scil. aliquis sufficienter fuerit *dispositus* ad gratiae augmentum » (S. th. I-II, 114, 8 ad 3). * Cfr. Accroissement des vertus, *Dict. de spiritualité,* t. I, coll. 138-166. * A questo punto bisogna ricordare con insistenza il nostro indeclinabile dovere di tendere verso un aumento di giu-

stizia. Dobbiamo voler essere tra i primi nel regno di Dio, essere i raccoglitori di ricchezze che hanno un valore eterno. Cristo stesso ci rivolge tale esortazione.

§ 133. - L'amissibilità della grazia.

Lo stato di grazia si perde non solo per l'incredulità, ma anche per qualsiasi peccato mortale. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Se la giustificazione è fondata sulla sola fede, ne deriva questa dottrina mostruosa che la giustificazione può coesistere con i più grandi peccati, ed è incompatibile soltanto con l'incredulità. Il *Concilio di Trento* pertanto definisce: « S. q. d. nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, praeterquam infidelitatis peccato, semel acceptam gratiam amitti, a. s. » (S. 6, c. 27, Denz. 837). - *Calvino* aveva affermato che il predestinato non può perdere completamente la grazia, così come non può peccare. Chi peccasse ancora in seguito non avrebbe ricevuto all'inizio una giustificazione reale, ma apparente. A tale affermazione si oppone il canone seguente: « S. q. d. hominem semel iustificatum *amplius peccare non posse* neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, numquam vere fuisse iustificatum, a. s. » (Can. 23, Denz. 833). In un errore simile, pur partendo da premesse diverse, caddero in seguito i *Quietisti* (Michele de Molinos), che ammettevano uno stato di amore così perfetto che in esso non può commettersi nessun peccato che arrechi danno. Cfr. le proposizioni condannate, Denz. 1272, 1275, 1277, 1278, 1281.

Prova. - Il Concilio avrebbe potuto addurre tutta una serie di testi in cui la salvezza viene negata non solo agli infedeli, ma anche a tutti quelli che sono colpevoli di peccati gravi. Già *Ezechiele* insegna che « la giustizia del giusto non lo salverà il giorno in cui cadrà in peccato » (Ez. 33, 12; cfr. 33, 13; 18, 26, 27). - *Gesù* ammonisce tutti i suoi di vegliare e di pregare, per non cadere (Mt. 6, 13; 26, 41). Enumera una serie di peccati, sette in Matteo (Mt. 15, 19), e tredici in Marco (Mc. 7, 21, 22) al cui riguardo dà lo stesso giudizio: « Tutto questo male viene dall'interno ed inquina l'uomo » (Mc. 7, 23).

S. Paolo annovera i peccati nel suo « Catalogo dei vizi » e alla fine di una serie di ventitrè, ad esempio, scrive: « Chi fa tali cose è degno di morte: nè soltanto chi le fa, ma anche chi approva coloro che le fanno » (Rom. 1, 29-32). E se si obietta che tali giudizi si riferivano ai pagani e quindi a infedeli, si ricordi la prima Cor. 6, 9, 10, dove egli scrive certamente a *cristiani:* « Non sapete voi che gli ingiusti non possederanno il regno di Dio? Non illudetevi: nè i fornicatori, nè gli idolatri, nè gli adulteri, nè gli effeminati, nè i sodomiti, nè i ladri, nè gli avari, nè gli ubriaconi, nè i maldicenti, nè i rapaci saranno eredi del regno di Dio ». « Itaque qui se existimat stare videat ne cadat » (I Cor. 10, 12).

I Padri. - Abbiamo già detto come abbiano combattuto l'opinione di Gioviniano, secondo cui il cristiano non può più essere tentato dal demonio. Essi constatano quotidianamente come la Chiesa, con la sua istituzione penitenziale, giudichi che si è perduta la grazia; e ben comprendono per esperienza che tale giudizio non riguarda soltanto gli apostati e gli infedeli, ma anche gli assassini, gli adulteri, i ladri, i bestemmiatori. *S. Agostino* scrive: « Ma quando il rigenerato e il giustificato ricade per sua volontà nella cattiva strada, non può certamente dire: io non ho ricevuto nulla, poichè egli ha perduta la grazia ricevuta da Dio a causa della sua volontà libera orientata verso il male » (De corrept. et grat. 6, 9).

La *ragione teologica* dell'amissibilità della grazia sta nella libertà del giusto durante lo stato di via. Questa libertà non è ancora la libertà piena dei figli di Dio, in cui la volontà aderisce necessariamente al sommo bene. Essa può quindi aderire a un bene diverso da Dio e perdere così la grazia.

Le *conseguenze* che comporterebbe la frase di Lutero sul peccare forte e sul credere ancora più forte (pecca fortiter, fortius crede) se fosse applicata alla lettera, sarebbero disastrose. Bisogna tuttavia riconoscere che il buon senso e la coscienza dei Protestanti rifuggono da tale applicazione. *Karl Holl* tenta di scolpare Lutero dicendo che egli intese soltanto consolare lo scrupoloso; Lutero non avrebbe pensato a un « libertinaggio »; tuttavia ammise egli stesso che tali idee erano assai dannose. * Per il testo preciso di Lutero e per la conseguente separazione tra la religione e la morale, si veda *Paquier,* Luther, Dict. de théol. cath. t. IX, coll. 1240-1251. Il testo del « pecca fortiter » è alla col. 1247. *

Nota. - *È di fede che, perdendo la grazia santificante, si perde pure l'abito della carità, ma non quello della fede e della speranza.*

Dopo quanto si è detto sugli intimi rapporti tra la grazia e la carità, non è necessario provare più a lungo che esse seguono la stessa sorte: ogni peccato mortale le distrugge; non distrugge però la fede e la speranza. Al *Concilio di Trento,* alcuni teologi, a causa dei testi paolini che fanno dipendere dalla fede la grazia della giustificazione, sostennero che anche la fede è unita indissolubilmente alla grazia. Nessuno, dicevano, può chiamare « fedele un adultero ». Ora quest'unione stretta tra la fede e la grazia santificante esiste soltanto quando la fede viene intesa nel suo senso pieno di fede viva, che opera nella carità (f. formata), ma non quando è intesa in senso ristretto (f. informis) come adesione alle verità rivelate, fondata sull'autorità di Dio. Poichè l'opinione dell'identità oggettiva di fede e giustificazione veniva difesa dai Riformatori, nel senso che comportava il loro sistema della fede giustificante, il Concilio la condannò con questa definizione: « Chi dice che perdendo la grazia per il peccato si perde pure al tempo stesso la fede, oppure che la fede che rimane non è una vera fede, per quanto non sia viva, oppure che colui che ha la fede senza la carità non è cristiano, sia scomunicato » (S. 6, can. 28, Denz. 838; cfr. Vatic. s. 3, c. 3).

Circa la fede *informe* il Concilio afferma che non è distrutta da qualsiasi peccato. I teologi insegnano che essa è distrutta solo dal peccato di infedeltà, così come la speranza si perde soltanto con i peccati opposti. Ma la Chiesa non intende che chi ha questa fede si salvi; intende soltanto che il

cristiano in peccato mortale rimane ancora cristiano e conserva il diritto ai Sacramenti.

Non esiste una carità informe, ma solo una fede e una speranza informi. Circa le altre virtù infuse e i doni, i teologi ammettono che, siccome vengono concessi con la grazia santificante, con essa pure si perdono. Cfr. *Lange,* De grat. 1929, nn. 475-481.

Grazia e peccato veniale. - La grazia non può essere *diminuita* dai peccati veniali; può esser *distrutta* soltanto dal peccato mortale. *S. Tommaso:* « Nec per peccatum veniale caritas (= gratia sanct.) diminui potest, neque effective neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit; caritas enim est circa finem ultimum, veniale autem est circa ea quae sunt ad finem ». L'amore del fine stesso non è diminuito dal disordine circa le cose che servono al fine. Allo stesso modo il peccato veniale non merita una diminuzione della carità: « Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori ». Dio non si allontana dall'uomo in misura maggiore di quanto l'uomo si allontana da lui (S. th. II-II, 24, 10; cfr. De malo, 7, 2). Tuttavia il peccato veniale, specialmente il peccato frequente, può, in quanto disposizione, condurre al peccato mortale: « Dicimus quod veniale peccatum est dispositio ad mortale... Et inde est quod caritas dicitur diminui quantum ad radicationem et fervorem, et non quantum ad essentiam » (In 1, d. 17, 2, 5). Il peccato veniale non fa seccare l'albero, ma ne diminuisce i frutti.

CAPITOLO QUINTO

I frutti della giustificazione

Restava al Concilio di Trento un ultimo punto da trattare circa la dottrina della giustificazione: quello « dei frutti della giustificazione » (Cfr. Giov. 15, 1-8). In altre parole, bisognava ancora parlare del merito e del suo fondamento. Divideremo l'argomento in tre parti: la *realtà* del merito (§ 134), il *fondamento* o le condizioni del merito (§ 135), e infine l'*oggetto* del merito (§ 136).

§ 134. - La realtà del merito.

Le opere buone che il giustificato compie colla grazia, sono meritorie davanti a Dio. - *E' di fede.*

Spiegazione. - I Protestanti negavano con particolare accanimento il carattere meritorio delle opere buone. Il *Concilio di Trento* dapprima condannò la teoria protestante secondo cui « il giustificato pecca quando compie il bene in vista della ricompensa eterna » (S. 6, c. 31, Denz. 841); in un secondo momento definì il *merito:* « S. q. d. hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam

bona ipsius iustificati merita; aut ipsum iustificatum bonis operibus quae per gratiam et Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, non *vere mereri* augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, a. s. » (S. 6, c. 32, Denz. 842). Infine il Concilio respinge l'accusa di coloro che pretendono tale dottrina rechi detrimento all'onore di Dio e al merito di Cristo (C. 33).

Il Concilio esaminò con molta cura la dottrina, già definita dal Concilio di Orange (Can. 18), poichè, in seno ai Padri stessi, i teologi agostiniani rifuggivano da una valutazione troppo accentuata della nostra possibilità di meritare. Per questo si nota con insistenza che la nostra possibilità di merito è una grazia di Dio e si esclude qualsiasi glorificazione personale (C. 16). « Dio non voglia che alcun cristiano faccia affidamento su se stesso o dia gloria a se stesso e non al Signore, la cui bontà verso gli uomini è così grande da volere siano loro meriti quelli che sono i suoi doni. E siccome noi pecchiamo in molte cose, bisogna che ognuno abbia presente non solo la misericordia e la bontà, ma anche la severità e la giustizia; e nessuno deve giudicare se stesso anche se non sia consapevole di nulla, poichè tutta la vita degli uomini deve essere esaminata e giudicata non alla luce del giudizio degli uomini ma di quello di Dio » (S. 6, c. 6).

Prova. - *Gesù* richiede una « giustizia più perfetta » che quella ebraica delle opere. Con questo però non ha escluso le opere buone accontentandosi di una semplice disposizione interiore, ma esige innanzitutto tale disposizione e poi le opere buone che ne derivano, specialmente la *preghiera*, l'*elemosina*, il *digiuno* (Discorso della montagna). Perciò Egli propone una *ricompensa*, nè più nè meno come nell'Antico Testamento. Nella Scrittura non si trova la parola « merito », ma altre espressioni equivalenti, come « salario », « corona », « ricompensa », « approvazione », « lode di Dio ». Gesù parla della « vostra ricompensa » (Mt. 5, 12; cfr. 10, 42), di una « ricompensa ricca, grande, al cento per uno » (Mt. 5, 12; 19, 29; Lc. 6, 38); dice che il giudizio sarà fatto in base alle opere (Mt. 25, 34-46); preporrà il servo buono a tutte le sue ricchezze e lo ricompenserà con la gioia del suo Signore (Mt. 24, 45-48).

A questa ricompensa Gesù attribuisce tre proprietà. 1) Sarà sostanzialmente identica per tutti, poichè consiste nella beatitudine eterna. Così, nella parabola degli operai della vigna, a sera tutti ricevono la stessa paga (Mt. 20, 8-16). 2) Tuttavia è ineguale *per le circostanze*. Ognuno la riceve in proporzione del suo zelo e della sua fedeltà, come è facile vedere nella duplice parabola dei talenti (Mt. 25, 14-30; cfr. 16, 27; Lc. 19, 11-28). Uno dei servi è preposto a dieci città, e l'altro a cinque, ciascuno secondo la grandezza del merito. 3) È una ricompensa *sovrabbondante*, perchè è una ricompensa di grazia. Questo ci viene indicato da espressioni come « ricompensa al cento per uno » (Mt. 19, 29), « misura pigiata, scossa e traboccante » (Lc. 6, 38), come quella del « servo inutile » che non può esigere alcuna ricompensa, ma ha fatto nulla più che il suo dovere (Lc. 17, 10); tale è pure l'insegnamento

che ci offrono la parabola del danaro agli operai della vigna e soprattutto quella dei talenti, poichè in quest'ultimo caso i servitori rendono solo in quanto hanno prima ricevuto.

Le tre proprietà caratterizzano la dottrina di Gesù sul merito. Tuttavia, pur tenendo presenti queste proprietà, si tratta di una vera ricompensa da parte di Dio e di un reale merito da parte dell'uomo, e Cristo lo insegna con grande insistenza.

S. Paolo si appella al giorno « della manifestazione del *giusto* giudizio di Dio che renderà a ciascuno secondo le sue opere » (Rom. 2, 5-6). Ognuno riceverà la ricompensa secondo il suo lavoro (I Cor. 3, 8). Dei servi di Dio, egli dice: « La loro fine sarà conforme alle loro opere » (II Cor. 11, 15). « Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque *propria* corporis, prout gessit sive bonum sive malum » (II Cor. 5, 10). « Quello che uno avrà seminato, quello pure mieterà » (Gal. 6, 7-8). Esige dai Colossesi che « producano frutto in ogni sorta di opere buone » (Col. 1, 10). « È per mera grazia che voi siete stati salvati, mediante la fede, e ciò non viene da voi ma è dono di Dio. Non è in virtù d'opere, affinchè nessuno abbia a gloriarsene; perchè noi siamo fattura di Lui: creati in Cristo Gesù per fare le opere buone che Dio ha già preparato, affinchè noi le pratichiamo » (Ef. 2, 8-10). Cfr. pure I Cor. 3, 13; 9, 24, 26; Filip. 3, 13 ss.; II Tim. 4, 8.

Come si vede, in una sola e medesima proposizione egli *respinge* le opere della legge, *esige* le opere della fede e insegna la loro possibilità, tenendo conto della grazia. È in sintesi tutto il capitolo 16 del Concilio di Trento. Nella dottrina paolina del merito sono evidenti due concetti: v'è una ricompensa che si fonda sulla promessa di Dio (II Tim. 4, 8), sulla sua grazia (Ef. 2, 10) e viene distribuita in conformità delle opere: ciascuno riceve la « sua » ricompensa. Tra gli altri Apostoli si potrebbe ricordare *S. Giovanni* (Apoc. 7, 14-17; 11, 18; 22, 12), *S. Giacomo* (1, 12), *S. Pietro* (I Pietr. 1, 17).

Dopo quanto abbiamo detto a riguardo della dottrina del merito in Gesù e in S. Paolo, non si comprende come *Jodl* (Geschichte der Moral, 1^2, 1906, pp. 133 e 139) abbia potuto scrivere che S. Paolo esprime nel suo insegnamento la mania della ricompensa « con una franchezza quasi urtante ». Secondo lui, S. Paolo sarebbe giunto a tale dottrina attraverso la sua esperienza cattiva e vi sarebbe stato indotto dalla necessità di spiegare la morte di Gesù come mezzo di redenzione. Orbene, tale « mania della ricompensa » si trova già in Gesù. E quando l'*Enciclopedia di teologia protestante* (Realenzyklopädie für protestantische theologie, xx^3, p. 506) scrive: « La Riforma, propriamente parlando, fu una lotta contro la dottrina del merito », si vede per ciò stesso che essa fu « propriamente parlando » una lotta contro *Cristo* e gli *Apostoli* e non soltanto contro la *Chiesa*. Il modernista *F. Heiler* riprende la formula protestante della mania della ricompensa nei cattolici, quando dice che nel cattolicesimo « la fede diviene un atto formale di obbedienza, un'adesione della mente e della volontà alle leggi dogmatiche della Chiesa; l'attività morale diviene un adempimento esteriore dei precetti della Chiesa, l'amore fraterno da aiuto e sacrificio si riduce a servizio egoistico in vista di

una ricompensa ». Invece, aggiunge, Lutero insegna: « Non si deve chiedere se bisogna compiere opere buone; esse si fanno senz'essere comandate » (Das Wesen des Katholizismus, p. 79). Heiler però dimentica che la *formula di concordia,* dopo aver citato Lutero il quale esclude completamente le opere buone (anche quelle della carità) dalla giustificazione, tanto dalla *prima,* quanto dall'*ultima,* dice: « Una volta per tutte e per tutto il tempo che dovremo occuparci di questo articolo della giustificazione, noi respingiamo e condanniamo le opere ». Questo è direttamente contro l'insegnamento di Cristo e degli Apostoli.

I Padri. - Circa la dottrina del merito, non v'è nei Padri nè incertezza nè evoluzione reale. Tanto i Latini quanto i Greci, senza eccezione, insegnano che il cristiano *può* compiere opere buone, e pertanto *deve* compierle; che Dio ricompenserà queste opere buone e lo farà secondo il loro valore.

I Protestanti insistono molto sul fatto che fu *Tertulliano* e dopo di lui *S. Cipriano* a introdurre nella teologia la nozione formale del merito (meritum). Tale estranea nozione Tertulliano l'avrebbe attinta dal suo passato di giurista, quando si occupava di giustizia commutativa, e l'avrebbe introdotta nella teologia. In realtà egli non ha fatto che tradurre il termine biblico « ricompensa » (merces, ὁ μισθός) con quello di « merito » (meritum, cfr. Eccl. 16, 15). S. Cipriano ha scritto un libro speciale « De opere et eleemosynis » in cui esorta i suoi lettori allo zelo nelle opere buone, ricordando loro, al tempo stesso, i tesori che accumulano in cielo con le opere buone (Mt. 6, 20), e il giudizio che avverrà secondo le opere (Mt. 25, 31-36).

S. Agostino non perse mai di vista, nonostante la sua fermissima convinzione che la nostra salvezza è una grazia, la verità che tale salvezza dipende pure dalle nostre opere. A buon diritto il Concilio di Trento si è fondato sulla sua dottrina. La formula nella quale egli comprende la grazia e il merito è: « Nostra merita sunt Dei munera » (Cfr. Conf. 9, 34; Ep. 194, 19; De grat. et lib. arb. 6, 14; De gestis Pelag. 35; De Trin. 13, 14; ecc.). « Se non si dà nè merito nè demerito — dice S. Agostino — come potrà Dio giudicare il mondo? » (Ep. 214, 4). E dei Santi dice: « In Domino laudandi sunt, non in se ipsis » (C. duas epist. Pelag. 3, 8, 24).

Ragione teologica. Se mediante la giustificazione l'uomo entra in unione con Dio, deve trarre da tale unione questo vantaggio, che la sua grazia cresca e si fortifichi durante tutta la sua vita, affinchè all'entrata nell'altra vita essa riceva il suo compimento nella gloria. Tale maturazione e tale sviluppo non possono compiersi nè senza Dio nè senza l'uomo e la sua libera attività. Quindi le opere compiute per la virtù di Dio sono innanzitutto doni di Dio, ma anche in certo modo meriti nostri, in quanto senza il concorso del nostro libero arbitrio queste opere non sarebbero state certamente compiute. Pertanto il Concilio di Trento dice con S. Agostino che è *bontà* di Dio « ut eorum (hominum) velit esse merita, quae sunt ipsius dona » (S. 6, c. 16).

Ciò non significa tuttavia che vi sia *parità* tra il nostro merito e la ricompensa divina. S. Paolo scrive che « le sofferenze del tempo presente non sono punto paragonabili alla gloria futura » (Rom. 8, 18; cfr. II Cor. 4, 17). D'altra parte l'Apostolo non fa che ripetere l'insegnamento di Cristo quando ci esorta a sperare in una « ricompensa al cento per uno ». Dio ri-

compensa al di là di ogni attesa, poichè ci compensa nella ricchezza, ossia con se stesso. Si obietta che i nostri meriti portano pregiudizio a quelli di Cristo. Ma come potrebbe avvenire questo, dal punto che essi hanno il loro fondamento nei meriti di Cristo? - Si obietta ancora che sono motivi di vanagloria, di compiacenza di sè e di orgoglio spirituale. Ma *Gesù* già dice: « Questa è la gloria del *Padre mio*, che portiate molti frutti » (Giov. 15, 8). Tuttavia il cristiano, fondandosi sulla grazia, può avere un senso molto alto e giustificato della sua dignità. È il sentimento manifestato da S. Paolo nella sua magnifica espressione: « Tutto io posso in Colui che è mia forza » (Filip. 4, 13).

§ 135. - Condizioni del merito.

Concetto del merito. - Secondo S. Tommaso, il merito (ricompensa) è l'intima connessione che esiste secondo giustizia tra prestazione e retribuzione: « Meritum importat quamdam aequalitatem iustitiae » (S. th. III, 49, 6). In senso *astratto* il merito è il valore intrinseco di un'azione compiuta a favore di un altro; in senso *concreto* significa la retribuzione fissata per una convenzione o una promessa (S. th. I-II, 114, 1) (1).

La *Scolastica* non si limitò a raccogliere dai Padri la dottrina biblica e tradizionale del merito, ma la rielaborò in un sistema, precisando specialmente il *concetto* e le *condizioni* del merito. Su questo punto, in modo particolare, portò schiarimenti la teologia post-tridentina, obbligata a questo compito, più della Scolastica, dalle obiezioni dei Protestanti. *Harnack* pretende che sia gloria di Lutero l'aver liquidata la vecchia dottrina del merito « perchè la Chiesa innanzitutto non sa che cosa siano le opere buone e quindi non conduce affatto alle reali opere buone, e in secondo luogo attribuisce alle "opere buone" una funzione che spetta soltanto alla *fede* » (Storia del Dogma, VII, pp. 849 ss.). Nella prima frase egli, evidentemente, vuol dire che le opere cattoliche sono bacate dalla mania della ricompensa; nella seconda, che noi vogliamo salvarci « per le opere », mentre dovremmo farlo « per la sola fede ». *K. Holl* accusa la Chiesa di avere un duplice ideale di moralità: un ideale elevato, monastico e ascetico, e un ideale più semplice e alla portata di tutti. Invece Lutero ci obbligherebbe tutti, senza eccezione, all'ideale supremo dell'amore di Dio. A partire da S. Agostino la Chiesa avrebbe insegnato che l'amore puro di Dio è possibile e reale soltanto nell'altro mondo.

(1) « Per S. Tommaso la grazia è principio di merito e germe di gloria. È cosa conveniente che Dio ricompensi gli atti che derivano dal nostro libero arbitrio, ma solo la presenza dello Spirito Santo può dare a questi atti un valore divino. Certo, l'idea del merito implica in sè l'idea d'un diritto alla ricompensa, ma S. Tommaso rimane nella scia agostiniana: È Dio stesso che ci dà la possibilità di raggiungerlo e di amarlo, come un padre che dà al suo figliolo la possibilità di guadagnarsi un nuovo dono. E così si rimane anche nella scia di S. Paolo e di S. Giovanni: La grazia è un germe di vita che cresce e fruttifica per l'eternità. Tra Dio e l'uomo si attua una mirabile sinergia che nessuna categoria umana tratta dal mondo giuridico o biologico è capace di esprimere ». *Rondet*, Gratia Christi, 1948, pp. 209-210.

S. Tommaso ne dà questa spiegazione: Si ha la « caritas perfecta » quando si ama Dio « tantum quantum potest » e ciò avviene « *tripliciter* »: 1) Quando: « cor hominis *actualiter semper feratur in Deum* » (e questo è possibile soltanto « in patria »); 2) Quando l'uomo si applica « rebus divinis » tralasciando le cose terrene, salvo quelle necessarie, ciò che non è possibile a tutti (soltanto ai religiosi); 3) Quando « habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo » in modo da non pensare e non voler nulla attualmente che sia contrario all'amore di Dio (II-II, 24, 8). Alla prima proposizione non si può ragionevolmente obiettare nulla; a riguardo della seconda bisogna notare che S. Tommaso stesso considera lo stato religioso come un semplice mezzo di perfezione senza identificarlo con la perfezione stessa; per quanto riguarda la terza bisogna osservare che i Santi cattolici non appartengono affatto tutti agli Ordini religiosi; ce ne sono in tutte le condizioni di vita.

Condizioni. - Se ne contano *cinque.*

1. *Da parte di Dio, la promessa di accettare benignamente le nostre opere buone e di ricompensarle in modo soprannaturale.*

La *Scrittura* attesta la promessa in tutti i passi in cui è detto che noi *possiamo* e *dobbiamo* compiere opere buone; i testi contengono pure un giudizio di Dio che apprezza le opere come buone e preziose. *Gesù* nelle parabole summenzionate, suppone questa condizione. *S. Paolo* la ricorda espressamente: « La pietà è utile a tutto, in quanto ha la promessa della vita presente e della vita futura » (I Tim. 4, 8). La verità conduce alla pietà e « dà speranza di vita eterna, promessa prima dei più remoti secoli da Dio, che non può mentire » (Tit. 1, 2). « Voi avete bisogno di costanza, affinchè, dopo aver fatta la volontà di Dio, possiate conseguire quel che vi è stato promesso » (Ebr. 10, 36). *S. Giacomo:* « Beato l'uomo che soffre tentazioni, perchè quando sarà stato provato riceverà la corona di vita da Dio promessa a quelli che lo amano » (1, 12).

S. Agostino: « Non debendo sed *promittendo,* debitorem se Deus fecit... Non possumus dicere ei: redde quod accepisti, sed plane dicimus: redde quod promisisti » (Serm. 110, 4; cfr. Serm. 158, 2).

Tutti i teologi sono d'accordo sul carattere *principale* e *indispensabile* di questa condizione. Ma non sono tutti d'accordo nella questione se il carattere meritorio delle nostre opere buone derivi *unicamente* dalla promessa divina. Cfr. *Mazzella,* De gratia, nn. 820 ss. la cui esposizione è chiara e concisa. Secondo la dottrina di Gesù (Mt. 20, 1-16), di *S. Tommaso* (S. th. I-II, 114, 4) e del *Concilio di Trento* (S. 6, c. 16) bisogna porre l'accento sulla promessa divina. S. Pio V condannò la proposizione di Baio secondo cui l'opera buona merita per natura sua la vita eterna (Denz. 1002).

2. *Da parte dell'uomo, i teologi richiedono lo stato di via e lo stato di grazia.*

Lo *stato di via* (status viae) indica che l'uomo è ancora in questa vita temporale. La necessità dello stato di via è congiunta alla verità insegnata nell'escatologia, secondo la quale cessa con la morte qualsiasi attività meritoria o demeritoria (Giov. 9, 4; Gal. 6, 10; cfr. § 210).

Lo *stato di grazia* è pure richiesto da tutti i teologi e questo punto può essere considerato come dogmatico. Il Concilio di Trento insegna infatti che da Cristo nostro Capo sgorga perennemente nei giusti una forza che accompagna le opere buone dall'inizio alla fine, « senza la quale queste opere non potrebbero in alcun modo essere accette a Dio e meritorie » (S. 6, c. 16). Quando *Baio* sostenne che le opere buone dei giusti sono meritorie non in virtù della grazia che le compenetra, ma della loro conformità con la legge e dell'obbedienza che attestano, Pio v, condannò tale proposizione. (Denz. 1013). Baio non ammetteva gli abiti creati o « virtù infuse » e con Pietro Lombardo insegnava: « Caritas non est aliquid creatum in animo sed Spiritus Sanctus ». L'*espressione* « virtus infusa » appare soltanto nel sec. XIII; il Concilio di Vienne, nel 1311, l'accolse con favore. *S. Tommaso* aveva ammesso, secondo l'analogia della natura, l'esistenza di tali forze infuse (S. th. I-II, 110, 2) e il *Concilio di Trento* insegnò formalmente che le tre virtù teologali sono « virtutes infusae » (Denz. 800; cfr. *Jansen,* Baïus et le Baïanisme, pp. 89 ss.).

La *Scrittura* insegna in modo chiarissimo la necessità dello stato di grazia. Non può esservi opera viva senza l'unione con Cristo (Giov. 15, 4) e tale unione si compie per la fede e l'amore (Giov. 17, 26), per la grazia e la rigenerazione (Giov. 3, 5). Senza la carità io sono un « nulla » (I Cor. 13, 1-3). Si comprende come *S. Agostino* possa dire che tutte le opere buone e meritorie devono procedere « ex caritate », dato che egli identifica la carità con la grazia santificante. Cfr. *Mausbach,* Etik Augustins, I, pp. 168-218.

La *ragione teologica* pensa come Gesù nel Vangelo: rendete prima buono l'albero e poi renderete buoni i frutti. È chiaro che agli occhi di Dio santissimo e onnisciente le opere buone dell'uomo possono essere accette soltanto qualora l'uomo stesso sia buono e accetto. Tale può essere con la sola grazia.

3. *Da parte dell'opera, si richiede che essa sia compiuta liberamente e sia in sè moralmente buona e compiuta per un motivo soprannaturale.*

La *libertà* deve essere una libertà completa, ossia esente da ogni costrizione esterna e da ogni necessità interna (Denz. 1094). Questo postulato del merito è evidente. Senza libertà non si dà nè virtù nè peccato, nè premio nè castigo. Perciò il bambino battezzato che muore, è senza meriti e riceve la vita eterna puramente come un'eredità. Per quanto riguarda la *moralità* dell'atto, basta notare che essa risulta dall'oggetto, dalle circostanze, e soprattutto dal fine dell'azione, come spiega la teologia morale. E l'azione per essere buona deve essere moralmente integra in tutti i suoi elementi e non soltanto in qualcuno: « bonum ex *integra* causa, malum ex *quolibet* defectu ». L'*omissione* di un'azione cattiva è certamente meritoria quando richiede la forza morale. Il carattere *soprannaturale* dell'azione è richiesto da un *duplice* punto di vista: il suo *principio* oggettivo deve essere soprannaturale, ossia essa deve avere la sua radice nella grazia (tanto abituale che attuale), e deve procedere da un *motivo* soprannaturale.

Della necessità della grazia abbiamo già trattato. Per quanto riguarda il motivo, i teologi non sono d'accordo. Quasi tutti ammettono che il motivo

deve essere soprannaturale, poichè è evidente che soltanto un motivo soprannaturale può dare alla nostra azione il necessario rapporto interno con la nostra salvezza. Ma si disputa se questo motivo debba procedere almeno virtualmente dalla *carità,* oppure se bastino per questo altre virtù soprannaturali. I teologi di *Salamanca* richiedono la carità e fondano la loro opinione sulla Scrittura, S. Agostino, S. Tommaso. Invece Suarez, Vasquez e alcuni teologi moderni considerano sufficiente qualsiasi motivo soprannaturale, purchè ci sia la grazia santificante. Secondo quest'opinione basta avere l'abito della carità senza che occorra agire espressamente per il motivo della carità. Sebbene quest'opinione sia sufficientemente ben fondata, tuttavia *in pratica* conviene considerare la prima come più raccomandabile.

Secondo un'opinione moderna sostenuta da Gregorio di Valenza, Gutberlet, e Lingens, basterebbe anche un motivo semplicemente *naturale* a render l'atto meritorio, purchè vi sia lo stato di grazia. Ma secondo la *Scrittura* il giusto deve vivere *della fede* (Rom. 1, 17) e non della natura. « Soprattutto rivestitevi della carità che è il vincolo della perfezione » (Col. 3, 14). Bisogna pure ricordare qui la « buona intenzione » per cui offriamo a Dio le nostre opere buone quotidiane. Siccome nelle nostre fatiche e nei nostri sforzi noi tendiamo troppo spesso a scopi *egoistici,* questo punto non sarà mai abbastanza presente. * Cfr. *Lange,* De grat. nn. 725-727. *

Nota. - 1. *I meriti dei giusti differiscono di grado.* Anche qualora esistano le condizioni per il carattere meritorio dell'opera, non ne consegue che tutte le opere buone abbiano l'identico valore morale, anzi spesso possono essere assai ineguali.

S. Agostino: « Erimus ergo in illa mercede omnes *aequales,* tamquam primi novissimi et novissimi primi; quia denarius ille vita aeterna est, et in vita aeterna omnes aequales erunt. Quamvis enim meritorum diversitate fulgebunt, alius maius, alius minus, quod tamen ad vitam aeternam pertinet, aequalis erit omnibus ». Esiste quindi una differenza accidentale tanto nella ricompensa che nel merito (Serm. 87, 4, 6; cfr. In Jo. 58, 3). Tra gli elementi che *accrescono il merito* i teologi citano i seguenti: 1) Il merito dell'azione cresce col grado della grazia santificante o di *carità* (S. Tommaso): « Quanto maiori gratia et caritate actus informatur, tanto magis est meritorius » (In 2, d. 29, 1, 4; cfr. II-II, 104, 3). È con questo principio che si misura la grazia di Cristo, della Madre sua, e dei singoli Santi. 2) La bontà dell'atto morale esercita pure la sua influenza. Pertanto gli atti delle virtù teologali sono più meritori di quelli delle virtù morali. 3) Hanno pure importanza la *grandezza* dell'opera, la sua durata e l'energia con cui è compiuta. 4) Così pure, accrescono il merito sia la gravità delle tentazioni che si oppongono all'opera buona, sia le difficoltà individuali che bisogna superare per compierla. 5) Accresce il grado del merito, il grado di libertà con cui si sceglie e si compie l'opera buona. La libertà può essere venata di timore e il grado del merito diminuisce in proporzione della grandezza di questo timore. Comunque, gli atti di libertà dei figli di Dio sono più meritori di quelli del timore servile. Il valore può aumentare ancora in proporzione che sono compiuti con attenzione e riflessione. 6) Infine è evidente che la ripetizione delle opere buone ne accresce il merito. Cfr. *De Smedt,* Nôtre vie surnaturelle, I, pp. 79 ss. Bisogna

ancora notare che la posizione ufficiale esterna, il carisma, non influiscono minimamente sul valore del bene, poichè tale valore dipende unicamente dalle disposizioni interiori del cuore riguardo a Dio. Dio non fa accettazione di persona (Deut. 10, 17; Is. 42, 2; Atti 10, 34; Rom. 2, 11; Gal. 2, 6; I Pietr. 1, 17).

2. *Divisione del merito.* - Quando in un'azione buona si avverano tutte le precedenti condizioni, sì da parte di Dio, che dell'uomo e dell'opera stessa, il merito che ne risulta si dice « merito di stretta esigenza » (meritum de *condigno*). Da questo merito strettamente e propriamente detto, i teologi distinguono ancora un « merito di semplice convenienza » (meritum de *congruo*) o quasi-merito. Essi ammettono l'esistenza di quest'ultimo merito anche quando mancasse lo stato di grazia e la promessa divina, ma si verifichino le altre condizioni enumerate sopra, soprattutto quelle che si richiedono per l'opera stessa. Il carattere soprannaturale delle azioni in senso soggettivo è in certo modo prodotto dalla grazia soprannaturale elevante di colui che le compie. La distinzione tra « mer. de condigno » e « mer. de congruo » è opera della Scolastica (1250). * Cfr. *Rivière,* Mérite, Dict. de théol. cath. t. x, coll. 685-689. *

§ 136. - L'oggetto del merito.

Il giusto con le sue opere buone merita l'aumento della grazia, la vita eterna e l'aumento della gloria. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* colpisce di anatema chi asserisce che « il giustificato non merita veramente (*vere* mereri), mediante le opere buone, che compie con la grazia di Dio e il merito di Gesù Cristo di cui è membro vivo, l'accrescimento della grazia, la vita eterna e il conseguimento di questa vita eterna, qualora muoia in grazia, e anche un accrescimento della gloria » (S. 6, c. 32, Denz. 842).

Prova. - Per stabilire questa tesi basterebbe rimandare agli argomenti già addotti per fondare il carattere meritorio delle opere buone, o alla tesi dell'accrescimento della giustizia per mezzo delle opere buone. Bisogna tuttavia notare quanto segue:

1. Oggetto del merito — il Concilio di Trento considera qui soltanto il merito propriamente detto (meritum de condigno) — è l'*aumento* della grazia santificante. Tutto ciò che in fatto di grazia precede la prima giustificazione, anzi la prima giustificazione stessa, non può essere propriamente meritato (de condigno). Ma per quanto riguarda la seconda giustificazione, vale sempre la parola di Cristo: « Ogni tralcio che porta frutto, Dio lo pota affinchè ne produca di più » (Giov. 15, 2; Lc. 19, 26). *S. Tommaso:* Se può essere meritata la gloria che è fine ultimo, può anche esserlo l'accrescimento della grazia, che è il mezzo, poichè le due cose sono essenzialmente identiche (S. th. I-II, 114, 7). Invece la giustificazione prima è principio del merito e non può quindi esserne l'oggetto. « Ipsum principium meriti non potest cadere sub merito ».

2. Oggetto del merito è anche la *vita eterna.* Il giusto possiede fin d'ora un diritto alla vita eterna, sebbene egli non riceva la sua ricompensa che al

momento della morte, purchè non abbia perduto il suo diritto e il suo merito per il peccato grave. Dato che l'attitudine dell'uomo a meritare si fonda sulla grazia di Dio, si può chiamare la vita eterna una « grazia » (Rom. 6, 23), oppure un'« eredità » (Rom. 8, 17; Col. 3, 24).

I *teologi* che distinguono una giustificazione prima e una giustificazione seconda, distinguono pure una gloria prima e una gloria seconda. A questo punto può sorgere una lieve *difficoltà*. Se la giustificazione prima non può essere meritata, non può neppur esser meritata la gloria prima che a quella corrisponde. Si potrebbe quindi meritare soltanto l'elevazione accidentale della beatitudine e non la beatitudine stessa. È la sentenza di Ripalda e di Lugo, i quali insegnano che tutti coloro che muoiono nella giustificazione prima, per es. i battezzati che non hanno ancora l'uso di ragione, ricevono la gloria a titolo di semplice *eredità* (titulo hereditatis). Altri, fondandosi su S. Tommaso, pensano che le disposizioni dell'adulto che perdurano nella giustificazione prima, diventano meritorie all'istante dell'infusione della grazia e quindi l'adulto merita in ogni caso la gloria prima.

Oggetto del merito impropriamente detto. - La Chiesa non si è pronunciata su questo punto. I teologi, con unanimità più o meno perfetta, insegnano:

1. a) Il *giusto* può meritare per sè nuove grazie attuali, almeno grazie sufficienti (de congruo fallibili). Alcuni, con Gregorio di Valenza e Becanus, ammettono anche un merito propriamente detto (meritum de condigno) per le grazie sufficienti.

b) Il giusto può meritare (de congruo fallibili) la sua conversione futura dopo la colpa? *S. Tommaso,* fondandosi su Ez. 18, 24, scrive: « L'uomo non può *assolutamente* meritare in precedenza la grazia di rialzarsi da una eventuale caduta » (S. th. I-II, 114, 7). Altri con S. Bonaventura, Scoto, Suarez rispondono affermativamente, fondandosi su II Par. 19, 2; Salmo 70, 9; Ebr. 6, 10. I testi scritturali però non hanno valore assolutamente probativo in ambedue i casi. Non resta che affidarsi alla misericordia di Dio.

c) Il giusto non può meritare per sè la perseveranza finale, ma può ottenerla con umili preghiere. Non può quindi meritare la grazia di conservazione della grazia santificante. Alcuni ammettono tuttavia che possa meritarla in certo modo (de congruo fallibili).

d) Il giusto può meritare *per altri,* di merito impropriamente detto (de congruo), tutto quel che può meritare per sè di merito propriamente detto (de condigno), e anche qualcosa di più, ossia, la prima grazia (gratia prima actualis). Non può trattarsi di altro che di una impetrazione mediante le opere buone e non di un merito propriamente detto, poichè il merito comporta l'uso della libertà morale che manca nell'altra persona. Una pura imputazione esteriore, senza qualità morale propria, non può fondare e costituire un merito. La ragione che il giusto può in certo modo « meritare » la prima grazia per un altro e non per sè, sta in questo che egli, quando opera per altri è giusto, mentre non è tale avanti la sua prima grazia (Cfr. I Giov. 5, 16; Giac. 5, 16). La Chiesa nella sua liturgia chiede l'applicazione dei meriti dei Santi, per es. nel Canone della messa, al « Communicantes » e in parecchie orazioni domanda che « meritis, suffragantibus meritis et intercessione, meritis precibusque iuvemur, liberemur » ecc...

2. Il *fedele in istato di peccato* può meritare in modo impropriamente

detto (meritum de congruo) con i suoi atti di fede di pentimento ecc., la giustificazione prima. Per fondare un merito propriamente detto gli manca la grazia santificante, ma non la grazia attuale e una certa promessa divina contenuta nelle numerose e pressanti esortazioni alla conversione. Nel caso della carità perfetta, i teologi ammettono un quasi-merito sicuro (de congruo infallibili) per la giustificazione, poichè in questo caso la promessa divina è esplicita (Lc. 7, 47; I Pietr. 4, 8; cfr. Trid. s. 14, c. 4; prop. damn. 31 Baii, Denz. 1031).

3. La *possibilità di meritare i beni temporali* è ordinariamente riconosciuta. Nell'Antico Testamento è anzi in primo piano, ma ciò sta a testimoniare l'imperfezione dell'Antica Alleanza. Gesù Cristo si mostra con i suoi indifferente verso la maggior parte dei beni temporali e mette in guardia contro il loro eccesso e il loro abuso. Egli vede in essi un pericolo. Tuttavia bisogna fare eccezione per la *salute* e per la *vita*. Spesso egli mette in opera la sua potenza taumaturgica per togliere la malattia; talvolta vede nella malattia la conseguenza del peccato (Lc. 13, 16). Ci insegna a chiedere il nostro « pane quotidiano » (Mt. 6, 11). Arriva perfino a chiedere che gli sia risparmiata la Passione. Da tutto ciò si può dedurre che la salute e la vita sono considerate da Lui come grandi beni naturali, i quali possono essere in qualche modo concessi da Dio a modo di ricompensa (gr. praesupponit naturam). *S. Agostino* considera la salute come un bene reale « fin tanto che questo corpo mortale non è rivestito dell'immortalità, ossia, della salute vera, perfetta ed eterna » (Ep. 130, 7). *S. Tommaso:* « Si temporalia bona considerentur *prout sunt utilia ad opera virtutum,* quibus perducimur in vitam aeternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiae » (S. th. I-II, 114, 10).

La reviviscenza del merito. - I meriti di colui che ha perso la grazia rivivono in seguito a una nuova giustificazione. Quest'opinione è generalmente ammessa. Si tratta delle opere buone che sono state compiute in precedenza, nello stato di grazia (opera viva, meritoria). Tali opere, uccise dal peccato (opera mortificata), rivivono nel loro valore meritorio con la giustificazione (opera reviviscentia). Si adduce il testo della Lettera agli Ebrei (6, 10): « Dio non è ingiusto da dimenticare le vostre opere e il vostro amore ». S. Paolo chiede: « Avete patito tanto invano? » (Gal. 3, 4). Dobbiamo osservare però che tali passi non provano nulla, perchè non si riferiscono alla presente questione. Pertanto, alcuni teologi negano la reviviscenza. Si è anche posta la questione se i *peccati* rivivono in caso di una nuova ricaduta del giusto in peccato mortale. *S. Tommaso* risponde *negativamente* (S. th. III, 88, 1); tuttavia egli considera questi nuovi peccati come più gravi dei primi (Ibid. 2).

Conclusione del trattato: Le leggi della vita di grazia.

* 1. *Legge fondamentale di umiltà.* La vita divina, grazia santificante e grazie attuali, è da capo a fondo pura liberalità di Dio e soprannaturale in stretto senso. L'uomo dev'esserne consapevole e accettare, in questo campo, la sua condizione di assoluta dipendenza: « ut ne quis glorietur » (Ef. 2, 7-10). L'orgo-

glio e tutto ciò che sa di autonomia e d'usurpazione nei confronti di Dio è destinato a fallire. « Humilibus autem dat gratiam ».

2. *La collaborazione indispensabile.* La grazia è una vita che deve crescere e svilupparsi, ma nell'intimo di noi stessi. Richiede nell'adulto la collaborazione personale e cosciente; e questa importa sforzo. La grazia investe una natura concreta con tutti i suoi elementi umani; la sua azione si adatta alle facoltà dell'uomo e alla sua psicologia. E ciò in un clima di natura intaccata e squilibrata dal peccato originale e dalle sue conseguenze. Perchè le azioni che ne derivano siano armoniose e degne di Dio si impone tutto un penoso lavoro di conquista personale.

3. *Legge della docilità totale.* In tale sinergia o azione a due che costituisce l'opera della salvezza, l'iniziativa è incontestabilmente propria al Maestro interiore, a Cristo di cui il cristiano è membro. Egli solo conosce il termine, la via che intende farci seguire, il ritmo dei nostri passi, i mezzi da usare. La parte dell'uomo è quella di non rifiutarsi in nulla a ciò che la grazia attuale gli suggerisce, e alla volontà divina che si manifesta a lui per via dei comandamenti, degli avvenimenti, dei doveri di stato, delle autorità legittime.

4. *Legge del raccoglimento.* Il raccoglimento interiore è indispensabile per percepire la chiamata di Dio e gustare l'intimità divina, dato che per la grazia Dio abita nell'anima e si dona continuamente ad essa. Tale intimità, che può giungere fino alla vita mistica, è offerta a tutti. La preghiera pertanto assume duplice significato: è mezzo per ottenere ulteriori grazie, è colloquio semplice e confidente con Dio.

5. *Legge della rinuncia o della disponibilità.* Non è la natura che ponga ostacolo alla grazia, ma l'attaccamento smodato alle sue esigenze o la soddisfazione dei suoi desideri disordinati. Il lavorio dell'ascesi consiste nel purificarsi da tutto ciò che può ostacolare l'azione divina ed è disordine; nello spezzare le barriere che si frappongono all'onda della vita di Dio, e nel rendersi così disponibile.

6. *Legge della conformità a Cristo.* La grazia è la vita di Cristo, quella ch'egli ha meritato e comunica e vive in ciascuno dei suoi membri. Ne è quindi la causa esemplare: « conformes fieri imaginis Filii sui ». Gesù ha realizzato nella sua natura umana l'ideale del Figlio di Dio. Nessuno potrà essere perfetto se non avvicinandosi per quanto è possibile al modello ch'è Cristo. E ciò sempre sotto la sua influenza.

7. *Legge del progresso.* Assolutamente parlando la grazia ha una possibilità indefinita di crescita. L'uomo non può, sotto questo aspetto, porle un limite. D'altra parte non sa quale termine la predestinazione divina gli abbia fissato. Per di più non è lui, ma Cristo che ha l'iniziativa. La vita soprannaturale deve perciò tradursi in uno sforzo continuo verso un sempre maggior progresso. Sotto questa luce va compreso il problema dei precetti e dei consigli.

8. *Legge di solidarietà.* Il dogma della comunione dei santi, dell'appartenenza al Corpo mistico, della solidarietà ontologica stretta tra tutti i membri di Cristo dal battesimo e dalla grazia, il cristiano consapevole di tanta ricchezza, deve tradurlo nella vita pratica. Il che importa la carità con tutte le sue esigenze e il dovere dell'apostolato nelle sue molteplici forme: esempio, preghiera, azione diretta perchè il maggior numero di uomini acceda ai tesori

della grazia. I peccati di omissione in fatto di carità rivestono una gravità speciale, vivamente richiamata dal discorso escatologico di Gesù (Mt. 25, 34-45).

Si noti infine che l'atmosfera propria di ogni vita soprannaturale ben compresa è fatta di gioia, di pace, di confidenza, d'amor filiale in conformità ai frutti deposti nell'anima dallo Spirito Santo (Gal. 5, 22) ». *Glorieux*, Introduzione allo studio del domma, pp. 199-201, Edizioni Paoline, Alba 1951. *

APPENDICE

La dottrina della santificazione nella teologia orientale e in quella occidentale

« Le due tradizioni, nei limiti in cui sono vere tradizioni, si differenziano per due diverse antropologie fondate a loro volta su due diversi modi di concepire la causalità e la partecipazione. Ecco, in breve, come noi vediamo le cose.

1. L'Oriente cristiano s'ispira principalmente alla tradizione platonica: cerca di concepire e di spiegare gli esseri mediante una *partecipazione* a Dio (o al mondo divino delle idee) nell'ordine della causa formale; le cose sono *imitazioni* partecipate, e il mondo un'*espressione* di Dio (ricordiamo Nicolò Cusano). Applicando tali punti di vista alla grazia, la si concepirà soprattutto come un'espressione, un'immagine più perfetta di Dio; e quando si tratta di stabilire il rapporto tra natura e grazia si porrà meno l'accento sulla distinzione e più sulla continuità, presentando la natura come una partecipazione imperfetta di Dio del quale la grazia opera la perfetta somiglianza, per così dire, nella medesima linea.

L'Occidente, anche quando segue Platone, non è interamente platonico perchè il suo istinto armonizza meglio con Aristotile. Nelle cose, più che l'espressione di Dio vede l'*essere esistente,* e per esso il mondo è più un mondo di natura e di cause, di potenze e di influenze, che non un mondo simbolico o un'epifania dell'al-di-là; il punto di vista cosmico e il punto di vista religioso non si confondono in Occidente. La spiegazione della realtà non viene tanto cercata nella linea della causa formale o nell'ordine della espressione-partecipazione, quanto piuttosto nella linea della *causa efficiente,* nell'ordine della genesi o della nascita. Anche le cose hanno una consistenza propria; vi sono nature poste a buon diritto nell'essere, e principî di attività dotati di propria efficacia. Applicando tale punto di vista alla grazia, la si concepirà come un nuovo potere aggiunto alla natura, un principio di attività nuove distinte dalle attività naturali, in breve, un *abito* (entitativo), nel senso tomista della parola. La distinzione tra natura e soprannatura è nettissima ed è concepita con categorie molto facili.

2. Si potrebbe anche dire che l'Oriente si interessa principalmente dell'*ontologia* delle cose e dell'ordine della grazia (linea della causa formale), l'Occidente invece dell'*attività* (linea della causa efficiente). Ordine dell'*essere* e ordine dell'*operazione*.

L'Oriente parla di "deificazione". Si tratta di realizzare la somiglianza con Dio, di divenire "consostanziali" a Dio: la realtà della grazia è come un compimento dell'ontologia dell'uomo, compimento che approfondisce e completa la sua somiglianza nativa con Dio e gli comunica le *condizioni d'essere* di Dio. Si tratta di un'elevazione dell'ontologia umana, di una illuminazione trasformatrice dell'essere stesso della natura umana.

L'Occidente parla di "beatitudine". Si tratta di vedere Dio come Egli vede se stesso. Il termine non è soltanto il compimento in noi della somiglianza di Dio, la realizzazione della sua pienezza, ma è un'operazione per cui la grazia e la gloria vengono concepite come principio soggettivo di azione. La grazia è un principio radicale di operazioni soprannaturali; essa è vista come partecipazione alla natura divina, vale a dire a ciò che in Dio è principio di atti propriamente divini. La gloria, o *lumen gloriae* è il principio efficace di un atto beatificante di visione, col quale noi vediamo Dio come Egli vede se stesso; qui non si tratta più di essenza inconoscibile, di "superessenza" distinta dalle "energie"; e, veramente, una partecipazione all'essere stesso di Dio, come Dio, è impossibile; ma noi concepiamo la grazia e la gloria come una partecipazione al principio dell'operazione divina nella quale Dio considera se stesso come oggetto, partecipazione mediante la quale noi agiamo come Dio, vediamo come Lui. Ed è logico.

3. A tale duplice concezione del fine dell'uomo (deificazione-somiglianza; beatitudine-operazione), corrisponde una duplice concezione dell'uomo stesso. Da un lato un'antropologia concepita in modo ontologico. visione essenzialmente religiosa e mistica della natura umana, come teofora, portatrice nel suo essere dell'immagine di Dio. Dall'altro lato un'antropologia dal punto di vista dell'operazione, concepita nell'ordine dell'esperienza psicologica, ascetica e mistica, in breve una antropologia *morale*. La natura è considerata come capacità di azione orientata verso un fine: punto di vista etico; si parla di fine, di beatitudine e si tratta di guadagnare mediante l'azione buona quella beatitudine che è Dio. Siamo senza riposo fino a quando non riposiamo in Lui. Il cammino dell'anima verso Dio, materialmente e realmente tanto simile nelle due spiritualità (e chi mai è più simile a un santo dell'Oriente, che un santo dell'Occidente?), è visto, in *teologia,* in modo assai diverso; qui, movimento verso la visione beatifica, Iddio visto come bene supremo da conquistare mediante delle azioni sante; là, deificazione, realizzazione della "consostanzialità" dell'anima con Dio, in virtù di una illuminazione progressiva dell'essere.

E qui, coi medesimi elementi reali e le medesime pratiche, è facile individuare due diverse "ascetiche" dove ritorna l'eterna e grandiosa opposizione tra Aristotile e Platone. Come è facile trovare due opposti modi di considerare il cosmo: da un lato si tratta di utilizzarlo e dominarlo; dall'altro l'anima, illuminata poco alla volta, comincia da sola la rigenerazione della natura preludendo alla creazione di una "nuova terra".

4. Considerando la coscienza, e soprattutto la coscienza religiosa, appariranno più chiare ancora le conseguenze dei differenti punti di vista. Particolarmente interessante sarebbe lo studio della questione presso gli autori russi moderni. Per l'Oriente la conoscenza è un atto di tutto l'essere, e la conoscenza religiosa un atto della trasfigurazione carismatica di tutto

l'essere. Essa costituisce una continuità con la conoscenza naturale, come la grazia con la natura: la filosofia si risolve in una saggezza divina (Vl. Soloviev). Per l'Occidente la conoscenza è opera di una potenza particolare e delle "virtù" proprie di questa potenza; i "poteri" della ragione vengono completamente distinti da quelli dell'anima elevata allo stato di grazia, e sono considerati validi e autonomi nel loro ordine: consistenza propria della filosofia.

Per quanto riguarda, più precisamente, la "conoscenza di sè" raccomandata dagli autori di spiritualità all'anima che cerca Dio, vi è la medesima differenza: la via di unione a Dio è basata, nelle due concezioni, su una duplice "conoscenza" di Dio e di sè. Ma si tratta, per gli Orientali, di una conoscenza mistica completamente negativa della natura divina intuita nella tenebra della sua luce inaccessibile, e di una conoscenza della natura umana scrutata nelle profondità della rassomiglianza divina. Per gli Occidentali "conoscere" Dio significa soprattutto conoscere la sua onnipotenza misericordiosa, e "conoscersi" significa riconoscere la propria impotenza e miseria (Cfr. S. Caterina da Siena).

5. Per quanto riguarda Cristo e la sua opera, abbiamo pure punti di vista diversi, sempre però nella professione della medesima fede. Qui e là, Cristo è il Salvatore, il Mediatore, il Signore, il Verbo incarnato, crocifisso e glorificato. Ma per l'Occidente è Colui che riallaccia le nostre relazioni con Dio, relazioni che sono un complesso di sante azioni concernenti Dio. La sua è un'opera di riconciliazione, non intesa nel piano cosmico o nell'ordine ontologico, ma piuttosto nel piano morale. Per l'Oriente, invece, è Colui che restaura l'essere vero d'una natura teofora, la sua è un'opera di rigenerazione, una ri-creazione, una ri-spiritualizzazione della natura umana e quindi di tutte le cose: valore cosmico e ontologico dell'Incarnazione e dell'Eucaristia. Poichè l'Eucaristia, mentre è la continuazione della presenza umana di Cristo sulla terra, è pure la continuazione della sua opera. Per noi (malgrado la nostra teologia e la nostra liturgia che sono molto più realistiche) l'Eucarestia è soprattutto il mezzo per una grande intimità con Cristo; per l'Oriente è soprattutto fermento di incorruttibilità e promessa, inserita in piena pasta umana, di un completo rinnovamento, fino al ritorno glorioso del Signore.

6. Se consideriamo infine la Chiesa e i Sacramenti che ne sono la sostanza, notiamo le medesime diversità. Per l'Oriente la Chiesa sarà un *ambiente di operazioni deificanti,* mediante i Sacramenti, il culto, mediante la discesa dell'Eterno nel tempo, dell'Invisibile nel visibile, dell'Increato nel creato. "L'essenza della Chiesa è la vita divina che si manifesta nella vita delle creature; è la deificazione delle creature in forza dell'Incarnazione e della Pentecoste" (S. Boulgakov, *L'Ortodoxie,* Paris, Alcan, 1932, p. 5). Si dà quindi molto rilievo al sacerdozio, ai Sacramenti, alla liturgia; e quasi viene dimenticato il carattere *militante* della Chiesa.

Per l'Occidente, invece, la Chiesa sarà fatta di amore e di contemplazione, ma sarà pure, e vigorosamente, una Chiesa militante, un *ambiente di azione morale* organizzato per aiutarci a guadagnare il sommo Bene, a conquistare la Beatitudine. La gerarchia, il magistero, gli organi pubblici per la direzione dell'attività cristiana, vi avranno un posto, grandissimo; la pre-

ponderanza resa al punto di vista dell'azione orientata verso il fine soprannaturale, darà alla nozione di "merito", un rilievo particolare.

In questa nostra esposizione, abbiamo volutamente semplificato al massimo i due punti di vista; pertanto preghiamo il lettore di completare aggiungendo non pochi *piuttosto* e *forse;* ma pensiamo di non aver tradito la verità mettendo in luce la differenza delle due tendenze delle quali Aristotile e Platone sono rappresentanti, e di cui l'una domina l'Oriente, l'altra l'Occidente.

Siamo convinti che ambedue le tradizioni sono vive nella Chiesa e nel pensiero dei grandi teologi. Il modo con cui S. Tommaso considera Cristo e l'opera della Redenzione, l'anima umana fatta a immagine di Dio e soggetto di grazia, la vita teologale e la contemplazione — per citare qualche punto capitale della dottrina — ci pare straordinariamente aperto agli elementi più vivi della tradizione orientale; ma "aperto" non dice tutto, bisognerebbe dire: "completamente pieno". E la stessa cosa si potrebbe dire per tanti dei nostri più grandi teologi e mistici: S. Bernardo, S. Bonaventura, S. Alberto, Taulero » (*Congar,* Vie spirituelle, 1935, t. 53).

LIBRO QUINTO

LA CHIESA

Idea generale

*** La Chiesa riproduce il mistero di Cristo.** - La Chiesa fondata da **Cristo** e vivente da venti secoli è ben più che un puro fatto positivo e storico. E ciò non solo per motivo della sua importanza, immensa, soprannaturale o del suo fondatore, l'Uomo-Dio, ma particolarmente per la sua struttura e il mistero che racchiude. Tale struttura misteriosa è analoga al mistero stesso di Cristo. Infatti come in Cristo vi sono due nature, l'umana e la divina, strette nella unità della sua Persona, così, salve le debite proporzioni, è nell'opera da lui voluta e fondata, in cui due elementi totalmente distinti si congiungono nella unità di una sola Chiesa, la cui struttura è perciò teandrica, ossia divino-umana. Da questa struttura scaturiscono conseguenze analoghe a quelle studiate in Cristologia: la comunicazione degli idiomi e l'attività teandrica.

1. *L'elemento umano nella Chiesa.* Anzitutto la Chiesa è una società religiosa dalle strutture visibili, ben determinate, stabilite dal suo fondatore. Essa è composta di uomini che sono bensì in cammino verso la salvezza (chè tale è lo scopo del loro sforzo comune), ma feriti più o meno profondamente dal peccato. Non è forse per i peccatori che, conformemente alla missione di Cristo (Mt. 9, 13), è stata creata la Chiesa? Essa è governata e guidata da uomini, con le loro buone qualità e deficienze, con i loro limiti e possibilità. È vero che non manca loro il concorso dall'alto, ma è pur vero che son capaci di opporgli un rifiuto. La Chiesa è dotata di infallibilità, ma questa non è l'impeccabilità. Inoltre essa si sviluppa nel tempo e viene influenzata dalle civiltà, in mezzo alle quali vive: subisce, ad es., l'impronta del pensiero greco, del giuridismo romano, dell'unità imperiale; beneficia del progresso della cultura; vien limitata e condizionata nella sua espansione dalle scoperte geografiche, ecc.

Pur restando sempre fedele alla costituzione datale da Cristo, essa può e anzi deve precisarla, svilupparla, adattarla ai tempi e alle circostanze. Il diritto canonico da cui è retta non è che la codificazione di prassi da molto tempo seguite ed accettate. La sua gerarchia dovrà avere nuovi gradi e vi sarà necessaria una centralizzazione tanto più forte quanto più ampia sarà la sua estensione. La sua preghiera sarà una e insieme molteplice, e le sue liturgie diverse. La sua pratica sacramentale si dovrà sviluppare ed arricchire. La sua organizzazione locale (diocesi, parrocchie, missioni) subirà l'influenza di mille circostanze concrete. Basta ricordare le elezioni dei vescovi e dei papi, la lotta delle investiture, il diritto di patronato, i concordati conclusi con gli stati, ecc. In tutte queste cose la Chiesa è una società umana, evolventesi in ambiente umano, soggetta alle fluttuazioni e deficienze umane. Quanto più si

entra nei particolari concreti, tanto più emerge questo suo aspetto che alle volte pesa e attrista. Pur tuttavia esso è voluto da Cristo. Si ricordino le parabole della rete, della zizzania, del seminatore.

Come Cristo è stato pienamente uomo, consostanziale ai suoi fratelli, partecipando al par di essi alla carne e al sangue, così la Chiesa è pienamente umana, visibile, società ben distinta in mezzo a tante altre, soggetta come queste alle leggi della durata, del cambiamento, delle meschinità, ambizioni e piccinerie umane. La Chiesa anzi è più umana di Cristo, poichè Egli non ha conosciuto il peccato, mentre essa, nei suoi membri, non ne è preservata. Certo, i peccati non possono farla perire, ma talvolta possono comprometterne gravemente l'azione.

2. *L'elemento divino nella Chiesa.* Non è solo un compenso o un correttivo all'aspetto umano, ma assai di più e di meglio. Il correttivo, d'altronde sempre operante nella Chiesa, consisterebbe nel conferimento di grazie più numerose, di aiuti più sicuri promessi da Cristo ai suoi Apostoli e ai loro successori e a tutti coloro che avrebbero creduto in lui. La certezza di siffatti aiuti farebbe della Chiesa al massimo una società carismatica. Ma la Chiesa è divina per un altro motivo più profondo e misterioso. Cristo, infatti, oltre la sua vita divina (eterna ed immutabile), oltre la sua vita umana storica (un tempo passibile ed ora gloriosa), possiede un'altra vita, altrettanto reale, ma assai misteriosa. Egli è un essere collettivo: si identifica con la moltitudine degli uomini che ha redenti e continuamente vivifica. Cristo è la vite, di cui noi siamo i tralci, il corpo di cui noi siamo i membri. Egli è corpo e capo secondo la visuale in cui si considera. La Chiesa è il suo compimento, la sua pienezza, il corpo di Colui «che porta a compimento ogni cosa in tutti» (Ef. 1, 23).

Tale compimento non va concepito come qualcosa di aggiunto dall'esterno, come un vestito o una superstruttura. Si attua invece per assimilazione e aumento vitale, assumendo nell'unità organica e vivente le cellule conquistate e permeate una ad una. La Chiesa è quindi realmente Cristo che si spande e si prolunga nel mondo, il Cristo totale. Essa ha le dimensioni dell'universo redento e santificato. Congloba e cementa nella sua unità tanto i membri trionfanti del cielo quanto quelli doloranti del purgatorio e militanti sulla terra. Essa abbraccierà tutti coloro che saran venuti a lei fino alla fine del mondo.

Nella Chiesa si attuano al massimo grado e la moltiplicità e la diversità proprie dell'organismo vivente, indicate da S. Paolo (I Cor. 12); ma specialmente l'unità di fine, di azione, di vita e di essere. Unità tutta particolare, com'è quella d'un organismo, di cui ciascuna parte ha la sua propria consistenza; e particolarmente di un organismo soprannaturale dalla vita invisibile, comunicata da Dio tramite la grazia di Cristo Capo.

Questa realtà, quantunque invisibile, è tuttavia la realtà più certa e più vera. Essa è il regno di Dio in costruzione, il popolo di Dio in cammino; è l'umanità quale Dio la vede e la vuole; è la sola realtà che conferisce alla storia il suo vero senso. Per designarla la Bibbia usa molte espressioni: popolo, regno, arca, sposa, madre, corpo, tempio, Gerusalemme, Chiesa; e ognuna di esse ha la sua sfumatura particolare che non va trascurata. Questa realtà è il centro dei disegni divini, l'oggetto costante delle più amorose cure della Provvi-

denza, poichè nel suo Figlio incarnato Dio ha adottato, ama e santifica tutta l'umanità.

3. *L'autentico mistero.* Ciò che costituisce il vero mistero della Chiesa non è tanto l'esistenza di questi due elementi quanto la loro unione. La fede, infatti, ci obbliga a credere che non vi sono due Chiese giustapposte o sovrapposte, ma una sola realtà, una sola Chiesa che è insieme visibile ed invisibile, umana e divina, Chiesa romana e Corpo di Cristo. Si comprende perciò come tutte le formule di cui ci serviamo: corpo e anima della Chiesa, Chiesa visibile e invisibile, siano imperfette poichè ci mettono in pericolo di farci credere a una dualità. Il mistero della Chiesa riproduce in certo qual modo il mistero di Cristo, in cui le due nature permangono realmente distinte e, senza confondersi, son talmente unite da non formare che una sola persona, quella del Verbo incarnato. I due elementi costitutivi della Chiesa permangono pienamente distinti; e non combaciano perfettamente poichè ognuno sorpassa l'altro per qualche aspetto. Essi non si confondono. Tuttavia la loro unione non è posticcia o superficiale: anche qui, come in Cristo, si deve parlare di unità, poichè non vi ha che una sola Chiesa.

Si dice spesso che la Chiesa è l'Incarnazione prolungata. L'espressione è esatta, ma occorre tuttavia tener presente che in luogo della personalità determinata del Verbo abbiamo qui il Cristo mistico, nella sua misteriosa personalità collettiva; e in luogo di una natura umana individuale Egli si incarna in una società visibile e in movimento. Ma, con queste precisazioni, possiamo dire in verità che la Chiesa romana è il Cristo vivente; che il Cristo totale si manifesta e agisce in essa, proprio come un tempo si poteva dire che questo uomo era il Figlio di Dio, che in Gesù di Nazaret si vedeva agire e parlare il Verbo di Dio.

4. *Conseguenze.* Nel mistero della Chiesa vi è in qualche modo la comunicazione degli idiomi (proprietà) che abbiam vista nel mistero di Cristo. In forza dell'unità del soggetto, si può attribuirgli indistintamente, sotto tutti i nomi che lo designano, ciò che è proprio a ciascuna delle due nature. Così, sfiorando continuamente il paradosso, diciamo che Dio è uomo, che l'uomo è Dio, che Dio ha patito ed è morto per noi, ecc. Analogamente è della Chiesa. Poichè essa è unica si possono attribuirle indifferentemente i tratti divini o umani: dire cioè della Chiesa senz'altro, o della Chiesa romana, la società concreta in cui essa si traduce visibilmente, tutto ciò che nella Scrittura è detto del regno, del popolo, della Sposa; come possiamo riconoscere tutto ciò che la storia riferisce a questo soggetto.

È quindi esatto parlare di *paradossi* del cattolicesimo e presentare la Chiesa come umana e insieme divina: affermare che è santa e peccatrice; che esalta troppo o troppo poco la fede o la ragione; che è troppo accomodante sia ai ricchi sia ai poveri; che condanna i beni terreni e se ne serve; che dimentica Dio per l'uomo e l'uomo per Dio, ecc. Essa è nel tempo e lo trascende; preesiste alla Chiesa, come il Verbo preesisteva all'Incarnazione. E come tutta la forza divina era racchiusa nel bambino di Betlemme senz'esservi limitata, così tutto il Cristo mistico è nella Chiesa romana, si identifica con essa senza che la sua azione vi sia assorbita o rinchiusa.

Non si può essere cristiani se non si accetta la totalità dei dati e degli

aspetti: se o si respinge l'umano come indegno dell'istituzione divina e del Cristo che vi abita, o si mette in dubbio l'identità della Chiesa e del Cristo a motivo delle debolezze e delle infermità constatate dalla storia. « La Chiesa è insieme trascendente e contingente. È divino-umana. L'errore modernistico misconosce il primo aspetto e cade nel naturalismo; l'integrismo misconosce la contingenza e il carattere umano della Chiesa e cade nel fissismo. I due errori sono egualmente condannabili » (Card. Saliège). Il mistero della Chiesa incontra le stesse difficoltà e le stesse deformazioni di quello di Cristo: docetismo o naturalismo; nestorianesimo o monofisismo (1). Il mistero va accettato nella sua interezza: « Veramente quest'uomo era il Figlio di Dio! »

La simiglianza del mistero di Cristo con quello della Chiesa si può anche scorgere sul *piano dell'azione*. In Cristo l'umanità era a servizio della divinità per la realizzazione di tutti i disegni della Provvidenza. Essa era lo strumento attraverso cui passava la potenza stessa di Dio; strumento non momentaneo o fortuito, ma connaturale, a tal segno che la volontà umana di Cristo poteva disporre, secondo il suo beneplacito, della onnipotenza divina. Così è della Chiesa. La virtù redentrice di Cristo infatti passa attraverso ciò che in essa vi è di visibile: gerarchia, istituzioni, sacramenti. I gesti e le decisioni della Chiesa romana non sono vuoti e inefficaci, poichè sono gesti e decisioni del Cristo mistico, incarnato nella sua Chiesa. E in questo realismo soprannaturale della Chiesa vi è di più che una ratifica giuridica. Come nel Cristo Dio si riconciliava il mondo (II Cor. 5, 19), come una virtù insita nella sua persona si traduceva in grazie di guarigione (Lc. 6, 19), così la Chiesa visibile dispone sovranamente delle ricchezze, del perdono, della grazia di Dio per la salvezza delle anime. Mistero questo di abbassamento divino più grande di quello verificatosi nell'Incarnazione, perchè coloro che qui agiscono sono alle volte peccatori e sempre povere creature.

(1) *Eresie cristologiche ed eresie ecclesiologiche.* - « Nel suo aspetto cristologico la Chiesa appare come un organismo avente due nature (la divina e l'umana), due operazioni, due volontà. Nella storia del dogma cristiano tutte le eresie concernenti Cristo rivivranno e si riprodurranno a proposito della Chiesa. Così vedremo sorgere un nestorianesimo ecclesiologico, l'errore di coloro che vogliono separare la Chiesa in due esseri distinti: la Chiesa celeste, invisibile, la sola vera e assoluta, e la Chiesa (o piuttosto "le Chiese") terrena, imperfetta e relativa, errante nelle tenebre, società umana che cerca di avvicinarsi, nella misura possibile alla perfezione di quella trascendente. Al contrario il monofisismo ecclesiologico si tradurrà nel desiderio di vedere nella Chiesa un essere divino per eccellenza, in cui ciascun dettaglio è sacro, in cui nulla può essere cambiato e modificato, poichè la libertà umana, la "sinergia", la cooperazione degli uomini con Dio non ha posto in questo organismo ieratico che esclude il lato umano: è una magia della salvezza che si esercita nei sacramenti e nei riti fedelmente compiuti...

Il monotelismo nell'ecclesiologia si manifesterà nella negazione dell'economia della Chiesa di fronte al mondo esterno per la cui salvezza essa fu fondata. L'errore contrario (che non potè avere un precedente nelle eresie cristologiche, a meno che non sia un semi-nestorianesimo) consiste in un'atteggiamento di compromesso, pronto a sacrificare la verità ai fini dell'economia ecclesiastica verso il mondo: è il relativismo ecclesiologico dei movimenti detti "ecumenici" e altri simili. L'eresia apollinarista, che negava lo spirito umano nell'umanità di Cristo, si traduce in campo ecclesiologico col rifiuto d'ammettere la piena coscienza umana, per esempio, nel ministero dottrinale della Chiesa: la verità si rivelerebbe ai Concilii come un "deus ex machina", indipendentemente dai partecipanti ». *Losky*, Théologie mystique de l'Église d'Orient, Paris 1944, pp. 183-184.

5. *Extra quam nulla salus.* Poichè la Chiesa fondata da Cristo è unica ed è la sola dispensatrice delle ricchezze della redenzione, e, soprattutto, è la sola che si identifichi col Cristo totale, ne segue che essa è l'unica via di salvezza e quindi è necessario appartenere alla « Catholica ». Si tratta qui non solo di una necessità di precetto, ma di mezzo, giustamente com'è necessaria l'appartenenza a Cristo, unico Salvatore.

Il magistero ecclesiastico quando parla di questa necessità l'intende sempre della Chiesa romana, escludendo le altre, poichè è in essa che il Cristo mistico s'incarna e vive (Denz. 468, 1821, 1955, 1647). Per coloro che la conoscono, nella sua natura e nelle sue esigenze, è richiesta l'appartenenza esplicita e visibile; per coloro invece che in buona fede l'ignorano, e son di buona volontà, si attua un'appartenenza invisibile sufficiente per la salvezza.

Non per questo si cade nell'indifferentismo. La salvezza nelle altre confessioni o religioni non si ha se non per l'influsso esercitato dall'unica vera Chiesa e dal Cristo che vive in essa. Ogni battesimo di desiderio, infatti, racchiude il voto di appartenere a questa Chiesa, come ogni battesimo valido conferito nelle confessioni cristiane separate è qualcosa di suo. Tuttavia per esserne membri effettivi è ancora necessario accettare e professare esternamente il duplice vincolo della fede e della comunione di vita. Questa appartenenza effettiva del resto comporta gradi diversi secondo che si penetra più o meno profondamente, oltre i vincoli sociali esterni, in quella ch'è la ragione d'essere dell'istituzione: l'unione a Cristo mediante la fede e la carità.

6. *La Chiesa oggetto di fede.* Quando professiamo: *Credo Ecclesiam,* l'oggetto di quest'atto di fede è, a rigor di termini, il mistero della Chiesa a somiglianza — ancor qui — del mistero di Cristo. La professione di fede dell'apostolo Tommaso (Giov. 20, 28), superava l'esistenza visibile di Gesù, che tutti constatavano, e percepiva il mistero della sua persona divina esistente in forma di servo. Similmente chi crede nella Chiesa riconosce il carattere divino dell'istituzione visibile, l'unità misteriosa attuata in essa. Nella Chiesa visibile il credente vede il Cristo vivente. Solo in questo senso si può parlare di devozione alla Chiesa, di dedizione totale al suo servizio. Sotto le più umili apparenze umane di tal società vi è Cristo che opera, Cristo ch'è l'unico oggetto d'amore e di fiducia. Egli è sempre lo stesso: infinitamente buono, sapiente, potente.

Di qui sgorgano le proprietà della Chiesa che il credente accetta con la stessa fede con cui accetta il mistero di Cristo vivente nella Chiesa. Anzitutto la sua *perennità*: la Chiesa sfiderà i secoli sempre identica a se stessa; il suo *trionfo,* per quanto incerte possano esserne le vie e invisibili i risultati immediati; la sua *infallibilità* che si può considerare e presentare come la memoria stessa di Cristo, sempre fedele a se stessa. Poi le altre proprietà che sono pure utilizzate come note apologetiche (*note* perchè proprietà inseparabili della Chiesa che ce la fanno conoscere come la vera e autentica Chiesa di Cristo). Esse sono l'unità, la cattolicità, la santità, l'apostolicità. L'*unità* attuata nell'intimo dei suoi membri, nel campo della fede, della carità, dell'obbedienza alla gerarchia, per opera di Colui che ne è il principio vivente e unificante, capace di trionfare su tutti i separatismi, su tutti gli egoismi e su tutte le forze dissociatrici. La *cattolicità* sotto i suoi varî aspetti di conquista instancabile, di espansione, di adattamento a tutti i tempi e a tutti i bisogni umani; di assi-

milazione di tutti gli elementi utili alla sua vita, di tutti i valori umani per farli servire alla glorificazione di Dio. La *santità,* che traduce la costante azione di Cristo, sempre efficace nonostante le resistenze opposte; fermento dinamico che trasforma e lievita la greve pasta umana, senza però strapparla dal mondo e dalla materia. E per il tramite della sua successione *apostolica* tutto lo sforzo presente e la sua fecondità si riallacciano al passato e alla missione efficace ricevuta da Dio. Questa durerà sempre grazie alla duplice fedeltà: degli uomini al Maestro che li manda, e di Cristo alle promesse loro fatte.

Ma nulla di quanto abbiam detto sarebbe sicuro senza l'identità proclamata dalla fede tra la Chiesa visibile e il Cristo mistico, che attraverso essa vive e in essa s'incarna.

La Chiesa continua il mistero di Cristo. - La Chiesa riproduce nella sua struttura il mistero di Cristo: perciò è il suo prolungamento, è il Cristo vivente, il Cristo continuato. È quindi naturale che essa abbia gli stessi obiettivi, gli stessi poteri, le stesse intenzioni, gli stessi metodi, le stesse pretese e la stessa storia di Cristo.

1. *Identici obiettivi.* Tra gli Apostoli e Cristo c'è continuità di missione: « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos ». Nulla di arbitrario. In ambedue i casi si tratta di una missione venuta dall'alto e della stessa ampiezza. La Chiesa è delegata « ad universalitatem causarum ». Deve trasmettere la luce e ripetere il messaggio, proprio come Gesù era venuto ad annunciare quel che aveva visto nel seno del Padre. Deve chiamare alla vita vera, predicare e procurare la remissione dei peccati, rendere tutte le anime « docibiles Deo ». Deve santificare: estendere a tutti i benefici della redenzione, applicare i meriti di Cristo, venuto « perchè essi abbiano la grazia in sovrabbondanza ». Deve riunire in un solo ovile, quello dell'umanità redenta, tutti coloro che sono sbandati (Ef. 2, 14 ss.), portando a termine la riconciliazione iniziata da Cristo in croce. Deve sostenere, fortificare, aiutare tutti gli uomini nel loro sforzo di trionfare sul peccato e su se stessi, e nell'opera della loro perfezione (Ef. 4, 14). La Chiesa insomma può dire come Cristo col quale è una cosa sola: « Io sono Via, Verità e Vita ».

2. *Identici poteri.* La missione della Chiesa non è illusoria. Per condurla a termine essa possiede tutti i poteri necessari, che sono una delegazione, una emanazione dei poteri stessi di Cristo. « Data est mihi omnis potestas... Euntes ergo docete... ». Tali poteri son conferiti ad una società visibile e a coloro che ne detengono l'autorità.

Potere dottrinale: diritto, cioè, di imporre, e non solo proporre, all'assenso di tutti verità ch'essi devono accettare unitamente al relativo obbligo di coscienza di conformarvi il pensiero. Abbondano le opere che svolgono ampiamente il tema, esponendo l'oggetto di questo potere, cioè la trasmissione, la spiegazione, la difesa delle verità rivelate; il modo secondo cui si esercita; i suoi depositari; le garanzie che lo accompagnano, particolarmente l'infallibilità: natura, estensione, condizioni, ecc. In questa materia si passa facilmente dalla teologia al diritto canonico o all'apologetica.

Potere di Ordine o di santificazione, il quale consiste nella partecipazione a quell'efficacia soprannaturale propria delle parole e dei gesti di Cristo.

La Chiesa infatti non si limita a esortare e a incitare gli uomini alla conversione. Per mezzo dei suoi sacramenti, delle sue benedizioni, dei suoi gesti conferisce la grazia, il perdono, la giustificazione. Vi ha in essa un realismo soprannaturale che si riallaccia attraverso i vescovi e gli Apostoli al potere di santificare conferito loro da Cristo. Si trasmette particolarmente mediante il sacramento dell'Ordine. Non esclusivamente però: si pensi al Battesimo e al Matrimonio.

Potere di giurisdizione o autorità legittima che tocca il campo della coscienza e impone obblighi reali. Deve servire alla gerarchia per assicurare il governo di questa società dei cristiani, ottenere la coordinazione degli sforzi, precisare le misure necessarie, dirimere i possibili conflitti, condurre allo scopo perseguito da tutti, l'istaurazione cioè del regno di Dio, ancor più che la salvezza individuale. Gli atti della legittima autorità sono ratificati in cielo. È questo il potere delle chiavi nella sua più ampia accezione; e si ripartisce, com'è noto, in legislativo, giudiziario, coercitivo.

3. *Identiche intenzioni.* I tesori della redenzione di cui la Chiesa dispone sono posti a servizio di una causa, quella di riunire e santificare il popolo di Dio vivente sulla terra, giustamente com'era già stato profetato di Gesù (Giov. 11, 52). Le intenzioni della Chiesa al riguardo non possono essere inferiori a quelle di Cristo. Tutta la terra dev'essere accesa del suo fuoco (Lc. 12, 49). Cristo è morto per tutti (II Cor. 5, 15); egli vuole la salvezza di tutti (I Tim. 2, 4-6); il suo nome e la sua vita devono essere portati fino alle estremità della terra e fino alla fine dei tempi: « omnes gentes » (Mt. 28, 19). La piena luce deve brillare agli occhi di tutti con l'esclusione di ogni esoterismo (Mt. 10, 27): « super tecta ». La vita che bisogna comunicare è una vita sovrabbondante (Giov. 10, 10).

Qui trova il suo punto d'inserzione la dottrina missionaria della Chiesa. Essa non è nè articolo di lusso, nè snobismo, nè capriccio, ma un dovere grave ed essenziale della Chiesa, al quale d'altronde essa non può venir meno in grazie appunto del suo ministero, poichè Cristo vive in essa. In questa visuale essa è il Cristo in espansione, ma secondo il suo modo umano-divino. Scopo della missione è impiantare la Chiesa visibile in tutte le terre pagane, per porre a disposizione di tutti le ricchezze di cui è depositaria e così facilitare l'accesso a Cristo Salvatore.

Circa questo punto si sta elaborando una completa teologia di cui è bene conoscere l'esistenza e ritenerne, in modo particolare, quanto concerne le responsabilità di tutti i fedeli in questo problema: la crescita del corpo è opera comune di tutto il corpo stesso, e non delle sole estremità di alcune membra. Così pure l'idea dell'arricchimento che la Chiesa tutta ricava dalla penetrazione nei paesi pagani. La sua intenzione non è quella di portare una civiltà occidentale, ma la vita stessa di Cristo. Penetrando nel cuore di tutti i popoli e di tutte le culture, essa potrà dar origine a meravigliosi rifiorimenti, a lode e gloria di Dio.

Le intenzioni della Chiesa, come quelle di Cristo, non mirano solo all'estensione del regno di Dio, ma anche alla sua profondità e interiorità. Essa deve mirare a ben altro che alla mediocrità, al formalismo, alle mere pratiche; e ciò dappertutto, nelle regioni cristiane e nelle terre pagane. Le ricchezze della vita divina, compresa la stessa contemplazione, sono per tutti; la chia-

mata alla perfezione è rivolta a tutti; le luci della rivelazione son fatte per tutti. Occorre dunque uno sforzo sostenuto e concorde in questo senso affinchè il maggior numero di anime acceda alle maggiori ricchezze, i poveri siano evangelizzati, i deboli siano efficacemente sostenuti nella loro ascesa a Dio, la fraternità cristiana sia in grado di trasformare anche le condizioni temporali nelle quali vivono i figli di Dio, la vita divina permei tutti i segreti delle anime, tutti i settori della loro attività, tutte le comunità in cui gli uomini sono inseriti. Parallelo al dovere missionario, sorge qui il dovere dell'apostolato con tutte le sue esigenze e in tutte le sue forme; compresa in queste quella forma privilegiata e delicata che è l'Azione Cattolica.

Clero e laici. È stata l'Azione Cattolica a porre nella sua piena luce il problema del laicato. E al riguardo si sta anche elaborando una teologia che non è se non un capitolo della dottrina della Chiesa. Quest'ultima infatti non è costituita unicamente dalla Chiesa docente, ma da tutti i suoi membri insieme, benchè vi siano funzioni diverse e diversi gradi nell'autorità. L'opera della Chiesa non può essere compiuta che solidariamente, col contributo cioè personale di ognuno, come in un organismo (I Cor. 12, 12 ss. ed Ef. 4, 16: « secundum mensuram uniuscuiusque membri »). Le missioni non sono compito esclusivo dei missionari; tutta la Chiesa (vescovi residenziali, religiosi, laici) vi è impegnata. Preghiere, comunione dei santi, aiuti materiali, tutto vi deve contribuire. Lo stesso vale per lo sviluppo dell'apostolato. I laici vi hanno una parte insostituibile: son tenuti a rendere una testimonianza che i sacerdoti non possono dare, a svolgere un'azione ch'è loro propria. L'immissione dello spirito cristiano nelle strutture umane, la loro stessa modificazione quando sia necessaria affinchè l'azione di detto spirito sia più efficace, è compito proprio dei laici. Essi devono esserne coscienti e non sottrarvisi. La gerarchia può anche giungere fino al punto di affidare loro una parte delle sue responsabilità. Ciò costituisce l'Azione Cattolica con le sue iniziative molto concrete, che i laici devono prendere in materie pienamente spirituali ed apostoliche. Ma anche fuori dell'Azione Cattolica, la responsabilità dei laici è impegnata in tutta la vita della Chiesa. La loro partecipazione non è passività, e l'obbedienza, nei campi in cui la gerarchia ha il diritto di imporla, non è diminuzione. Le grazie di illuminazione con le quali Cristo guida la sua Chiesa non sono distribuite in un sol senso.

Si sente tutta la delicatezza di questi problemi in cui nulla dev'essere sacrificato: nè la costituzione gerarchica della Chiesa, nè la comunione dei santi e l'azione comune dei fedeli per il conseguimento del fine comune, nè le iniziative, nè il clero nè il laicato. Anche qui è Cristo che forma l'unità e assicura la coordinazione.

4. *Identici metodi.* Gli Apostoli non compresero subito di che spirito fossero (Lc. 9, 55). La Pentecoste rivelò loro ogni cosa; e lo Spirito guida la Chiesa.

Come Cristo suo capo, essa ha la *preoccupazione delle anime,* dei poveri, dei peccatori. La sua missione non è quella di giudicare, ma di salvare (Giov. 3, 17); di qui le sue condiscendenze, le sue longanimità che ai puritani sembrano debolezza; di qui l'importanza data ai sacramenti; di qui soprattutto tutta la legislazione penitenziale. Di qui pure i suoi rigori contro la propaganda

dell'errore, gli eretici, i libri cattivi ecc., per la difesa dei deboli e degli ignoranti. E ancora, nell'ambito delle relazioni con la società civile, le concessioni di concordati in vista del superiore bene dei deboli.

Come Cristo essa ha il *rispetto dell'uomo*, della sua personalità e libertà. Alla fede non si giunge con la forza, ma con la cosciente e libera sottomissione. E in fatto di sanzioni, la Chiesa non conosce che quelle di ordine spirituale. Essa prende l'uomo com'è, integralmente; pur conoscendo molto bene, come già Cristo, ciò che v'è nell'uomo (Giov. 2, 25) essa lo prende nella sua realtà concreta. Nella pratica la Chiesa attua ciò con la legge d'incarnazione, come oggi piace chiamarla, ossia con la presenza nel mondo, con l'accettazione leale, nel campo della materia e dell'umano, di tutto quello che è accettabile. Di qui anche la sua preoccupazione dell'adattamento per rispondere agli autentici bisogni dell'uomo concreto. Di qui talvolta almeno a titolo di supplenza, l'incarico momentaneo degli interessi materiali: il vescovo « defensor civitatis », l'organizzazione della carità, dell'assistenza e finanche del lavoro, come al tempo dei monaci dissodatori.

Tuttavia, come già Cristo, essa mantiene con ogni cura la *distinzione dei due domini*, spirituale e temporale. Gesù si rifiutò di risolvere le questioni di interesse (Lc. 12, 14), e dichiarò che il suo regno non è di questo mondo (Giov. 18, 36). La Chiesa sa di essere mandataria per lo spirituale; lascia quindi a Cesare ciò che è di sua spettanza e riconosce l'autonomia e la sovranità del potere civile nel suo proprio campo. In tali questioni la sua dottrina è chiara. Su molti punti si dichiara incompetente; su altri non interverrà che « ratione peccati »; tuttavia la Chiesa si riserva sempre il diritto di predicare la verità e di richiamare gli individui come le società ai loro doveri di fronte a Dio.

5. *Identiche pretese.* Sembrerebbero esagerate e inammissibili a chiunque non abbia la fede. Sono invece perfettamente logiche e legittime quando nella Chiesa si vede il Cristo continuato.

Pretesa *del monopolio della vita.* La società istituita da Gesù Cristo è unica; unicamente ad essa Egli ha conferito la sua missione e i suoi poteri: « Unice dilecta ». Riguardo alle altre religioni o confessioni cristiane la Chiesa romana è consapevole di essere la sola vera. Non può quindi ammettere, senza rinnegar se stessa, di essere posta al livello di quelle. Di qui il suo atteggiamento di fronte all'indifferentismo religioso. E anche nella questione dell'ecumenismo essa non può ammettere la tesi protestante di una pluralità di Chiese tutte egualmente legittime, o di una Chiesa di Cristo di cui quella romana non sarebbe che una parte. L'unità non è federalismo, e non si può attuare se non col ritorno di tutte le altre all'unico ovile, sia pure con tutti i riguardi che la carità importa.

Pretesa *del possesso della verità.* La Chiesa non può porre in dubbio la parola di Cristo, nè permettere che altri lo faccia. È consapevole che la rivelazione cristiana le è stata affidata in tutta la sua pienezza; e che Cristo vivente in essa ne garantisce l'esatta conservazione e trasmissione. Di qui le sue intransigenze, necessarie. Ciò che è contrario alla parola divina non può essere che errato: nessun compromesso con l'errore. Ciò che è vero è un derivato oppure un duplicato della parola di Dio. Perchè dunque andar in cerca di ciò che si possiede in tutta la sua pienezza? Del resto la Chiesa non pretende che tutto

quello ch'è fuori di lei sia errore. E le sue posizioni sono quanto mai sfumate; non bisogna irrigidirle ingiustamente o falsarle.

Pretesa *di superiorità su tutte le altre istituzioni.* Essa sa di essere e si proclama società positiva, di diritto divino, perfetta, indipendente; suprema in ragione del fine per cui fu istituita e dei mezzi efficaci di cui è dotata. Ha perciò il primato su ogni altra società, compreso lo stato. Nel conflitto d'interessi, i suoi devono prevalere. Nelle materie miste si deve seguire il suo modo di vedere. Nessuna legislazione può, in linea di giustizia, andar contro i suoi diritti o le sue leggi, poichè la prosperità temporale perseguita dalla società civile non deve opporsi alla beatitudine piena che solo la Chiesa è in grado di procurare. Evidentemente qui non si tratta del potere temporale dei Papi, nè dei privilegi materiali concessi a qualche chiesa locale o ordine religioso. E occorre anche distinguere accuratamente i principî assoluti, incontestabili dalle concessioni che, in pratica, la Chiesa molto spesso fa, per esempio nei concordati, « pro bono pacis ».

6. *Identica storia.* Tra la storia della Chiesa e quella di Cristo c'è qualcosa di più che un semplice accostamento, facile e forse fecondo. L'una rinnova l'altra, poichè la Chiesa nel suo mistero riproduce e continua il mistero e la missione di Cristo.

Avendo le stesse sembianze del suo Signore e incontrando le stesse difficoltà, provoca pure le stesse reazioni e le stesse accoglienze. Come Cristo essa è misteriosa, perchè umana e divina: dunque follia per i Gentili, scandalo per i Giudei. Come lui essa predica una dottrina purissima, troppo esigente per le forze umane lasciate a sè sole. Si cercheranno quindi contro di lei scuse ed obiezioni. Come lui, la Chiesa denuncia le ingiustizie; sembra minacciare le posizioni acquisite; sconcerta gli egoismi soddisfatti. È naturale perciò che nascano diffidenze, ostilità, reazioni di difesa. Le incomprensioni, le opposizioni, le persecuzioni, che hanno accolto Cristo e il suo messaggio, si rinnovano necessariamente, poichè permangono immutate le circostanze e gli interessi in questione.

Era naturale che nella sua storia la Chiesa ritrovasse Erodi, Pilati, Farisei accaniti per la sua rovina, come pure che conoscesse le diserzioni di alcuni discepoli o il tradimento di Giuda. D'altra parte era altrettanto naturale che avesse al suo servizio persone di una devozione assoluta e di una generosità senza limiti. È facile ritrovare e l'oscurità di Nazaret, e la persecuzione d'Erode, e l'entusiasmo del giorno delle palme, e la Passione, e la Risurrezione. Non è una ripetizione che segua lo stesso ordine, tuttavia nelle grandi linee siamo sempre di fronte alle stesse accoglienze e agli stessi rifiuti. La storia della Chiesa non va letta o studiata come una storia profana, poichè vi è in essa l'attuazione di un mistero che le conferisce il suo vero senso. « Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi; se hanno osservato la mia parola, osserveranno anche la vostra » (Giov. 15, 20).

Di questa autentica visione della storia dobbiamo andare forse a ricercare la formula e la chiave nell'Apocalissi. (Da *P. Glorieux,* Introduzione allo studio del domma, pp. 206-221. Ed. Paoline, Alba 1951).

Divisione della materia. - La Chiesa può essere considerata *analiticamente* sotto un duplice punto di vista: come istituzione di salvezza nel suo aspetto esteriore e giuridico, e come comunità di santi nel suo aspetto interiore e mistico. Considerata *sinteticamente,* ossia riunendo insieme i due aspetti, ci appare come il Corpo (aspetto esteriore) mistico (aspetto interiore) di Cristo. Pertanto divideremo la materia in tre sezioni:

I. La Chiesa istituzione di salvezza.

II. La Chiesa comunione di santi.

III. La Chiesa Corpo di Cristo mistico.

Alle tre sezioni facciamo precedere uno studio introduttivo, che espone lo sviluppo del concetto di Chiesa dalle sue origini rivelate fino alla enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII. *

Introduzione

§ 137. - La nozione di Chiesa nel suo sviluppo storico.

I. Definizione. - Il *Catechismo romano* descrive la Chiesa come « l'unione di coloro che per mezzo della fede sono stati chiamati alla luce della verità e alla cognizione di Dio affinchè, abbandonate le tenebre dell'ignoranza e dell'errore, adorino Dio vivo e vero con pia e santa mente e lo servano con tutto il loro cuore; o anche, per servirci di una espressione concisa di *S. Agostino,* "come il popolo dei credenti sparso su tutta la terra" » (P. I, c. 10, q. 2).

Nell'epoca posttridentina, la definizione oggettiva di *S. R. Bellarmino* è passata nell'uso corrente: La Chiesa è la società di tutti i credenti uniti dalla professione della stessa fede e dalla partecipazione agli stessi Sacramenti, sotto l'autorità dei pastori legittimi e specialmente del Romano Pontefice, Vicario di Gesù Cristo sulla terra (De Eccl. milit. 2). Nella prima definizione si mette soprattutto in evidenza il carattere interiore spirituale della Chiesa, nella seconda il carattere esterno, giuridico.

Attualmente si riuniscono le due definizioni, presentando la Chiesa come Corpo mistico di Cristo.

Significato della parola Chiesa. - I termini adoperati nelle lingue neolatine per designare la Chiesa derivano da ἐκκλησία; ἐκκαλεῖν, chiamare; ἐκκλησια, unione degli ἔκκλητοι, dei chiamati. Nelle lingue germaniche (Kirche, Church) hanno invece origine da κυριακὴ οἰκια, casa del Signore. La Bibbia usa il termine ἐκκλησία, sia nell'Antico Testamento (traduzione dei LXX) che nel Nuovo, per designare le assemblee tanto profane (Salmo 25, 5; Eccli. 23, 34), quanto religiose. Il più delle volte però l'usa solo, o con complementi — κυρίου, ἁγίων, πιστῶν ecc... — per designare delle assemblee religiose di Ebrei nell'Antico Testamento, di cristiani nel Nuovo.

Possiamo citare per l'Antico Testamento: Deut. 23, 1-3, 8; II Esdra 13, 1;

Lament. 1, 10; Salmi 21, 23, 26; 39, 10; 88, 6; 106, 32; 149, 1; Eccli. 15, 5; 44, 15; I Mach. 3, 13; Gioele 2, 16. Nel Nuovo il termine Chiesa, nel significato di assemblea dei fedeli, designa sia comunità particolari che la totalità della Chiesa. Viene usato per comunità particolari di case, come quella di Priscilla e Aquila (Rom. 16, 5); di Ninfa (Col. 4, 14); per comunità particolari di città, come quella di Gerusalemme (Atti 8, 1; 11, 22; 15, 4), di Antiochia (Atti 13, 1; 14, 26; 15, 3), di Efeso (Atti 20, 17), di Galazia (Gal. 1, 2; cfr. 1, 22), di Corinto (Rom. 16, 1), di Asia (I Cor. 16, 19), di Macedonia (II Cor. 8, 1). Tuttavia per lo più il termine ἐκκλησία designa tutta la Chiesa di Dio sulla terra (Mt. 16, 18; Atti 5, 11; 8, 1, 3; 9, 31; 12, 1, 5; 20, 28), particolarmente in S. Paolo (I Cor. 10, 32; 11, 16; 14, 4; 15, 9; Gal. 1, 13; Ef. 1, 22; 5, 23, 29; Col. 1, 18; I Tim. 3,15; cfr. anche Giac. 5,14). Si trova una volta ἐκκλησία πρωτοτόκων (Ebr. 12, 23) che senza dubbio designa qui la Chiesa celeste la quale appare molto chiaramente nell'*Apocalisse* di S. Giovanni (7, 9 ss.; 14, 1 ss.; 15, 3 ss.; ecc.). La distinzione tra Chiesa « militante » e Chiesa « trionfante » trova dunque fondamento nella Scrittura.

I *Padri* da principio usano ancora il termine ἐκκλησία, ecclesia, per designare la Chiesa particolare di una città o di una regione; ma molto più spesso, a partire da S. Clemente di Roma, S. Ignazio, S. Ireneo, Tertulliano, S. Cipriano, il termine indica la Chiesa universale. Il Simbolo degli Apostoli, come pure quello Niceno-Costantinopolitano, dice: « Credo in unam sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam ».

I termini sinonimi per designare la Chiesa sono: « regno dei cieli » (βασιλεία τῶν οὐρανῶν), « regno di Dio » (βασιλεία τοῦ Θεοῦ) nei Vangeli; « tempio di Dio » (II Cor. 6, 16), « corpo di Cristo » (Ef. 4, 12; cfr. 1, 22 ss.; Rom. 12, 4), « i credenti » (Atti 2, 44), « casa di Dio » (I Tim. 3, 15; I Pietr. 4, 17; Ebr. 10, 21), ecc... negli scritti apostolici. La Scrittura designa dunque il carattere esteriore della Chiesa con il termine ἐκκλησία, comunità, assemblea; e il suo carattere interiore con diverse espressioni spirituali.

Nella *Chiesa Greca* non si ha una definizione dell'essenza della Chiesa. Secondo Florensky (in Oestl. Christentum, Muenchen, 1925, II, p. 38), essa è il Corpo del Cristo « la cui pienezza di vita divina non si lascia racchiudere nel quadro di una definizione logica ». Tuttavia i teologi più recenti hanno tentato di definirla ispirandosi in parte ai Latini (1). Il loro modo di concepire la Chiesa ricorda quello di *Moehler:* « La Chiesa non è soltanto un'*unio-*

(1) Secondo M. Jugie nella teologia degli Orientali sono correnti tre classi di definizioni della Chiesa. La prima comprende definizioni assai deficienti, che sanno di luteranesimo, poichè presentano la Chiesa solo nel suo essere interiore e mistico. La seconda contiene definizioni analoghe a quella classica di S. Bellarmino che mette particolarmente in luce l'aspetto esteriore. Finalmente l'ultima classe ha definizioni più complete, che esprimono i due elementi essenziali della Chiesa, quello esterno e giuridico e quello interno e mistico. Cfr. *Jugie,* Theologia dogmatica Christianorum Orientalium, vol. IV, Paris, 1931, pp. 277-284. Nelle pp. 284-288 è esposta la nozione di Chiesa elaborata dal celebre A. Chomiakov, al quale si ispirano, oggi, molti teologi e pensatori orientali tra cui *Dostoievskij* e *N. Berdiaev* (Spirito e Libertà, Milano, 1947, pp. 453-494). A proposito si veda l'ottimo studio di *Tyszkiewicz,* La théologie moehlérienne de l'Unité et les théologiens pravoslaves, nel vol. *L'Église est une,* Paris, 1939, pp. 270-294. *Idem,* Doctrina de Ecclesia theol. russ. pravoslavorum, Roma, 1937.

ne o una società o una *comunità* o un'*alleanza* o qualcosa di questo genere, ma è un *organismo*, è il Corpo di Cristo nel senso più reale benchè mistico e impenetrabile. Di questo Corpo mistico noi non conosciamo che alcune parti e appena nel loro aspetto esteriore. L'intima sua consistenza è conosciuta soltanto da Cristo » (*Zankow*, Das orth. Christentum, p. 67). Nel Catechismo di Gallinicos si legge: « La Chiesa è il regno di Cristo sulla terra, da lui fondato duemila anni fa e che da allora Egli conserva per mezzo del suo Santo Spirito, affinchè coloro i quali vogliono salvarsi entrino in questa Chiesa come in un'arca » (34).

II. Sviluppo storico del concetto di Chiesa. - I Padri fanno risalire l'inizio della Chiesa prima di Cristo fino ad Adamo; anzi talvolta lo pongono nell'eternità ancor prima della creazione onde mettere meglio in rilievo la dignità e la grandezza della Chiesa stessa.

Così fa, p. es., *S. Agostino* (Civ. 16, 2, 3; 17, 16, 2) e dopo di lui *S. Tommaso* (S. th. III, 8, 3), *Bellarmino* (De Verbo, 4, 4). Occorre qui considerare che la Chiesa visse circa 1500 anni senza molto riflettere sulla sua natura e senza cercare di racchiuderla in una precisa definizione logica. Ciò vale così per la Chiesa d'Occidente come per quella d'Oriente.

Pur ammettendo con S. Agostino che la Chiesa esisteva fin dall'inizio dell'umanità come comunità di coloro che credevano in Dio, non si devono tuttavia dimenticare le *differenze* tra la Chiesa dell'Antico e quella del Nuovo Testamento. La prima infatti è anche uno Stato con fini politici; la seconda invece è una comunità puramente religiosa con fini e mezzi soprannaturali. Nella prima le frontiere della religione e della nazione si confondono, nella seconda son distinte; nella prima regna il particolarismo, nella seconda l'universalismo; nella prima si fa parte della Chiesa con la nascita, nella seconda si entra con un atto sacramentale libero; nella prima il fine era la separazione dai pagani impuri e la purezza legale, nella seconda la liberazione interiore dal peccato e la giustizia spirituale. Inoltre nella prima i mezzi di salvezza erano solo simboli religiosi, nella seconda essi sono Sacramenti efficaci; nella prima la verità religiosa era in divenire, imperfetta, nella seconda essa è perfetta e assoluta. Nella prima la verità era ancora esposta al pericolo di errore, tanto che la Sinagoga ufficiale, priva del carisma dell'infallibilità, rigettò il Messia; la seconda è condotta dallo Spirito divino nella pienezza della verità.

Nella Rivelazione neo-testamentaria:* a) *Dottrina.

Gesù usa il termine « *Chiesa* » solo due volte, ma in circostanze importanti. La prima quando dà alla Chiesa il suo capo supremo nella persona di Pietro (Mt. 16, 18), l'altra quando stabilisce gli Apostoli pastori della sua Chiesa (Mt. 18, 17). Il concetto che il Signore ha della Chiesa è contenuto nel suo insegnamento sul « regno dei cieli ». Questo regno ha un doppio aspetto: uno interiore e l'altro esteriore. Dal punto di vista esteriore si entra nel regno di Dio con l'accettazione della fede e col Battesimo (Mt. 28, 19; Giov. 3, 5). E quando vi si è entrati si confessa il nome di Gesù (Mt. 10, 32), si osservano i comandamenti di Dio (Mt. 19, 17), ma si obbedisce pure a Pietro e agli altri Apostoli

che hanno ricevuto il potere di legare e di sciogliere (Mt. 16, 19; 18, 15-18).

L'aspetto esteriore però non è tutto il regno di Dio, così come il corpo non è tutto l'uomo. C'è principalmente un aspetto spirituale che è l'unione di grazia con Dio. « Ecco, il regno di Dio è *in voi* » (ἐντὸς ὑμῶν, Lc. 17, 21). Per conseguenza nella sua essenza, è un *mistero* che deve essere rivelato (Mt. 11, 25-26; 13, 11) e che viene afferrato dalla fede (Mc. 1, 15; cfr. Mt. 13, 14). Le condizioni richieste per farne parte sono spirituali (Mt. 5, 1-10).

Di qui la stretta relazione tra il regno di Dio e la giustizia (Mt. 6, 33). Appunto per l'identità oggettiva tra queste due realtà possòno esservi *gradi* tra coloro che appartengono al regno; vi può essere un primo ed un ultimo, un grande e un piccolo (Mt. 20, 26, 27; Lc. 7, 28; 9, 48). Codesto regno spirituale di Dio è fondato oggettivamente, ossia in sè, sull'attività di Gesù come maestro e taumaturgo (Mt. 13, 1-30; Mc. 4, 1-34; Lc. 8, 1-18; 11, 20) e soggettivamente, ossia in noi, sull'accettazione per via di fede e di appropriazione morale (Mt. 18, 2-4; 19, 13-26; cfr. le parabole del seminatore, del lievito, del seme che cresce).

Nel *Vangelo di S. Giovanni* il Signore fa maggiormente risaltare il carattere spirituale del regno di Dio: è il regno della verità e della grazia, della luce e della vita. Ma viene pure messo in luce il carattere esteriore nella parabola dell'unico gregge e dell'unico pastore (10, 1 ss.) e nell'elezione di Pietro a pastore del gregge (21, 15-17). Fra le proprietà e le note caratteristiche della Chiesa sono messe in primo piano la *carità* (13, 35 ecc...) e l'*unità* (10 e 17).

S. Paolo descrive di preferenza la Chiesa come il *Corpo mistico* di Cristo (Rom. 12, 4, 5; I Cor. 12, 27; Ef. 1, 22, 23; 5, 23; Col. 1, 18; 2, 19). Ma anche Gesù aveva adoperato (Giov. 15, 18) l'immagine di un *organismo* per indicare l'unione mistica dei fedeli con Lui. Inoltre S. Paolo chiama la Chiesa *edificio*, casa di Dio (Ef. 2, 22; I Tim. 3, 15; I Cor. 3, 9; II Cor. 6, 16). Ma anche Gesù parla della *costruzione* della sua Chiesa (Mt. 16, 18). Rimane ancora una terza immagine usata da S. Paolo, quella del matrimonio (Ef. 5, 30-32; II Cor. 11, 2) con la quale intende caratterizzare l'amore del Signore per la sua Chiesa. Ma anche Gesù ha più volte usato questo simbolo, che si trova già presso i Profeti, e lo ha applicato a sè e ai suoi (Mt. 9, 15; Mc. 2, 19; Lc. 5, 34; Giov. 3, 19; Apoc. 21, 2, 9; 22, 17).

Pur facendo spiccare l'aspetto *spirituale* del Corpo mistico di Cristo, l'Apostolo non ha dimenticato l'organizzazione esteriore, che egli mette in particolare evidenza nelle *Lettere Pastorali*. Qui troviamo i « capi della Chiesa », i « vescovi, economi di Dio » (Tit. 1, 7; cfr. I Cor. 4, 16, 17) e i « diaconi » (I Tim. 3, 8, 12; Filip. 1, 1). S. Paolo li riconosce e li valorizza come capi della comunità. Poichè i vescovi erano ordinariamente cristiani anziani di età e di esperienza vengono anche chiamati « presbiteri » o anziani (I Tim. 5, 17, 19; Tit. 1, 5-9; Atti 20, 17, 28). Essi hanno il dovere di vigilare sulla disciplina ecclesiastica e sull'ortodossia dei membri della comunità. Se si aggiunge che S. Paolo usa (I Cor. 5, 1-5) del diritto di espulsione dalla Chiesa, stabi-

lito da Cristo (Mt. 18, 17), ecco che noi riscontriamo nei suoi scritti, in una forma sviluppata, tutti i tratti principali che abbiamo già trovato nell'insegnamento di Gesù. Paolo e Apollo sono i « cooperatori di Dio », i Corinti il « campo di Dio », e l'« edificio di Dio » (I Cor. 3, 9; cfr. 4, 1).

Negli *Atti degli Apostoli* troviamo la stessa Chiesa di Gesù e di S. Paolo: una comunità di uomini che credono in Cristo, che sono battezzati nel suo nome (2, 38, 41; 10, 47, 48), che sono uniti in un *amore* reciproco ammirabile (2, 44, 45; 4, 34-37), e che sono governati da una *gerarchia* (6, 2, 4; 8, 14-17; 11, 30; 14, 22; 15, 2, 6; 16, 4; 21, 18) il cui capo visibile incontestato è Pietro (1, 13, 15; 2, 14, 37; 3, 6, 12; 4, 8; 5, 3, 29; 15, 7). Lo *Spirito Santo*, senza dubbio, dirige la Chiesa, ma servendosi di organi visibili (6, 1-7; 13, 1-4; 15, 6, 22, 28). Gli Apostoli comunicano ufficialmente e per mezzo di riti i doni dello Spirito Santo ai fedeli (8, 17 ss.). Benchè la giovane comunità non si sia ancora totalmente staccata dal giudaismo e vada ancora a pregare e a istruirsi al Tempio (2, 46; 3, 1; 5, 12), manifesta tuttavia il suo carattere nuovo in un *culto* che le è proprio e che è stato ordinato dal Signore: la celebrazione dell'Eucaristia (2, 42, 46; 20, 7, 11). Quanto al sacrificio del nazireato ricordato negli Atti (21, 17-26), S. Paolo non l'offrì per bisogno religioso, ma soltanto per non urtare maggiormente gli Ebrei che lo rimproveravano di disprezzare la Legge.

* « Nel Nuovo Testamento troviamo quattro grandi convinzioni a riguardo dell'*Ecclesia:*

1. Essa sente di essere il vero popolo di Dio, il vero Israele (Atti 3, 25-26; Gal. 6, 16), un *tertium genus* (I Cor. 10, 32) erede delle promesse dell'antica Alleanza. La Chiesa non è un'addizione di comunità distinte, ma l'insieme di un popolo eletto, qualunque sia il luogo in cui i suoi membri si radunano. Il senso locale è secondario.

2. Il cemento della sua unità è la comune unione di fede in Gesù nostro Signore. Cristo racchiude in sè e rappresenta talmente la nuova umanità che "essere in Cristo" è essere membro del nuovo popolo di Dio di cui Gesù è il capo.

3. La Chiesa è una "casa spirituale" (οἶκος πνευματικός, I Pietr. 2, 5, 8; I Cor. 3, 16; Ef. 2, 21). I Profeti avevano predetto che il popolo della nuova Alleanza avrebbe ricevuto lo Spirito di Dio; il Signore risuscitato l'ha inviato e la sua presenza si manifesta con carismi, la vittoria della fede, i frutti d'amore, di pace e di gioia. Lo Spirito Santo è la potenza che fa vivere la Chiesa, il principio di comunione (Filip. 2, 1; II Cor. 13, 14).

4. La Chiesa ha coscienza della sua missione che è quella di riconciliare tutte le cose a Dio per mezzo di Cristo (Col. 1, 20), di promuovere la gloria di Dio (I Pietr. 4, 11), di portare la benedizione divina a tutte le genti della terra (Gal. 3, 8). In breve: la Chiesa è il popolo di Dio discendente dall'antico Israele, ricostituito da Gesù il Messia, suo Signore e suo capo, meravigliosamente arricchito dallo Spirito Santo, cosciente di avere una missione di salvezza per tutta l'umanità ». * *C. Spicq*, in Revue des scienc. phil. et théol. 1948, p. 99, recensendo *The Message of the New Testament* di *M. Hunter.* *

Nella Rivelazione neo-testamentaria: b) *Realtà storica.*

1. **Tre grandi Chiese** appaiono negli *Atti:* quella di *Gerusalemme,* quella di *Antiochia,* e quella di *Roma.* Nella prima domina l'elemento giudaico, nelle altre due quello pagano. Più precisamente, i due elementi, giudaico ed ellenico, erano ovunque mescolati.

La *Chiesa di Gerusalemme,* piccola di numero agli inizi (120, Atti 1, 15), rapidamente passò a tremila (Atti 2, 41), poi a cinquemila (Atti 4, 4) e infine contò « decine di migliaia » di fedeli (Atti 21, 20). Anche una « gran quantità di sacerdoti » obbedirono alla fede (Atti 6, 7). Da questa comunità primitiva dipendono, come dal loro ceppo, le Chiese di Samaria, di Galilea e di Damasco. Nella « moltitudine » si vedono sempre gli Apostoli *dirigere* la comunità. Più tardi il capo è solo Giacomo; poi suo cugino Simeone. Al loro fianco appaiono, come aiutanti per i servizi inferiori, i « sette » ossia i *diaconi.* La *vita interiore* della comunità è semplice, ma ideale: la fede in Cristo, il Battesimo, l'Eucaristia, una nuova moralità, l'amore del prossimo portato fino alla comunanza dei beni sono le principali caratteristiche.

La *Chiesa di Antiochia* non ha una storia così documentata. Senza dubbio fu fondata da cristiani, ebrei ellenizzati che si erano rifugiati in quella città al tempo della persecuzione (Atti 11, 19).

Il suo organizzatore fu *Barnaba* che prese con sè il convertito *Paolo.* In questa Chiesa per la prima volta i fedeli ebbero il nome di « cristiani » (Atti 11, 26). Antiochia fu la culla del cristianesimo gentile e il centro di partenza per l'apostolato nel mondo pagano. Avendo la comunità tra le sue file alcuni giudeo-cristiani, si produsse il noto conflitto tra essi e i cristiani provenienti dal paganesimo. Il conflitto fu portato dinanzi al « Concilio degli Apostoli » da Paolo e Barnaba e quivi fu risolto (Atti 15). Antiochia ebbe vescovi celebri: Pietro, Ignazio e l'apologista Teofilo.

La *Chiesa di Roma.* Ciò che in essa colpisce è la sua origine sconosciuta e, a quanto pare, semplice e modesta, il suo rapido sviluppo, la sua viva fede conosciuta in tutte le Chiese (Rom. 1, 8). Pietro ne fu il capo e morì con Paolo durante la persecuzione di Nerone (67 d. C.), quando già a Roma si trovava una « ingens multitudo christianorum » (Tacito, Annali, 15, 44). Come Antiochia, Roma ha la sua lista di vescovi che risale ai tempi più antichi. Naturalmente Roma era matura per diventare il centro della cristianità, mentre Gerusalemme non poteva più esserlo.

2. **Costituzione della Chiesa primitiva.** - Ne abbiamo già parlato, ma bisogna esaminarla in particolare. Proprio su questo punto le obiezioni degli *avversari* sono più clamorose ma anche più contradditorie.

Secondo i Protestanti liberali, Cristo non ha fissato nulla di « statutario » nella comunità dei suoi discepoli, non ha fondato una « Chiesa ». Sohm e i suoi discepoli affermano che la cristianità non aveva « nulla di Chiesa », non aveva costituzioni; la Chiesa era una « nozione religiosa », non una « nozione giuridica ». La cristianità si sentiva in possesso dei beni del « nuovo Israele », delle promesse e soprattutto dello « Spirito »; solo in questo senso si può parlare di una Chiesa nei primi tempi. Era una Chiesa dominata e « diretta » dallo Spirito e non da un'autorità esterna. « La Chiesa è il popolo di Dio, l'insieme di coloro che Dio ha chiamato al suo regno futuro » (concetto esca-

tologico e pneumatico della Chiesa). Non era una « democrazia » benchè lo Spirito soffiasse dove voleva, e se proprio « dall'alto » veniva la direzione, non era tuttavia l'antica teocrazia degli Ebrei, ma, ci sia permesso il neologismo, era una "pneumatocrazia" » *(Scheel).*

Harnack stesso pensa che Cristo non abbia dato alla sua comunità norme giuridiche; tuttavia si avvicina alla concezione cattolica e respinge il pensiero di Sohm di un cristianesimo primitivo privo di carattere giuridico. « Il cattolicesimo attuale, egli scrive, se si esamina la sua forma embrionale, è dunque antico come la Chiesa; gli mancava allora al massimo un elemento o due » (Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung, 1910, p. 182). Ultimamente *H. V. Soden* scriveva: « L'evoluzione del cristianesimo nel senso del cattolicesimo comincia già effettivamente negli scritti neo-testamentari, e per quanto indietro si ponga il suo punto di partenza, la questione è ormai semplicemente quella di determinare il concetto di "cattolico". Se si identifica questo concetto, come si fa ordinariamente oggi, press'a poco con quello di "ecclesiastico" non si troverà epoca in cui il cristianesimo sia stato senza Chiesa » (!) (Vom Urchristentum zum Katolizismus, p. 9). Questa, oggi, è d'altronde la « sententia communis », dei Protestanti. C'è dunque presso molti un riavvicinamento alla concezione cattolica, soprattutto a cominciare da una ventina di anni.

* *F. M. Braun* (Nuovi aspetti del problema della Chiesa, 1943, pp. 97 ss.) riduce a sei punti il nuovo orientamento dei protestanti circa il concetto di Chiesa nella Scrittura:

1) Il regno di Dio, incondizionato o trascendente, non ha nessun rapporto con il regno puramente interiore e morale, individuale del vecchio liberalismo di Ritschl. Mentre questo viene dal basso, ed è realizzato dalla buona volontà degli uomini dedicantisi liberamente all'ideale evangelico, quello discende dall'alto; non è il risultato dei nostri sforzi: ci viene offerto come una grazia assolutamente gratuita, da Dio in Cristo. La piena realizzazione si otterrà solo alla fine dei tempi. Per questo deve essere considerato come futuro; ma in certo senso, tuttavia, è *già* attivo tra noi.

2) Tutti i rappresentanti del *nuovo consenso* intendono la Chiesa nel senso fissato da K. L. Schmidt: popolo di Dio, riunito da Dio e non comunità o federazione di comunità sorta dalla libera volontà degli uomini. La Chiesa così concepita non è il regno ma lo strumento di cui Dio si serve in vista del suo regno. A questo titolo *la fondazione di una Chiesa fa essenzialmente parte dell'opera messianica* di Gesù... Il legame tra il Messia e la comunità messianica, l'ἐκκλησία nel senso più elevato, è dunque necessario.

3) *Alla comunità messianica* annunciata dai Profeti, *corrisponde il gruppo dei Dodici,* che è insieme rappresentazione simbolica e nucleo dell'ἐκκηλσία Gli autori di cui ci stiamo occupando riconoscono l'autenticità della promessa di Gesù a Pietro: Tu es Petrus...

4) Fondata sugli Apostoli, mentre Gesù era in vita, *la Chiesa non è dunque assimilabile a un semplice fenomeno carismatico.* Per gli Apostoli manifestazioni di tal genere sono elementi accessori. Così, contrariamente alla teoria corrente dell'evoluzione storica, rappresentata da R. Sohm e da A. Harnack, non c'è stata affatto il passaggio da una nozione carismatica a una nozione giuridico-pneumatica della Chiesa e del ministero.

5) Giacchè almeno nel suo primo stadio la Chiesa è costituita dagli Apostoli, *essa è visibile,* « esattamente come l'uomo individuo », ma ciò non le impedisce di essere penetrata dalla virtù del regno. « Come assemblea riunita sulla terra essa è il σῶμα Χριστοῦ, il corpo di Cristo, e ciò significa che Cristo glorificato è contemporaneamente presente nella comunione vivente dei suoi fedeli ».

6) La Chiesa volta verso il regno definitivo, è *essenzialmente escatologica,* la sua ragion d'essere è di rappresentare e preparare nel tempo presente il regno del tempo futuro. *

Venendo ora a parlare della costituzione, è evidente che i cattolici devono insistere sulla sua « forma embrionale ». Certo, all'inizio « non si governava tanto » come oggi, ma ciò che importa non è il « quantum » ma il « quale » o il principio, e questo principio è senza dubbio fermamente stabilito fin dall'inizio sia nella Chiesa dei giudeo-cristiani che in quella dei pagani convertiti.

1. *L'autorità suprema è in mano agli Apostoli.* - Per la Chiesa giudaico-cristiana i capi sono i *primi Apostoli;* per la Chiesa dei Gentili è specialmente *S. Paolo.*

a) Per la Chiesa di Gerusalemme abbiamo le testimonianze degli *Atti degli Apostoli.* Tutti gli Apostoli costituiscono la « gerarchia ». Spesso sono rappresentati da Pietro e la menzione che se ne fa è rivestita di importanza. « Pietro è indiscutibilmente la massima personalità nella Chiesa primitiva » (Weizsäcker). Dopo la sua fuga al momento della prima persecuzione (morte di S. Stefano), « Giacomo, il fratello del Signore » prende la direzione della comunità con un « potere monarchico ». Harnack scrive: « La parentela con Gesù fu il motivo determinante (?) dell'elezione di Giacomo. A lui successe nell'anno 60-61 oppure 61-62 un altro parente di Gesù, cioè il suo cugino Simeone... Un'antica tradizione porterebbe in Gerusalemme una successione di tredici vescovi giudeo-cristiani » (Missione e propagazione, ed. it., p. 424). Veramente di « elezione » non si trova traccia; Giacomo era uno degli Apostoli. Circa il suo prestigio cfr. Atti 15, 6 ss., dove con Pietro e Paolo risolve la controversia della circoncisione dei pagani.

b) Per le comunità fondate da S. Paolo, l'Apostolo tenne nelle sue mani la direzione suprema, come ci testimoniano le sue lettere che sono « Epistole ufficiali ». Citiamo qualche passo: « Vi scrivo queste cose mentre sono lontano da voi, perchè una volta arrivato non debba usare del potere (ἐξουσίαν) che ho ricevuto dal Signore » (II Cor. 13, 10). « Noi facciamo le funzioni di ambasciatori di Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro » (II Cor. 5, 20). « Se io ritorno da voi non avrò riguardi » (II Cor. 13, 2). « Volete che mi rechi da voi con la verga? » (I Cor. 4, 21). Che si segua « il mio modo di agire secondo Cristo Gesù, come io insegno a tutte le Chiese » (I Cor. 4, 17). Si tratta dunque di un « diritto » che S. Paolo rivendica fondandosi su Cristo; per conseguenza di un « diritto ecclesiastico divino ». L'Apostolo è solito esprimere la sua suprema autorità in questo modo: « Assente col corpo, presente con lo spirito » (Cfr. I Cor. 5, 3; II Cor. 10, 1, 2, 11; 13, 2, 10; Col. 2, 5; Filip. 2, 12).

L'essenza dell'apostolato consisteva nel fatto che: 1) l'Apostolo aveva visto il Signore; 2) aveva da Lui ricevuto potestà e missione di essere testimone della sua dottrina (I Cor. 9, 1; 13, 2; Gal. 1, 1, 11, 12, 15-17). « Christus per quem accepimus gratiam et apostolatum ad oboediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius » (Rom. 1, 5). Pertanto v'è perfetta armonia tra le affermazioni dell'Apostolo e quelle del Vangelo (Mc. 3, 13 ss.; Giov. 17, 18; 19, 35; 20, 21, 30; Atti 1, 8, 21 ss.; 9, 15. 13, 2; I Giov. 1, 1-3). Non si tratta mai di una « elezione » da parte della comunità, ma soltanto di una missione e di un incarico che provengono dall'alto. L'apostolato non è dunque altro che un « carisma » dovuto, più tardi, allo Spirito. Esso ha il suo fondamento nella scelta di Cristo e nel possesso dello Spirito; è una grazia, ma anche una funzione che deve essere rivendicata, se necessario, contro gli « Angeli del cielo » (Gal. 1, 8-10).

Certa critica ha negato che si incontrino nella vita di Gesù Cristo « Apostoli » distinti dai « discepoli »; Gesù non avrebbe affatto chiamato e inviato Apostoli se non dopo la risurrezione (Mt. 28, 16 ss.). Ma essi esistevano già prima in numero di dodici (I Cor. 15, 5); se fosse stata la fede della comunità a crearli, non avrebbe certamente posto Giuda fra loro. Tuttavia bisogna riconoscere che nella cristianità primitiva si chiamavan talvolta « apostoli » anche semplici discepoli (Rom. 16, 7) che esercitavano le funzioni di dottori, ed elencavansi in quest'ordine: apostoli, profeti, dottori (Didachè, 11, ecc.). I « dodici Apostoli » sono stati chiamati e inviati da Gesù stesso. Di qui la grande importanza nella Chiesa antica di tutto ciò che è « apostolico » (successione apostolica, canone, tradizione).

2. *I Presbiteri e gli Anziani.* - Li troviamo in tutta la Chiesa apostolica e la loro presenza è generalmente testimoniata sia per la Chiesa giudaico-cristiana sia per la Chiesa dei Gentili (Atti 11, 30; 14, 20-22; Tit. 1, 5; I Pietr. 5, 15; Giac. 5, 14). Anche S. Clemente, S. Policarpo e S. Ignazio parlano di loro. Vengono spesso ricordati accanto agli Apostoli, e avevano incontestabilmente un grande prestigio. Tradurre il termine πρεσβύτεροι con « preti » non è esatto. Secondo il pensiero degli esegeti cattolici, bisogna identificarli con gli « episcopi » o sorveglianti (ἐπίσκοποι). Se ne ha la prova in Atti 20, 17, 28; Tit. 1, 5-8; I Pietr. 5, 1-5. Il termine « presbyter » è più corrente che quello di « episcopus ». Era ben noto alla Sinagoga e, nella città pagana, non ne mancano tracce: il sinedrio, il senato romano e la gerusia ateniese sono fondamentalmente la stessa cosa, benchè le loro funzioni fossero diverse. A motivo dell'unione tra Religione e Stato, gli « anziani » ebrei avevano un'autorità molto estesa. Era naturale che la Chiesa, nella costituzione della sua comunità, si ispirasse a questa istituzione. Il compito degli Anziani cristiani era dottrinale, legislativo (Atti 15, 23-29; 16, 4; 21, 18, 25), liturgico-sacramentale (Giac. 5, 14), pastorale-episcopale (Atti 20, 17, 31).

3. *Gli episcopi.* - Il termine (ἐπίσκοπος, sorvegliante, ἐπὶ-σκοπεῖν) è usato nella versione dei Settanta (14 volte; ἐπισκοπή 47 volte). I Greci e i Romani designavano con questa parola i sovrintendenti a opere profane e l'usavano già pure in senso propriamente sacro. Così la parola entrò nell'uso cristiano ove si legò a essa una certa *autorità,* che secondo S. Paolo è estesissima: « regere Ecclesiam Dei » (Atti 20, 28). Gli episcopi sono stati « posti dallo

Spirito Santo ». Hanno le funzioni stesse dei presbiteri coi quali si confondono. Non erano certamente semplici inservienti liturgici della comunità o solo amministratori di cose temporali, come pensano Hatch-Harnack e molti autori liberali.

L'« episcopato monarchico » non appare *formalmente* nella Scrittura. Gli « episcopi » e i « presbyteri » formano un *collegio* a capo della comunità. L'unità di direzione è ancora assicurata provvisoriamente dagli Apostoli: i primi Apostoli e S. Paolo. Come si sia giunti all'episcopato monarchico, che appare nettissimamente in *S. Ignazio,* è questione molto dibattuta. È assai difficile ritrovare integre le tracce di tal passaggio, ma dedurlo da motivi semplicemente naturali e storici, come un fatale e naturale prevalere di *un solo* nel comando della comunità cristiana, è assolutamente falso. - S. Clemente di Roma scrive che il vescovo ha ricevuto nella Chiesa il posto degli Apostoli. Gli Apostoli « conobbero, per mezzo del Signor nostro Gesù Cristo, che vi sarebbero state contese a riguardo della dignità episcopale. Per questa ragione, prevedendo perfettamente l'avvenire, istituirono coloro che abbiamo detto (vescovi) e in seguito diedero ordine che quando costoro fossero morti, altri uomini provati succedessero nel loro ministero » (I Cor. 44). Così dunque, alla morte degli Apostoli la direzione suprema passò all'episcopato e si ebbe perciò il « potere monarchico » del vescovo unico al di sopra degli altri presbiteri. Per questo S. Ignazio paragona il vescovo a Dio e il « presbyterium » o collegio presbiterale al collegio apostolico. « Bisognava che l'autorità del *presidente* ingrandisse dal momento che non vi era più alcuno degli Apostoli » (Schanz).

Pertanto, secondo la tradizione che incomincia con S. Clemente, l'episcopato è un'istituzione apostolica; e secondo l'espressione del Concilio di Trento, è « di diritto divino », perchè è stato istituito dagli Apostoli su istruzioni ricevute da Cristo. « I vescovi sono i successori degli Apostoli ». Il *Bainvel* dice giustamente, concludendo l'articolo « Apôtre » del Dict. de théol. cath. (t. I, col. 1659), che nel passaggio da Apostolo a vescovo monarchico vi sono « alcuni punti oscuri », ma che essi non sono tali che si possa parlare di « un mito della successione apostolica ».

Ultimamente *H. Koch* ha tentato di dimostrare che nei primi quattro secoli si trovano anche « comunità governate simultaneamente da due vescovi legittimi ». All'inizio infatti, « la Chiesa di una città spesso sarebbe stata composta da più comunità di case facenti parte di una superiore unità ». S. Cipriano, fondandosi su S. Ignazio, ha insistito molto sull'unità di direzione: « Esse posse in uno loco aliquis existimat aut multos pastores aut greges plures? » (De unit. Eccl. 8; cfr. 54, 3; 45, 3). Ma nei « casi di necessità » si ebbero tuttavia probabili eccezioni. In seguito si sarebbe provveduto con la creazione dei coadiutori, dei vescovi ausiliari, dei vicari generali.

I *Diaconi* sono ricordati con i vescovi a cui servono, donde il loro nome. Non avevano il solo compito di distribuire l'elemosina e di sorvegliare alla mensa (Atti 6, 2 ss.), ma anche di ammaestrare il popolo e di assistere il vescovo nella liturgia. Cfr. il trattato dell'Ordine.

4. I *pneumatici.* - Sono molto spesso ricordati accanto agli organi costituzionali di cui abbiamo parlato. La loro situazione nella comunità cristiana

era di netta libertà; in essi parlava e agiva lo Spirito Santo dal quale unicamente dipendeva la loro posizione che era analoga a quella dei Profeti accanto al sacerdozio ufficiale dell'Antico Testamento. Generalmente parlando, il portatore dello Spirito non è giudicato da alcuno, ma è piuttosto egli che giudica tutto. Però, se osserviamo più attentamente le cose, notiamo che essi erano contenuti dal giudizio pubblico e dalla dottrina della fede e dei costumi. La loro influenza è stata esagerata dai Protestanti che vi scorgevano le vere e proprie guide della Chiesa primitiva.

In realtà, il fatto di possedere lo Spirito conferiva loro un grande prestigio. Solo S. Paolo rivendica, nei loro confronti, tutta la sua autorità apostolica. Per fare questo si riferisce alla « parola del Signore », e, di fronte all'« anarchia pneumatica » di Corinto, insiste sull'ordine e perciò pone l'autorità al di sopra del pneuma. La Scrittura e la Tradizione ci insegnano che i pneumatici erano sottomessi alla coscienza ufficiale e generale della fede e che i loro « spiriti » erano « provati » prima di essere accettati. In ogni caso i carismatici, nella cristianità primitiva, erano un'istituzione affatto transitoria e per nulla duratura. Non è possibile, per via di questo carisma, parlare di una « pneumatocrazia » agli inizi del cristianesimo. Del resto tra coloro che avevano funzioni di autorità si trovavano pure alcuni pneumatici e così si aveva unione durevole tra pneuma e funzione. Ciò si verificava innanzitutto per gli Apostoli, proprio nella funzione di direzione (κυβέρνησις, I Cor. 12, 28; cfr. Rom. 12, 7 ss.). Gli Apostoli, i Profeti, i Dottori, gli Evangelisti (Ef. 2, 20; 3, 5; 4, 11) sono essi pure pneumatici che hanno funzioni ufficiali e non carismatici al modo dell'Antico Testamento come in I Tess. 2, 15. Qual'altra formazione se non una formazione carismatica potevano avere all'inizio i capi della Chiesa?

Nella patristica.

I Padri per farsi un giusto concetto della Chiesa non avevano che da attingere al nuovo Testamento, dacchè Harnack stesso afferma che in esso « mancano al massimo uno o due elementi ». Ma è evidente che il pensiero dei Padri si fece più preciso e più chiaro col decorso del tempo, poichè la polemica con gli Ebrei, gli Gnostici, i Montanisti, i Donatisti, ecc. rinforzò e accrebbe la loro coscienza pratica e teorica della Chiesa. Nelle diverse epoche e secondo le diverse tendenze accentuarono or questo or quell'altro aspetto: contro gli eretici si insistè di più sull'unità della professione esterna e della dottrina; contro gli scismatici si mise più in luce l'unità interiore di spirito e di vita; contro i tentativi dei politici, si mise in evidenza la potenza soprannaturale; contro i rivoluzionari interni si accentuò l'aspetto gerarchico. Ma il concetto della Chiesa rimase *essenzialmente* identico, ed è rimasto tale dai tempi apostolici fino al Concilio Vaticano, benchè gli avversari con le loro continue obiezioni abbiano per così dire obbligato la Chiesa ad avere una coscienza più attuale dei suoi elementi essenziali.

1. *I Padri apostolici.* - La *Didachè,* senza dubbio, ci testimonia ancora l'azione libera dei carismatici nella comunità, e ce li presenta invariabilmente con quest'ordine: apostoli, profeti, dottori (11 e 13; cfr. I Cor. 12, 28; Ef. 2, 20; 4, 11). Però non solo troviamo nella comunità di fronte ad essi vescovi e diaconi *stabili* (15), ma vediamo anche che costoro giudicando dell'or-

todossia e della moralità dei carismatici (11). Accanto all'unità ecclesiastica della vera dottrina, appare chiaramente nella *Didachè* l'unità del culto, dei Sacramenti e della vita morale. Dovunque si tratta di prescrizioni nette e non di liberi impulsi dello Spirito. Questi ultimi sono solo permessi nella *preghiera eucaristica* (10, 7).

La *Lettera di Clemente* si può considerare come la conclusione dello sviluppo del concetto di Chiesa nell'età apostolica. Essa ci rivela una certa *preponderanza* della Chiesa Romana sulle comunità vicine. La libera azione dei carismatici, di cui tanto parla la prima Lettera di S. Paolo ai Corinti, è scomparsa. A Corinto regna la sola *gerarchia* che ha il suo riscontro nelle istituzioni dell'Antico Testamento: Sommo Sacerdote, Sacerdoti, Leviti. I suoi membri, che sono contrapposti ai *laici,* vengono sempre chiamati « presbiteri » e una sola volta « vescovi » e « diaconi » (42). Se si aggiunge che secondo S. Clemente la Chiesa è ordinata come un esercito « retto da una determinata organizzazione » (37, 2-3), o come il nostro corpo, le cui membra « assoggettandosi a un'*unica* subordinazione, tutte cospirano alla salute dell'intero corpo » (37, 5; cfr. 46, 7); se inoltre si considera che tutti i membri hanno come regola morale i comandamenti di Dio (2, 4) e che è « meglio essere trovati piccoli e onorati, ma nel novero del gregge di Cristo, piuttosto che aver apparenza di superiorità ed essere esclusi dalla speranza di Lui » (57, 2), si vedrà che l'idea della Chiesa, delineata da S. Clemente Romano verso l'anno 100 d. C. coincide perfettamente con quella della Chiesa cattolica attuale. La Chiesa è l'unico gregge fedele di Cristo governato dalla gerarchia e la gerarchia viene da *Dio:* « Gli Apostoli furono mandati a portare la buona novella dal Signore Gesù Cristo; Gesù Cristo fu mandato da Dio. Il Cristo dunque viene da Dio e gli Apostoli dal Cristo. Essi procedono dunque ordinatamente dalla volontà di Dio » (42, 1). La *continuità* dipende, secondo S. Clemente, e ciò per la prima volta, da una disposizione di Dio. Egli vede il fondamento di questa gerarchia, che di fatto è permanente, non solo nelle istruzioni di Cristo agli Apostoli (44, 1) ma anche nelle profezie dell'Antico Testamento (42, 4 ss.).

Erma parla spesso della Chiesa e le sue affermazioni sono significative. Paragona la Chiesa terrena a una matrona (Vis. 2, 4, 1; 3, 11, 12 ss.). La Chiesa spirituale e celeste a una torre che si sta edificando (Vis. 3, 3, 3; Sim. 9, 13, 1). Nella Chiesa terrena in cui si entra col battesimo (Vis. 3, 7, 5; Sim. 9, 16, 1-4) vi è una gerarchia di Capi (Vis. 2, 3, 4) che occupano i primi posti (Vis. 3, 1, 8; cfr. 2, 2, 6); ci sono pure Apostoli, vescovi, dottori, diaconi (Vis. 3, 5, 1), vescovi e diaconi (Sim. 9, 26, 2; 27, 2). Erma comunicò, com'egli stesso ci riferisce, la sua profezia ad altre città per mezzo di Clemente di Roma (il Papa?) (Vis. 2, 4, 3).

Nella *seconda Lettera di S. Clemente* la Chiesa è anteriore al tempo, prima invisibile, e poi divenuta visibile; è il corpo, la sposa e l'immagine di Cristo (14, 1).

S. Ignazio mette molto in evidenza l'autorità del vescovo locale. « Non fate nulla senza il vescovo! » è la parola d'ordine che egli continuamente ripete. Il vescovo rappresenta Dio nella comunità; e il « presbyterium » e i diaconi gli sono a fianco (Filip. 4; Magn. 6, 1; Trall. 3, 1; Smirn. 8, 1), e tutti devono essere concordi col vescovo « come le corde di una lira » (Ef. 4, 1). La comunità dei fedeli deve essere unita al vescovo « come la Chiesa a Gesù Cri-

sto e come Gesù Cristo al Padre » (Ef. 5, 2). La Chiesa particolare deve essere immagine della Chiesa universale e questa è immagine di Dio. Pertanto S. Ignazio fonda l'unità della Chiesa non esteriormente sull'unità dell'apostolato, ma *misticamente* sull'unità di Dio in tre Persone (Giov. 17).

Concepita così la Chiesa, deriva per i laici l'obbligo dell'obbedienza alla gerarchia, obbligo dichiarato in tutte le lettere. Ma secondo Ignazio la gerarchia più che un corpo giuridico è per la Chiesa un carisma per mezzo del quale i membri devono santificarsi e raggiungere la beatitudine. E non solo chiama se stesso « teoforo » o portatore di Dio, ma anche i cristiani, tutti e singoli sono per lui « portatori di Dio, portatori di Cristo, portatori di realtà sante » (Ef. 9, 2). Esige da tutti l'unità nella *fede* e nella *carità* con Cristo e con il Padre, unità di cui nulla è più prezioso » (Magn. 1, 2; cfr. Ef. 14, 1). Tutte le Chiese locali costituiscono insieme la Chiesa universale alla quale per questo motivo dà per primo il nome di « cattolica ». « Dove appare il vescovo, ivi è la comunità, come dove è Gesù Cristo ivi è la Chiesa cattolica » (Smirn. 8, 2). Ora Cristo, come lo presentano particolarmente S. Paolo e S. Giovanni è il Capo *mistico* di tutta la sua Chiesa.

Ma dall'analogia del vescovo che regge la Chiesa particolare è facile dedurre che anche la Chiesa universale deve avere un capo *visibile;* d'altra parte S. Ignazio vi fa per lo meno allusione quando parla della posizione privilegiata della Chiesa *Romana,* indirizzandosi a essa come alla « presidente dell'unione della carità » (προκαθημένη τῆς ἀγάπης; agape è la Chiesa particolare, Trall. 3, 1; Filad. 11, 2), e riferendole nell'indirizzo della lettera ai Romani altri significativi epiteti. Anche l'espressione: « Voi avete ammaestrato altri » (3, 1) è notevole e permette di concludere che già allora la Chiesa Romana aveva esercitato una *qualche* autorità dottrinale.

2. *I Padri latini.* - Tre fatti ci rivelano in qual grado la *coscienza gerarchica* della Chiesa si era rafforzata *verso il 150:* 1) La costituzione ufficiale del canone dei Libri sacri; 2) L'affermazione della successione apostolica dei vescovi; 3) L'affermazione che la continuità della tradizione è garantita dai vescovi (charisma veritatis). I Padri *anti-gnostici* (S. Ireneo, Tertulliano) hanno insistito su questi tre punti contro la gnosi la cui filosofia emanazionista metteva in serio pericolo le verità insegnate dalla Chiesa.

S. Ireneo scrive: « La *vera* scienza (in opposizione alla *falsa*) è la dottrina degli Apostoli, l'antico sistema della Chiesa sparsa ovunque, e la caratteristica del corpo di Cristo nella successione dei vescovi ai quali quelli (gli Apostoli) hanno affidato la Chiesa che esiste in ogni luogo » (Adv. h. 4, 33, 8). La gnosi vuole distruggere quest'organismo. « Ma il Signore giudicherà gli autori di divisioni, spiriti ristretti e privi di amore di Dio, che mirano al proprio vantaggio e non all'utilità della Chiesa e che, per meschine ragioni contingenti, lacerano e spezzano il grande e glorioso corpo di Cristo (Ibid. 7).

L'aspetto spirituale della Chiesa è posto bene in evidenza: « In essa vi è la comunione con Cristo, ossia lo Spirito Santo, il pegno dell'immortalità, il rafforzamento della nostra fede e la scala dell'ascesa a Dio. Nella Chiesa infatti come si legge nella I Cor. 12, 28, Dio ha stabilito apostoli, profeti, dottori e tutto il complesso dell'alta attività dello Spirito Santo a cui non hanno parte alcuna coloro che non si affollano attorno alla Chiesa, ma con errori e con cattive azioni privano se stessi della vita. Ubi enim Ecclesia, ibi est et Spi-

ritus Dei et ubi Spiritus Dei illic Ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas: dov'è la Chiesa, là è lo Spirito di Dio, e dov'è lo Spirito di Dio là è la Chiesa e ogni grazia; e lo Spirito è verità. Così coloro che non vi partecipano non vi ricevono dalle mammelle materne l'alimento di vita, non si dissetano alla pura fonte che zampilla dal corpo di Cristo; ma essi si scavano, in fosse di terra, cisterne screpolate e bevono un'acqua torbida » (3, 24, 1; cfr. 5, 20, 1).

Di *dove* viene la Chiesa, la sua dottrina, il suo ordinamento? « Con le nostre affermazioni concordano la predicazione degli Apostoli, l'insegnamento del Signore, le predizioni dei Profeti, le disposizioni degli Apostoli, la trasmissione della legislazione, e tutte queste cose hanno il loro fondamento nell'unico e medesimo Dio » (2, 35, 4).

E *dove* si trova garantita la purezza della Tradizione? Nella ininterrotta successione apostolica, la quale è in possesso del « carisma di verità ». « La Tradizione degli Apostoli è manifesta nel mondo intiero; chiunque vuol vedere la verità non ha che da osservare in ogni Chiesa. Noi possiamo enumerare i vescovi che sono stati istituiti dagli Apostoli e dai loro successori fino a noi » (3, 3, 1).

E dove è il *capo* della Chiesa? S. Ireneo non si è posto la questione, ma riconosce incontestabilmente alla Chiesa di Roma una preponderanza decisiva in quanto essa garantisce la verità a chiunque nella sua ricerca è incerto e malsicuro. « Poichè sarebbe troppo lungo trascrivere qui le liste dei vescovi che si succedettero in tutte le Chiese, esamineremo la più grande e la più antica da tutti conosciuta, fondata e stabilita a Roma dai due gloriosissimi Apostoli Pietro e Paolo; dimostreremo che la tradizione che essa ha ricevuto dagli Apostoli e la fede che ha predicato agli uomini sono giunte fino a noi per successione di vescovi... Ad hanc enim Ecclesiam, propter po(ten)tiorem principalitatem *necesse* est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui undique sunt fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab Apostolis traditio (3, 3, 2). * Il passo può esser tradotto così: È quindi con questa Chiesa, a causa appunto dell'alta sua preminenza, che deve stare d'accordo ogni Chiesa, vale a dire tutti i fedeli che sono nell'universo, ed è in essa (Chiesa romana = per mezzo della comunione con essa) che i fedeli di ogni paese hanno conservato la tradizione apostolica. Altri traducono così: È con Roma che deve accordarsi ogni Chiesa in cui si è conservata la tradizione apostolica. *

Tertulliano difende contro l'eresia la prescrizione acquisita della Chiesa, ricorrendo generalmente all'argomento dell'autorità e della tradizione apostolica; sviluppa così il pensiero di S. Ireneo. Cristo ha fondato per mezzo dei suoi Apostoli la Chiesa, la quale si fraziona in comunità particolari, ma in se stessa è *una*. « Che cosa rappresentano tante Chiese e così importanti, se non sempre quella prima dagli Apostoli fondata e dalla quale hanno poi tratto la loro vita e il loro sviluppo tutte le altre? Tutte sono dunque primitive, apostoliche tutte e tutte insieme non fanno che confermare il principio della maggiore e possente unità » (De praescriptione, 20). Il legame con gli *Apostoli* garantisce la verità della dottrina di fede. « Ogni dottrina la quale si accordi ai princìpi di quelle Chiese apostoliche Madri, sorgenti di ogni fede più pura, si deve riconoscere come veritiera: essa contiene in sè, senza dubbio alcuno, ciò che le Chiese attinsero dal labbro degli Apostoli, ciò che a

lor volta gli Apostoli colsero dalle labbra di Gesù, ciò che infine Gesù attinse da Dio » (Ibid. 21).

Come S. Ireneo, così Tertulliano vede nella successione apostolica garantita la regola della fede. Invita perciò gli eretici a provare questa successione se vogliono che si creda loro: « Ci dimostrino chiaramente le origini delle loro Chiese; ci dichiarino in quale ordine si siano susseguiti i vescovi loro, cominciando dall'inizio e venendo giù ordinatamente nel tempo, in modo che quel primo vescovo possa a sua volta riconoscere come predecessore e sostenitore qualcuno degli Apostoli o di quei primi uomini apostolici che con gli Apostoli ebbero assoluta comunione di vita e di fede » (Ibid. 32).

Anche Tertulliano, come S. Ireneo, invita in caso di dubbio a rivolgersi a una delle Chiese apostoliche: « È presso di queste che ancora si possono vedere le cattedre, lì, al loro posto, dove gli Apostoli insegnarono... Se sei vicino all'Acaia, ecco che hai prossima Corinto; se non ti troverai lontano dalla Macedonia avrai Filippi; se puoi giungere fino all'Asia eccoti Efeso; se poi stai in Italia hai Roma... » e continua parlando con entusiasmo di questa « davvero privilegiata e felice Chiesa romana » (Ibid. 36).

Come S. Ireneo, anch'egli per caratterizzare la natura *spirituale* della Chiesa la chiama il Corpo di Dio. « Dove sono questi tre, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, c'è pure la Chiesa che è il corpo della Trinità » (De Bapt. 6). La gerarchia ha tre gradi: vescovi, sacerdoti, diaconi di fronte ai quali stanno i laici (Ibid. 17). Fattosi *montanista,* Tertulliano ha sostenuto la nozione puramente spirituale, anti-gerarchica della Chiesa: « Nonne et laici sacerdotes sumus? » La gerarchia è stata introdotta dalla Chiesa; ciascuno si può amministrare i Sacramenti (De exhort. cast. 7). Nel De pudic. 21 va ancora oltre: « Ecclesia proprie et principaliter est ipse spiritus, non numerus episcoporum ».

S. Ippolito di Roma traduce, verso il 230, la sua idea della Chiesa in una immagine poetica. La paragona a una nave su di un mare agitato; la nave è « sballottata ma non distrutta, perchè a bordo come esperto timoniere sta Cristo ». Ippolito descrive anche gli elementi essenziali della nave: la croce, segno di vittoria sulla morte, con le sue braccia allargate verso i quattro punti cardinali; i due Testamenti che formano i due tronchi; la Carità di Cristo quale corda che ci tiene uniti; il Battesimo, bagno di rinnovamento; lo Spirito Santo che è la vela; i Comandamenti che sono la solida àncora; l'Angelo Custode che è la guida; la Croce come scala che porta al cielo dove i Profeti, i Martiri e gli Apostoli sono già entrati al riposo nel regno di Cristo » (De antichr. 59).

S. Cipriano nel « De Unitate Ecclesiae », come in alcune sue lettere, utilizza e sviluppa il pensiero di Tertulliano, e insiste particolarmente sull'unità.

La Chiesa è costituita su *uno solo,* Pietro (super unum aedificat Ecclesiam). Benchè gli altri Apostoli abbiamo avuto lo stesso potere e lo stesso onore di Pietro, era necessario tuttavia che la Chiesa venisse da *uno solo,* affinchè la sua unità fosse riconoscibile esteriormente (De unit. Eccl. 4). Fuori della Chiesa non c'è salvezza: « Nessuno può avere Dio per Padre se non ha la Chiesa per Madre ». La Chiesa è l'arca di Noè, fuori della quale nessuno è in grado di salvarsi (Ibid. 6). La Chiesa è necessariamente *una,* per-

chè è l'immagine della Divinità. Il Signore ha detto: « Mio Padre e Io siamo una cosa sola ». La sua veste senza cuciture è simbolo di questa unità (Ibid. 7). Per questo bisogna evitare assolutamente lo scisma. S. Cipriano insegna con Tertulliano che solo nella Chiesa si trovano lo Spirito Santo e i veri Sacramenti.

S. Cipriano e il primato. - Secondo i Gesuiti Lainez (C. di Trento), Kneller, Wilmers, Ottiger, S. Cipriano è un rigoroso « teologo curialista ». Egli insegna, per usare un'espressione di *Kneller,* « che i poteri ecclesiastici, cioè il potere dei vescovi, provengono dal solo Pietro ». Secondo H. Koch invece, S. Cipriano considera tutti i vescovi come eguali e Pietro come « primus inter pares », non « primus inter omnes ». Secondo Rauschen, d'Alès, Tixeront, Batiffol, Poschmann, ecc., S. Cipriano rifiuta al Papa ogni giurisdizione sugli altri vescovi e sostiene « la concezione strettamente episcopaliana della Chiesa ». *Ernst* lo giudica « un ottimo testimonio » del primato. Il benedettino Chapman afferma che S. Cipriano « manca di filosofia e di teologia »; secondo *Bruders,* il suo pensiero non può essere interpretato con sicurezza a motivo della « mancanza di chiarezza a proposito del Cristianesimo ». Altri giudicano il suo modo di parlare « irriverente » verso il Papa e *Bardenhewer* sostiene che, nella controversia con Papa Stefano, egli abbia rasentato lo scisma. È importante sapere se S. Cipriano è l'autore della seconda redazione del « De Unitate Ecclesiae ». In questa ipotesi egli insegnerebbe nettamente, come lo stesso H. Koch ammette, il primato. Certo, esiste sempre la contraddizione tra la sua prassi e il suo insegnamento e ciò fa sì che egli *non* sia un « buon » testimone, perchè i fatti sono più veri che le parole. Tuttavia S. Cipriano stesso, dal punto di vista particolare della Chiesa d'Africa, non può fare a meno d'attribuire alla Chiesa di *Roma* una situazione elevata ed unica. In una lettera a Papa S. Cornelio la chiama: « La radice e la madre della Chiesa Cattolica » (radix et matrix ecclesiae catholicae) cui bisogna attenersi senza discutere (Ep. 48, 3); e dichiara in un'altra lettera allo stesso Papa che Roma è « la Chiesa principale da cui è scaturita l'unità del sacerdozio » (ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est) e alla quale non può avere accesso l'infedeltà (ad quos [Romanos] perfidia habere non possit accessum, Ep. 59, 14).

Con *S. Agostino* termina lo sviluppo del concetto di Chiesa. Di fronte ai *Donatisti* egli rappresenta la concezione occidentale.

L'*unità* è per lui la precipua caratteristica della Chiesa. « Posto fuori della Chiesa e separato dall'organismo dell'unità e dal legame della carità, tu sarai eternamente punito, quand'anche ti fossi lasciato bruciare vivo per il nome di Cristo » (Ep. 173, 6). Anche Agostino, come Cipriano, scrive un libro sull'unità della Chiesa. In quest'unità c'è tuttavia una dualità di appartenenza: la Chiesa è un corpo mescolato (corpus permixtum) di buoni e di cattivi. Si può far parte del corpo esterno della Chiesa senza appartenere all'anima. La santità perfetta appartiene solo alla Chiesa dell'al-di-là. Per questa ragione si distingue una Chiesa visibile da una Chiesa invisibile. « Molti che sembrano essere fuori sono dentro e altri che sono dentro sono fuori » (De Bapt. - c. Donat. 5, 27, 38). È facile trovare nelle sue opere testimonianze per l'articolo di fede delle *proprietà* della Chiesa.

S. Agostino e il primato. - Come per Tertulliano, per S. Cipriano, per S. Ottato di Milevi e per tutti i teologi africani, Pietro è per S. Agostino in-

nanzitutto un simbolo, un tipo della Chiesa (forma, figura, typus ecclesiae; cfr. Serm. 46, 30; 295, 2; In Ps. 108, 1, ecc.). Si sente qui l'influenza platonica. Ma, come fa notare *Adam*, per i platonici l'« idea », la « causa exemplaris » è nello stesso tempo causa efficiente; le idee sono le uniche forze generatrici, produttive. Di qui l'importanza di « typus, figura, forma » nella teologia africana. In *Pietro* si trovava già, dunque, la totalità completa, l'inizio dello sviluppo, la piena realtà e causalità. Il primato, secondo l'Adam, nei suoi primi stadi non si sviluppò « via iurisdictionis » ma « via ordinis ». S. Agostino scrive tuttavia in senso realistico e non simbolico che a Pietro « pascendas oves suas post resurrectionem suam Dominus commendavit » (C. ep. Fund. 4, 5) e aggiunge: « In qua (Ecclesia Rom.) semper apostolicae cathedrae viguit principatus » (Ep. 43, 7).

Gli insegnamenti del Santo sul « corpus permixtum », la necessità della Chiesa per la salvezza, la distinzione tra la Chiesa di quaggiù e la Chiesa di lassù furono conservati in Occidente e sviluppati particolarmente da S. Leone I e da S. Gregorio Magno.

3. *I Padri greci* hanno della Chiesa lo stesso concetto che i Latini. Il montanismo, che voleva una Chiesa pneumatica senza distinzione tra preti e laici, fu scartato senza alcuna polemica: segno questo che per lo meno in Oriente non esisteva alcuna pneumatocrazia. Tuttavia va riconosciuto come una caratteristica peculiare della ecclesiologia dei Padri greci di aver accentuato più l'aspetto interno e pneumatico della Chiesa che non l'aspetto esteriore e gerarchico. Certo, essi conoscono la gerarchia e la sua successione apostolica, anzi la fanno anche spiccare, non però nel senso giuridico, ma in quello carismatico in quanto essa garantisce la legittimità del culto e della dottrina.

Per *Clemente Alessandrino* la Chiesa è innanzitutto la depositaria della verità; è la città del Logos; è il tempio elevato da Dio stesso (nel Cristo) nel quale ci si nutre del Logos (veritas). Lo gnostico cristiano è il vero sacerdote e diacono di Dio. Clemente riconosce la gerarchia come un'immagine della gerarchia celeste (Strom. 6, 13; cfr. 3, 12; 4, 26), e non rinnega affatto l'aspetto *esteriore* della Chiesa terrena (Strom. 4, 20; 6, 13; 7, 5; Ped. 1, 6; 3, 12).

Origene considera la Chiesa misticamente, come la città di Dio (C. Cels. 3, 30) ed afferma, con S. Cipriano, che « extra Ecclesiam nemo salvatur » (Migne 12, 841); ma parla anche di gerarchia, soprattutto nella dottrina della Penitenza. Il peccatore « indiget sacerdote » anzi « pontifice opus est, ut remissionem peccatorum possit accipere » (In Num. homil. 10, 1, Migne 12, 635).

I grandi Padri del IV secolo trattano poco « ex professo » della Chiesa. S. Giov. Crisostomo vi dedica qualche passo nella sua esegesi. S. Atanasio, i Cappadoci, Didimo il Cieco si attengono sostanzialmente al punto di vista del concetto mistico della Chiesa (Corpus Christi mysticum), benchè essi stessi siano autentici rappresentanti della gerarchia e, all'occasione, testimoni del romano primato (Tixeront II, 160 ss.).

I *Greci* anche nei secoli posteriori sono rimasti fermi alla loro dottrina pneumatico-mistica. L'unità ha per essi il suo fondamento nella fede ortodossa e nella vita e non nella gerarchia. Secondo loro « Cristo è l'unico Capo della Chiesa » (Conf. orth.). Lo *pseudo-Dionigi* non vede nella gerarchia

un'istituzione giuridica, ma soltanto un mezzo per la santificazione delle anime e la loro unione con Dio (De eccl. hier. 5).

Nella Scolastica e nell'epoca moderna.

La *Scolastica* non dedica uno speciale trattato alla Chiesa, la cui esistenza e attività erano universalmente estese e conosciute. Soltanto il primato era oggetto di ostili attacchi: 1) all'esterno, da parte degli *scismatici* greci; 2) all'interno da parte di autori a servizio del potere civile (Occam, Marsilio da Padova, Giovanni di Jandun; XIV secolo). Contro i Greci, *S. Tommaso* scrisse un'opera: « Contra errores Graecorum ». Della natura della Chiesa tratta occasionalmente nella cristologia, nella dottrina della grazia e dei Sacramenti. Egli la definisce « congregatio (collectio) omnium fidelium » (S. th. I, 117, 2) e ce ne dà un'idea profonda che tocca davvero la natura intima della Chiesa, quando la intende come la manifestazione del Signore nel tempo e nello spazio, come la sua mistica Sposa, come il suo Corpo mistico di cui Egli è il capo pieno di grazia. « Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus » (S. th. III, 49, 1). Mentre da una parte S. Tommaso potè utilizzare gli autori che l'avevano preceduto (i Padri, S. Anselmo, Ugo, Pietro Lombardo, Guglielmo d'Auvergne, Guglielmo di Auxerre, Alessandro, S. Bonaventura, S. Alberto M.), d'altra parte esercitò una grande influenza sugli autori posteriori particolarmente su Egidio Romano (De Eccl. potestate, per Bonifacio VIII) e Agostino Trionfo (De potestate Eccl.) entrambi Agostiniani.

Nelle lotte tra il potere ecclesiastico e quello civile, i campioni delle due parti non andarono esenti da esagerazioni, perchè a entrambe le parti il carattere di politica ecclesiastica del conflitto impediva di scorgere la verità oggettiva. La narrazione della incresciosa lotta tra i due poteri è oggetto della storia della Chiesa. Il Cardinale Torquemada (de Turrecremata) riassume nella sua « Summa de Ecclesia », Roma 1489, tutte le opere precedenti dandoci la *prima esposizione sistematica* e completa della dottrina sulla Chiesa (1. De universali Ecclesia; 2. De Ecclesia Romana et pontificis eius primatu; 3. De universalibus Conciliis; 4. De schismaticis et haereticis). Avendo preso parte attiva ai Concili di Costanza, di Basilea e di Firenze, Torquemada era particolarmente addentro alle questioni ecclesiastiche del tempo.

Le *eresie anti-ecclesiastiche* (Wiclef, Huss, i Riformatori) obbligarono la Chiesa e la teologia a trattare con più precisione e chiarezza l'« ecclesiastico »; donde una grande quantità di trattati su questa materia. I Riformatori, per avversione alla gerarchia, sostennero la teoria della Chiesa invisibile e puramente spirituale (fides). Calvino non pensava che ai predestinati. Lutero scrive: « Si pensò di chiamare papa, vescovi, preti e monaci lo *stato ecclesiastico;* e prìncipi, signori, artigiani, operai lo *stato laico.* Ma via ogni timore, perchè tutti i cristiani appartengono veramente allo *stato ecclesiastico* e fra loro non c'è alcuna differenza per ragione di ufficio! Calzolai, fabbri e contadini sono tutti egualmente consacrati (Battesimo) preti e vescovi » (REPT. XVII^3, 153). La Confessione Augustana dice: « La Chiesa è la comunità dei fedeli nella quale il Vangelo è legittimamente annunziato e i Sacramenti sono legittimamente amministrati » (Art. 7). Ma in qual modo si può giudicare se

ciò vien fatto legittimamente o meno nella comunità dei fedeli? Gli stessi sostenitori della teoria dell'esperienza personale, oggi comunemente ammessa, riconoscono che tale esperienza non può avere nessuna forza costitutiva di Chiesa; infatti ciascuno ha la « sua » esperienza. Inoltre oggi si considera « ogni slancio che scaturisca da una specie di ebbrezza interiore e sia superiore al mondo ordinario, come religione ». Così afferma il protestante Volket (Religion und Schule, 1919, p. 9). Come « Credo » si ammette generalmente (Svizzera, Germania, Francia): « Gesù è il Signore » (I Cor. 12, 3). Alcuni tuttavia pensano che questo « Credo » è troppo simile a una professione di fede e soprattutto non è abbastanza « democratico ».

Il *Concilio di Trento* non ha definizioni sulla Chiesa, ma, parlando del sacramento dell'Ordine, ha affermato contro gli errori della democrazia religiosa del medioevo e contro il protestantesimo la *costituzione gerarchica* della Chiesa. Il *Concilio Vaticano* si era proposto di sviluppare a lungo la dogmatica della Chiesa, ma, prematuramente interrotto, si limitò a definire il *primato* e l'*infallibilità* del Papa.

La *definizione della Chiesa* che viene ancora correntemente usata è quella di Bellarmino. - *Moehler* ha tentato di unire la natura spirituale della Chiesa al suo carattere di esteriorità: « Per Chiesa terrena i cattolici intendono la comunità visibile di tutti i fedeli, fondata da Cristo, nella quale l'attività svolta da Lui durante la sua vita sulla terra, per la riconciliazione e la santificazione degli uomini, è continuata fino alla fine del mondo, sotto la direzione del suo Spirito, mediante un apostolato ininterrotto, da Lui istituito; in questa Chiesa tutti i popoli col volgere del tempo sono ricondotti a Dio » (Simbolica, § 36). Come si vede, qui il *fine* della Chiesa entra pure nella sua nozione. Anche *Thalofer* descrive la Chiesa come « la manifestazione e la continuazione di Cristo nel corso dei secoli, nel tempo e nello spazio » (Handb. d. Liturgie, I, p. 11). La lettera dei vescovi tedeschi contro il *modernismo* che nega l'istituzione divina della Chiesa, dà un'analoga definizione: « Noi riconosciamo nella nostra santa Chiesa, Cristo che continua a vivere e a insegnare sulla terra; essa è il suo *alter ego* ».

* Finalmente Pio XII, nella Enciclica *Mystici Corporis*, riunisce i due elementi esterno e interno della Chiesa nella nozione di Corpo mistico di Cristo. Si veda la terza sezione di questo trattato. Inutile dire che la catechesi al popolo cristiano deve ormai seguire questa nozione, che già secondo lo schema *De Ecclesia* presentato al Concilio Vaticano « videbatur ante omnia in animo fidelium excitanda » (Conc. Vat.: Coll. Lac. VII, p. 578). *

SEZIONE PRIMA

LA CHIESA ISTITUZIONE DI SALVEZZA

La materia della prima sezione si divide in *tre* capitoli. Studieremo nel primo l'*origine* (§ 138), il *fine* e la *necessità* della Chiesa (§ 139); nel secondo i suoi *poteri* (§ § 140-145); nel terzo le sue *proprietà* essenziali (§ § 146-152).

CAPITOLO PRIMO

Origine, fine, necessità della Chiesa

§ 138. - L'origine divina della Chiesa.

Cristo, l'Uomo-Dio, ha Egli stesso fondato la Chiesa in quanto Messia inviato da Dio e Salvatore del mondo. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Tre sono i *grandi avversari della Chiesa*: lo scisma greco che senza dubbio non nega la sua fondazione divina, ma non riconosce il primato del Papa; il protestantesimo che vuole ammettere una Chiesa puramente invisibile fondata da Cristo, la quale permette il più completo individualismo religioso; l'anglicanesimo che ammette la fondazione di una Chiesa organizzata con una gerarchia ma attribuisce il suo potere all'insieme dell'episcopato (episcopaliani, puseyisti, e ritualisti) e rifiuta di riconoscere il primato del Vescovo di Roma; esso si considera come una *parte* della Chiesa di Cristo (Denz. 1685). Bisogna aggiungere a tali avversari il modernismo, che è un frutto del razionalismo protestante. Per i modernisti Cristo non pensò di fondare una Chiesa perchè credeva imminente la fine del mondo (Denz. 2091).

La *dottrina cattolica* insegna che Cristo, « l'eterno Pastore e Vescovo delle anime nostre, per rendere duratura l'opera di salvezza della Redenzione, ha deciso di costituire la santa Chiesa nella quale, come nella casa del Dio vivente, tutti i fedeli saranno uniti dal legame di *una sola fede* e di *una sola carità* » (Conc. Vatic., De Eccl. Christi, proem.). La fede generale nella fondazione divina della Chiesa viene qui limpidamente formulata. Pertanto la Chiesa insegna che le sue basi essenziali furono stabilite da Cristo.

Prova. - È vero che Gesù con la sua predicazione si rivolgeva a tutto il popolo di Israele per elevarlo moralmente; tuttavia, fin dall'inizio cominciò, metodicamente e coscientemente, a scegliere tra la folla del suo popolo un piccolo gruppo di discepoli e a realizzare per mezzo loro il suo ideale, la fondazione di una *nuova* Alleanza, di una nuova *comunità* di adoratori di Dio. Che Cristo abbia pensato, fin dall'inizio, alla fondazione di una Chiesa con un nuovo culto (in spirito e verità), che doveva sopprimere e sostituirsi al culto cerimoniale ebraico, si può dimostrare: a) con *una serie di fatti* e b) di dichiarazioni dottrinali di Cristo medesimo.

a) Egli raduna attorno a sè, all'inizio, un gruppo di seguaci, un certo numero di uomini che l'onorano come *Maestro* di religione (Giov. 13, 13) e si considerano suoi *discepoli*. Essi ascoltano una nuova dottrina e vi credono; la praticano nella vita e nei costumi. Imparano un nuovo modo di pregare e di onorare Dio e, come il Maestro, non mostrano interesse per il culto cerimoniale. Lasciano tutto e lo seguono. È evidente che una *nuova* concezione religiosa ha sostituito, o meglio, perfezionato la loro concezione anteriore.

La loro intima unità di spirito si rivela anche esteriormente, di

modo che Gesù vede in essi una comunità separata e circoscritta, alla quale dà il nome caratteristico di « piccolo gregge ». Essi hanno sperimentato l'amore misericordioso del « Padre » che ha dato loro « il regno » (Lc. 12, 32).

Dodici di questo gregge furono chiamati a una maggior intimità con Lui. Racconta Marco (3, 13 ss.): « Salito sopra un monte, chiamò a sè quelli che Egli volle; ed essi andarono da Lui. E stabilì che *dodici* stessero con Lui e che li avrebbe mandati a predicare ». È questo un atto di autorità assai personale, compiuto con una precisa intenzione. Gesù aveva già prima dichiarato: « Io vi farò pescatori di uomini » (Mc. 1, 17). Dedica a questi dodici le maggiori cure, spiega loro con zelo la sua dottrina (Mc. 4, 34) e segnala le particolari difficoltà inerenti alla loro condizione di discepoli suoi. « Il discepolo non è superiore al maestro » (Cfr. Mt. 10, 1-42). Uno dei dodici, Pietro ha fin dall'inizio una posizione di primo piano. Questi dodici costituiscono il *fondamento* della Chiesa in un duplice senso: in quanto essi stessi con Cristo *sono* la Chiesa, e in quanto devono *estendere* la Chiesa e, con autorità, *fondarne* presso altre genti la dottrina e la morale.

b) Anche dal suo insegnamento, appare chiaro che Cristo ebbe intenzione, fin dall'inizio, di fondare una Chiesa. È vero che non usa la parola Chiesa, ma quella più comprensiva di « regno dei cieli » che designa l'insieme della sua opera, sia nel suo aspetto terreno sia nell'aspetto ultraterreno. Naturalmente l'accento cade su quest'ultimo aspetto, perchè ne rappresenta la fase definitiva; ma è concezione unilaterale affermare con Loisy che Cristo non aveva in vista che il regno dei cieli escatologico. I fatti summenzionati ce ne rivelano chiaramente il carattere terreno e temporale. Le parabole del seminatore, della zizzania nel buon grano, del tesoro nel campo, della perla, della rete, del lievito, del granello di senape, degli operai della vigna, del convito nuziale, ecc..., si devono intendere quasi unicamente riferite all'aspetto attuale del regno di Dio. Una conferma di questo è il carattere visibile della Chiesa di Cristo: il mondo dovrà vedere la comunità di Gesù come una città sulla montagna (Mt. 5, 14); dovrà riconoscere la sua unità (Giov. 17, 21); il Battesimo ne è la porta (Giov. 3, 5; Mt. 28, 19); in essa si professa esteriormentt e dinanzi agli uomini il nome di Gesù (Mt. 10, 32-33).

Gesù ha pure voluto e previsto, fin dall'inizio, l'entrata dei *pagani* nella sua Chiesa. Vivendo in Galilea, la cui popolazione era mescolata con numerosi pagani, era assolutamente impossibile non tenerne conto. Il *mandato di apostolato* universale è una conseguenza della dottrina di Gesù (Mt. 28, 19). Si veda sopra § 120.

Pertanto è semplicemente arbitrario sospettare di interpolazione la testimonianza formale di Cristo: « Su questa pietra edificherò la *mia Chiesa* » (Mt. 16, 18). Se fin da principio Cristo, dai fatti, ha iniziato l'edificazione della sua Chiesa, e con la predicazione ci ha insegnato un regno dei cieli che ha una prima realizzazione sulla terra, nel tempo e nello spazio, la parola formale « mia Chiesa » (μοῦ τὴν ἐκκλησίαν) è legata a questi due fatti come logica conclusione. Il termine « Chiesa », senza dubbio insolito, il Signore lo

ricavò dall'Antico Testamento (Kahal, LXX: ἐκκλησία, aram. Keniscta); ma egli costruisce la « sua » Chiesa per ordine del Padre. S. Paolo parla della « Chiesa di *Dio* » (Cfr. tuttavia Rom. 16, 16). Troviamo pure altrove sulla bocca del Signore una forte affermazione della « sua » autorità (Mt. 18, 18-20; cfr. 11, 27-30; 13, 41; 16, 28; 23, 37; Lc. 13, 34). La « roccia » conferisce alla costruzione la stabilità (Mt. 7, 24).

Anche l'altro passo in cui si legge la parola Chiesa (Mt. 18, 17) è connesso logicamente alla dottrina di Cristo. Gesù sa che l'uomo nello stato di via è soggetto al pericolo di peccato. Per questo ordina ai discepoli di chiedere ogni giorno il perdono dei peccati e la protezione contro la tentazione (Mt. 6, 12 ss.). La parabola della zizzania illustra questa stessa verità. È dunque logico che Cristo prenda misure per eventuali cadute in peccato. E dà una duplice regola: il male non sradicabile, seme silenzioso e segreto di Satana, lo si lasci crescere fino al tempo della mietitura (Mt. 13, 30); il male pubblico, sia punito dalla Chiesa, se necessario anche con l'esclusione del peccatore (Mt. 18, 15-18).

Il protestante *Lemme* dice: « Dal fatto che non solo la comunità primitiva ebbe coscienza di essere il resto santo di Israele da cui doveva sorgere la comunità di Dio, ma che Gesù ha chiaramente compreso che Israele si escludeva da se stesso (Mt. 8, 11 ss.; 23, 38; 21, 41) e che inoltre vedeva in Israele solo elementi per la sua comunità (Giov. 10, 16), risultano infondati gli attacchi contro la storicità dell'uso del termine ἐκκλησία da parte di Gesù » (Glaubenslehre, 1919, II, p. 100). Anche *Kattenbusch* conclude con un giudizio positivo le sue ricerche sull'origine dell'idea di Chiesa: « La Chiesa è stata realmente dall'inizio e nell'intenzioni di *Gesù* stesso e *per la sua intima volontà,* queste due cose insieme, la "societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus" o Chiesa invisibile e la "societas esternarum rerum ac rituum" o Chiesa visibile » (Der Quellort der Kirchenidee, 1921, p. 172). « La Cena è l'atto di fondazione della sua ἐκκλησία » (p. 169). Riguardo a Pietro egli scrive che Gesù non gli ha dato una « posizione di capo », bensì l'assicurazione che sarebbe sempre il *sostenitore spirituale,* la legittima autorità per la Keniscta (Chiesa). Cita anche la testimonianza di Wellhausen: « C'è in altri termini, un'autorità dottrinale divina » (p. 168). * Per altre testimonianze si veda *Braun,* Nuovi aspetti del problema della Chiesa, Brescia, 1944. *

Gli *Apostoli* attribuiscono la Chiesa all'azione di Cristo e non alla loro propria. Essa è il *Corpo* di cui Cristo è il *Capo* (Col. 1, 18; I Cor. 12, 12, 27). È la *proprietà* che Cristo ha acquistata col proprio sangue (Atti 20, 28; Ef. 5, 25). Egli l'ha purificata e formata secondo il suo beneplacito (Ef. 5, 26 ss.). Gli Apostoli dopo l'Ascensione del Maestro iniziano la loro attività missionaria, radunano i fedeli, li formano interiormente e li riuniscono esteriormente nell'unità della « Chiesa di Dio ». E tutto ciò fanno in « nome di Gesù ». Giammai avrebbero osato tanto senza una missione speciale di Cristo. Tanto meno l'avrebbero osato in quanto l'Antico Testamento doveva essere considerato, ed era considerato nella sua origine e nel suo contenuto, come divino (Rom. 9, 4 ss.). Nessun fedele poteva romperla tanto facilmente con un passato come quello dell'Antico Testamento. Se la Chiesa non è fondata da Cristo, la sua origine rimane un enigma insolubile.

Anche la perpetua coscienza della Chiesa dai primordi fino ai nostri giorni ci è testimone che Gesù ne è il fondatore. Giammai la Chiesa ha dubitato della sua origine divina. Le diverse sette cristiane ammettono, come un fatto evidente, che Cristo ha fondato una Chiesa; soltanto tentano di identificarsi con questa fondazione e di far passare la Chiesa cattolica come fondata da se stessa. Ma chi nega alla Chiesa cattolica la prerogativa di essere fondata da Cristo è tenuto a portarne le prove. La Chiesa fa valere l'argomento della prescrizione già usato da Tertulliano. Nessuno è riuscito finora a snervare la forza di tale argomento.

Nelle *profezie* è detto che il Messia fonderà sulla terra una nuova sovranità divina, un regno di Dio; regno formato da tutti i popoli, come un nuovo Israele, in cui Jahvé è conosciuto, adorato e onorato da tutti (Is. 2, 2-4; 45, 14, 24; 54, 1-3; 60, 1-22; Mich. 4, 1-8; Zacc. 8, 3-8; 14, 8-21). Questo regno è imperituro (Dan. 2, 44; 7, 13, 14, 27; Agg. 2, 7-8; 22-24). Il Messia ne sarà il *Re e Pastore* (Salmo 2, 6; Is. 9, 6-7; Ez. 34, 23; 37, 24-28). Come Pastore supremo stabilirà altri pastori sul suo popolo (Ger. 23, 3-6; Salmo 44, 17). Egli eserciterà pure la funzione di *Dottore* nel nuovo regno (Deut. 18, 15-19; cfr. Mt. 17, 5; Giov. 6, 14; Atti 3, 22-23; 7, 37; Is. 2, 3; 54, 13; Ger. 3, 15; 31, 33-34; 32, 38-39; Gioele 2, 23; Zac. 8, 3, 7-8). Infine in questo nuovo regno fiorirà una nuova giustizia per mezzo di un nuovo sacerdozio (Salmi 39, 7-8; 109, 4; Is. 4, 2 ss.; 66, 18-21; Ger. 28, 5; 33, 15-26; Zacc. 3, 8-9; 6, 11-15; Mal. 1, 11; 3, 3-4).

Obiezioni. - Cristo non ha mai rotto esteriormente i vincoli col suo popolo; la rottura non si è verificata che ad opera di S. Paolo e degli Apostoli. - Non è difficile rispondere. L'alleanza conclusa con Jahvé non doveva essere denunciata immediatamente ma piuttosto doveva essere trasformata e trasfigurata. Il rispetto verso il mosaismo era non solo una questione di necessità, ma di prudenza per non dare occasione di scandalo agli indecisi col mostrarsi di una durezza inutile nel periodo di transizione. Nè Cristo, nè i suoi discepoli si mostrano zelanti nell'osservare i riti mosaici. In queste cose Cristo dimostra una grande libertà interiore, ciò che rivela che non aveva intenzione di conservarle nella sua religione. Inoltre annuncia la distruzione del Tempio e della città (Lc. 21, 5-33), e dice già vicina l'ora in cui si adorerà Dio in spirito e verità e non soltanto in Samaria o in Gerusalemme (Giov. 4, 21); fonda una « nuova Alleanza » (Mt. 26, 28) e stabilisce l'Apostolo Pietro Capo della *sua* Chiesa (Mt. 16, 18). Con questi fatti e queste parole Cristo ha realizzato Egli stesso inequivocabilmente un'intima e reale separazione dal mosaismo, anzi una diretta opposizione. Per di più il Signore afferma che tale opposizione sarà così grande da attirare sui suoi discepoli, da parte degli Ebrei, la persecuzione e la morte (Mt. 5, 10; 10, 16-42); Egli dunque pensava che un giorno, ancor viventi gli Apostoli, si produrrebbe una separazione dal giudaismo.

Circa il *tempo* e il *modo* di questa separazione Cristo non aveva dato norme precise, onde fra gli Apostoli vi poteva essere divergenza di opinione; ma dalla diversità di punto di vista in siffatte questioni accidentali e pratiche — Giacomo a destra, Paolo a sinistra, Pietro al centro — non si può affatto

concludere che essi abbiano avuto dubbi sulla *natura* e la *costituzione* della Chiesa.

I *Modernisti* sostengono che Cristo ha annunciato il regno escatologico di Dio, ossia quel regno che era atteso dalle fantastiche apocalissi giudaiche; che Egli stesso ha creduto al suo imminente arrivo e che è morto in questa illusione. Dopo di Lui ad opera degli Apostoli e per via puramente naturale fu costituita la Chiesa di modo che essa non è che un semplice risultato dell'evoluzione storica.

Contro codesta spiegazione *puramente* escatologica del « regno dei cieli » si noti innanzitutto che i numerosi passi evangelici concernenti il regno parlano della sua forma terrena e non solo del suo aspetto celeste.

Inoltre bisogna ricordare i numerosi testi in cui il regno di Dio è annunziato come già *presente* e come già iniziato (Cfr. Mt. 11, 12-15; 12, 28; Lc. 16, 16; 17, 20 ss.); dove è concepito come un grano che cresce (Mc. 4, 30-32; Mt. 13, 31-33; Lc. 13, 18-19); dove, in conformità alla parola di Dio, si deve estendere a poco a poco nel mondo (Mc. 6, 7-13; 13, 9 ss.; 14, 9; 16, 15; Mt. 10, 5-42; 24, 14; 26, 13; 28, 19; Lc. 9, 1-6; Lc. 10, 1-20; 24, 47; Giov. 4, 21; 10, 16); dove si dice che sarà dato ai gentili (Mt. 21, 43; 22, 2-10; Mc. 12, 1-12; Lc. 21, 24; cfr. Mt. 8, 10-12). Tutti questi passi suppongono la forma terrena *attualmente* iniziata del regno dei cieli. Uguale pensiero offrono i passi in cui il regno comporta mescolanza di buoni e di cattivi, come nelle parabole della zizzania (Mt. 13, 24-30; 36-43), della rete (Mt. 13, 47-50), delle vergini saggie e delle vergini stolte (Mt. 25, 1-13). Si aggiungano i testi che parlano delle persecuzioni, quelli concernenti la predicazione e il modo di comportarsi in questa o in quelle.

Una prova della forma terrena duratura del regno si ha pure nella distinzione tra poveri e ricchi che, secondo le parole di Cristo, esisteranno *sempre,* anche quando Egli non sarà più sulla terra (Mt. 26, 11; Mc. 14, 7); Gesù Cristo loda la povertà dei suoi e la premunisce contro la ricchezza (Mt. 5, 3-7; 6, 2-4 e 19-34; 19, 16-30; Mc. 10, 17-31; Lc. 6, 20-25; 18, 18-30; cfr. Lc. 16, 19, 31).

Infine si citano tutti i testi in cui il Signore inaugura un nuovo ordine morale ed esige una pietà più perfetta che quella del giudaismo (Mt. 5-7; Lc. 6, 35). Quest'ordine morale è considerato come perpetuo e generale. Cristo non conosce una « morale ad interim ». Si ricordino anche le parabole in cui il Signore vien raffigurato in un padrone che ritorna dopo una lunga assenza per chiedere conto ai suoi servi e ricompensarli secondo il loro operato (Mt. 24, 43-51; 25, 1-40; Mc. 12, 1-9; Lc. 12, 35-48; 19, 12-27).

Di fronte a una massa così imponente di testi, il modernismo, che su questo punto è stato abbandonato anche da Harnack e dai teologi protestanti liberali, non può sostenersi se non affermando che tutti questi passi sono opera di un redattore posteriore. Costui, visto che il regno escatologico si faceva attendere, ne avrebbe modificati i testi aggiungendovi aspetti terreni, li avrebbe ispirati a una durata in questo mondo, accordando così il primitivo vangelo escatologico con la forma esteriore del cristianesimo in sviluppo.

Ma codesta radicale spiegazione toglie al Vangelo la sua storicità e lo priva di ogni valore come fonte storica. Soprattutto rende la vita e l'azione

del Signore (senza parlare della sua morte in cui i modernisti non vogliono vedere una morte redentrice) assolutamente incomprensibili in quanto a questa vita e a quest'azione rifiuta un'importanza per l'avvenire. Se Cristo si fosse ritenuto un Messia escatologico e avesse concepito il regno nel senso delle apocalissi giudaiche quale *subitanea* palingenesi grandiosa, un semplice annuncio di esso sarebbe stato sufficiente. Non si comprende come abbia radunato la comunità dei discepoli, che cosa significhi la nuova legge morale, la parabola del giudizio, la missione ai pagani, la nuova fede e la nuova dottrina; non si comprende perchè Cristo e i suoi discepoli si siano attirata l'ostilità degli Ebrei, nè perchè il Signore abbia dispiegato un'energia instancabile nella fedeltà alla sua vocazione, se essa avesse avuto per scopo il semplice annuncio di un regno imminente la cui realizzazione era da Lui indipendente. Quando si consideri dal solo punto di vista escatologico, la vita di Cristo è veramente incomprensibile. Secondo tutta la Scrittura, Cristo era convinto che con Lui il regno di Dio, nella misura in cui poteva esistere su questa terra, è arrivato. Con questa convinzione inizia la sua attività: « Il tempo è compiuto (πεπλήρωται) e il regno di Dio è vicino (ἤγγικεν); fate penitenza, credete alla buona novella » (Mc. 1, 15). Con ragione scrive *Felder:* « O l'escatologia apocalittica deve potersi sostenere e si deve di fatto sostenere logicamente e senza riserve, oppure non si ha diritto di introdurre Gesù nel ciclo dell'apocalittica giudaica a Lui contemporanea. La tesi posta così nettamente, risolutamente e logicamente, è già una confutazione e un deciso rifiuto della teoria escatologico-apocalittica. Un semplice colpo d'occhio sul Vangelo da una parte e sull'apocalittica giudaica dall'altra è sufficiente per rendersi conto dell'impossibilità di interpretare logicamente la vita di Gesù in un senso escatologico » (Jesus Christus, I, 210). * Si veda *Ricciotti,* Vita di Cristo, 212-213. *

Secondo *Harnack* i motivi dell'ulteriore definitiva separazione dal giudaismo sarebbero questi: La predicazione di salvezza fatta dagli Apostoli era un messaggio per tutta l'umanità. Volendo fare accettare questo messaggio ai non-giudei bisognava abbandonare il giudaismo, e abbandonarlo equivaleva a dichiararlo incapace di divenire una religione universale; ma non lo si poteva fare senza pensare che esso, fin dai primordi, non fosse atto a questa grandiosa missione, oppure senza ammettere che avesse avuto una missione puramente temporanea già condotta a termine. In ambedue i casi era necessario sostituirlo. « Il risultato (di questo processo storico) al quale condusse l'atteggiamento degli Ebrei che non vollero credere in Gesù, unitamente all'unione dei discepoli di Gesù i quali, in forza di quell'atteggiamento andavano ognor più unendosi fra loro, facendo parte a sè — risultato che, affrettato dalla distruzione del tempio e dal soggiogamento politico del popolo ebreo, venne raggiunto con uno slancio irresistibile — fu questo: coloro che credono in Cristo sono la comunità di Dio, sono il vero Israele, l'ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ; la Chiesa giudaica, invece, ostinata nella sua incredulità, è la sinagoga di Satana. Da questa coscienza scaturì — prima come una potenza alla quale si credeva, ma che cominciò subito a essere operativa, quantunque non avesse ancora assunta la forma di comunità unitaria — la Chiesa cristiana » (Storia del Dogma, I, p. 55).

Egli sostiene poi che la Chiesa prese dal giudaismo l'Antico Testamento.

dall'ellenismo la filosofia, dalla romanità le norme giuridico-pratiche e che si affermò nel mondo come una composizione nuova formata di questi tre elementi. « La Chiesa cristiana e la sua dottrina si svilupparono nel mondo romano e nella coltura greca in opposizione alla chiesa giudaica » (Ibid. p. 58). Qual era dunque il contenuto del messaggio originale di Gesù e dei suoi discepoli? La speranza entusiastica della parusia del Signore: « Ci imbattiamo in una chiesa, costituita come una società politica e come organizzazione cultuale, in una fede nettamente formulata e in una teologia; ma una cosa non vediamo più, ed è l'antico entusiasmo e l'antico individualismo, entusiasmo e individualismo immune dall'obbligo di sottomettersi all'Antico Testamento » (Ibid. p. 57).

Giustamente *Christian Pesch* (Prael. dogm. I, p. 207) risponde che noi riconosciamo ben volentieri certe influenze esercitate dall'esterno sulla Chiesa, come ammettiamo che essa ha assorbito dalla filosofia e dalle istituzioni civili pagane diversi elementi, poichè codeste assimilazioni erano ragionevoli e non contraddicevano alla sua natura. Ma è assolutamente infondato e gratuito pretendere che il cristianesimo fosse originariamente un puro entusiasmo e non possedesse una stabile dottrina (Cfr. § 10) e che Cristo stesso non abbia fondato la sua Chiesa, non ne abbia posto cioè le basi *essenziali*. *Harnack* stesso dovette finalmente confessare che « gli *elementi principali* del cattolicesimo risalgono all'età *apostolica* e che non sono semplicemente elementi periferici ».

§ 139. - Fine e necessità della Chiesa.

1. Il *Concilio Vaticano* dice che Cristo ha fondato la Chiesa « per rendere l'opera salutare della Redenzione perpetuamente duratura » (Denz. 1821). Se la Chiesa nella sua essenza è Cristo che continua a vivere e operare nel tempo e nello spazio, la sua attività deve avere lo stesso fine di quella del suo Fondatore. Con Lui ha l'identica missione (Lc. 10, 16; Giov. 17, 18; 20, 21; Mt. 28, 18-21; I Cor. 4, 1; II Cor. 5, 20). Cristo ha *acquistato* i mezzi di salvezza, la Chiesa li deve *applicare*. Perciò S. Paolo chiama gli Apostoli: « Ministri di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio » (I Cor. 4, 1) e non vuole che sia posto nella Chiesa un *nuovo* fondamento diverso da quello che è stato posto, cioè Gesù Cristo (I Cor. 3, 11).

Poichè il fine della Chiesa è essenzialmente *religioso*, i *mezzi* con cui essa realizza questo fine sono pure religiosi: verità e grazia, dottrina e Sacramenti. La stessa gerarchia non ha altro scopo che di condurre a Dio il gregge a lei affidato (Mt. 20, 25-28). Dispensatrice dei misteri di Dio, la Chiesa è prima *istituzione di salvezza;* poi *comunità dei fedeli*. Come istituzione di salvezza *precede* la comunità, la *fonda* e la *conserva*. Anche Cristo, che è il compendio di tutto ciò che intendiamo per Chiesa, ha preceduto la comunità dei discepoli.

Dato che la Chiesa deve raggiungere il suo fine in virtù di una missione divina e con mezzi divini, è chiaro che il suo scopo è principalmente quello di promuovere la gloria di Dio e secondariamente di procurare la felicità degli uomini. La santificazione e la beatitudine

degli uomini sono il fine prossimo: questo deve a sua volta servire per il fine ultimo e supremo che è la glorificazione di Dio.

1. La Chiesa è una società *religiosa, spirituale* e *soprannaturale.* In quanto società religiosa deve patrocinare e curare gli interessi sublimi della religione; in quanto società spirituale procura il bene eterno e imperituro delle anime immortali con l'insegnamento e il conferimento della grazia; in quanto società soprannaturale attinge la sua forza d'essere e di agire nel seno della vita intima di Dio a cui è ordinata. Si noti però che la Chiesa non è spirituale al punto da non avere alcun diritto di possedere e di usare i beni temporali. Lo stesso Uomo-Dio non poteva vivere e agire senza di essi (Giov. 12, 6; 13, 29). Così è della Chiesa la quale, tuttavia, non deve cercare questo possesso temporale per se stesso, ma come mezzo al fine. Pio IX ha condannato chi pretende negare alla Chiesa il legittimo diritto ai beni temporali (Denz. 1726).

2. *Cristianesimo e Chiesa.* - La religione cristiana, per volontà di Cristo, deve nascere, agire, perfezionarsi nella Chiesa. Separarle equivale distruggerle entrambe. Il cristianesimo, nell'intenzione del suo Fondatore, non è una religione individualistica, ma essenzialmente comunitaria; religione comunitaria che tende a portare ogni membro a una vita religiosa personale intensa. L'ambito in cui si muove la vita religiosa del cristiano è la Chiesa e in essa non c'è affatto contrasto tra una religione comunitaria e una religione personale, ma unità organica tra i due aspetti di una medesima vita di religione. Nè la Chiesa è, come le si rimprovera, un ostacolo tra l'anima e Dio; piuttosto conduce l'anima a Dio e la guida a relazioni intime e dirette con Lui. I mistici che vissero in un'intensa unione con Dio, come Francesco d'Assisi, Caterina da Siena, Teresa d'Avila, erano animati nello stesso tempo dalla più perfetta sottomissione alla Chiesa. * Si veda *E. de Lubac,* Cattolicismo, c. XI, Roma, 1948. *

3. La Chiesa ha un fine religioso e soprannaturale, ma realizzando questo fine raggiunge anche uno scopo naturale, in quanto ordina secondo una norma ragionevole la vita terrena dei fedeli e indica per la vita sociale, cui l'uomo è naturalmente destinato, un'insieme di regole e di principî, che, osservati, comportano il benessere terrestre e la felicità temporale. La Chiesa non è contraria alla civiltà e al progresso (Denz. 1740, 1866). Il Concilio Vaticano ha espressamente respinto questo rimprovero (Denz. 1799).

4. La Chiesa non è legata ad alcuna determinata forma di civiltà, sa adattarsi agli uomini di *ogni* grado di cultura e condurli a Dio. « In quanto società perfetta, dice *Benedetto XV,* il cui *unico* fine è la santificazione degli uomini di ogni tempo, la Chiesa si adatta a tutte le diverse forme di governo e accetta pure, senza alcuna difficoltà, i legittimi cambiamenti territoriali e politici dei popoli » (A.A.S. 1918, p. 478). Del resto la Chiesa non ha come compito *formale* di promuovere la cultura umana. Il suo fine è più alto. Cristo stesso ha voluto ignorare ciò che oggi si designa col nome di « civiltà ». Il suo regno non era di questo mondo. Così dunque il problema « cristianesimo e civiltà », posto da un certo numero di cattolici moderni, è facile a risolversi nel senso del Vangelo. Se si vuol dire che la civiltà è un compito della Chiesa, il solo fatto di porre la questione implica già una seco-

larizzazione del cristianesimo. Ma parlando storicamente, bisogna ammettere che il cristianesimo, dovunque ha afferrato tutto l'uomo e penetrato della sua influenza la vita pubblica, ha svolto nel corso dei secoli un'azione civilizzatrice di prim'ordine. Esso ha conservato e trasmesso quel che di meglio e di più nobile vi era nella civiltà dei popoli divenuti cristiani. Fu l'opera dei monaci e dei missionari. * Cfr. *Sertillanges,* La Chiesa, vol. II, pp. 141 ss., Ed. Paoline, Alba 1948. *

2. L'appartenenza alla Chiesa è necessaria a tutti per essere salvi. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - Si distinguono *diversi* modi di appartenere alla Chiesa. Vi è anzitutto un'appartenenza puramente esteriore alla comunità giuridica (corpus visibile); poi un'appartenenza puramente interiore alla comunità di grazia (anima invisibilis); e infine un'appartenenza completa alla comunità interiore ed esteriore. Appartengono alla comunità puramente esteriore tutti coloro che hanno la fede ortodossa e il carattere battesimale, ma non hanno la grazia santificante. Alcuni teologi estendono questa appartenenza a tutti i battezzati. Quanto a coloro che non hanno la fede ortodossa, bisogna distinguere tra eterodossia intenzionale (mala fides) e ignoranza (bona fides). La sola eterodossia intenzionale può essere considerata come colpevole; l'errore in buona fede è involontario e scusabile. La nostra tesi deve essere intesa per lo meno nel senso dell'appartenenza alla comunità di grazia; codesta appartenenza non richiede che la grazia santificante, senza la quale nessuno può salvarsi.

Contro i Catari del Medio Evo il quarto Concilio Lateranese ha definito: « C'è una sola Chiesa, la Chiesa generale dei fedeli, fuori della quale assolutamente nessuno si può salvare » (Denz. 430; cfr. Decret. pro Iac., Denz. 714; Encycl. Pii IX, Denz. 1677).

Per comprendere questa tesi bisogna ricordare la distinzione tra necessità di precetto e necessità di mezzo (necessitas praecepti et nec. medii). La necessità di mezzo non comporta eccezione o scusa. Il mezzo deve essere colto almeno col desiderio (in voto) da colui che vuole realizzare il fine al *quale* questo mezzo è ordinato. Necessità questa che non comporta eccezioni perchè senza partecipare alla comunità di grazia nessuno può salvarsi.

Tale necessità si applica pure all'appartenenza giuridica per tutti coloro che hanno una sufficiente conoscenza della Chiesa come istituzione divina o potrebbero averla, ma restano in un'ignoranza volontaria. A siffatta necessità si aggiunge la necessità esterna del precetto. Bisogna inoltre notare che la questione della necessità della Chiesa è una questione positiva e non speculativa.

Non dobbiamo domandarci se Dio non potrebbe condurre l'umanità a salvezza anche senza la Chiesa. Certo, Egli lo potrebbe; ma vuole che normalmente gli uomini cerchino e ottengano la salvezza nella sua Chiesa. Così si lascia da parte la questione delle vie straordinarie di salvezza e ci si astiene da ogni giudizio positivo su tutti coloro che Dio vuole salvare fuori della Chiesa. Nessuno, eccetto Dio, conosce chi è fuori della Chiesa incolpevolmen-

te per ignoranza invincibile. La proposizione « fuori della Chiesa non c'è salvezza » va intesa come un principio e non come applicazione pratica ai *casi particolari*. La proposizione significa che, secondo la volontà di Dio, chiunque riconosce la Chiesa come istituzione divina ha pure il dovere di entrarvi e non è possibile cercare la propria salvezza sia isolatamente sia in un'altra religione. Che dire infine della salvezza di tutti coloro che di fatto sono fuori della Chiesa? La Chiesa qui non si pronuncia, ma lascia ogni giudizio a Dio onnisciente e sovranamente giusto. Tale è il modo di vedere di tutti i teologi ed essi possono riferirsi a una dichiarazione pubblica di Pio IX (Denz. 1647).

Molti tentano oggi di fondare un « cristianesimo interconfessionale » o una « cattolicità evangelica », un federalismo confessionale, ma costoro non sono in grado di invocare in proprio favore la testimonianza di Cristo nè degli Apostoli.

Prova. - *Gesù* ha richiesto formalmente tanto l'adesione alla sua persona per mezzo della fede (Giov. 10, 9; 14, 6, ecc.), quanto l'appartenenza alla sua Chiesa: « Se uno non ascolta la Chiesa sia per voi come un pagano o un peccatore pubblico » (Mt. 18, 17). « Chi avrà creduto e sarà stato battezzato sarà salvato, ma chi non avrà creduto sarà condannato » (Mc. 16, 16; cfr. Mt. 10, 14, ss.; Lc. 10, 16). Egli considera perduti gli Ebrei che l'hanno respinto e scaglia su di essi i famosi « guai » (Mt. 23, 13-39). Sodoma e Gomorra saranno meglio trattate al giudizio delle città che hanno respinto la predicazione evangelica (Mt. 10, 15). Il mondo intero deve ascoltare il suo Vangelo, e tutti devono essere *uno* con Lui nella fede com'Egli è uno con il Padre (Giov. 17, 20-26).

Gli *Apostoli* predicano la stessa necessità. *S. Pietro:* « Non v'è sotto il cielo altro nome che sia stato dato agli uomini, dal quale dobbiamo aspettarci d'esser salvati » (Atti 4, 12). *S. Paolo:* « Quando pure noi stessi o un angelo dal cielo vi annunciassimo un vangelo diverso da quello che vi annunziammo, sia anatema » (Gal. 1, 8). Egli raccomanda a Tito: « Tienti lontano, dopo una o due ammonizioni, da chi è fautore di divisioni » (Tit. 3, 10). *S. Giovanni:* « Se qualcuno viene a voi e non porta questo insegnamento, non lo ricevete in casa e non lo salutate; perchè chi lo saluta, partecipa all'opere sue malvagie » (II Giov. 10, 11).

I Padri. - Si possono addurre qui tutte le testimonianze in favore dell'unità della Chiesa riportate quando trattammo dello sviluppo storico del suo concetto. Così lo zelo dimostrato dalla Chiesa primitiva nella sua attività missionaria ci rivela ben chiaramente il suo pensiero circa la necessità di farne parte. Un altro argomento in favore di codesta necessità è l'eroismo dei Martiri che pagarono col loro sangue l'appartenenza alla Chiesa. Non si dà la vita per un oggetto di poco valore.

Obiezioni. - Gli avversari prendono spunto dal Discorso della montagna e particolarmente dalle otto beatitudini in cui la vita eterna è promessa alle opere morali, senza che sia richiesta l'appartenenza alla Chiesa. Ma Cri-

sto non ha detto tutto in una volta sola. Nel Discorso della montagna tratta particolarmente dell'aspetto spirituale del regno dei cieli. Del resto, anche in questa circostanza il Signore ha di mira l'attività degli Apostoli, e ad essi rivela l'importanza che avrà per il mondo il loro rinnovamento morale designandoli come «il sale della terra» e «la luce del mondo» (Mt. 5, 13 ss.).

Si rimprovera alla Chiesa «fuori della quale non c'è salvezza» di mancare di carità e di tolleranza. - Ma non si manca di carità quando si insegna: 1) che Cristo ha fondato *una sola* Chiesa e vuole che sia aperta a tutti gli uomini affinchè, per mezzo di essa, tutti raggiungano la salvezza; 2) che nutriamo la più completa fiducia circa la *possibilità* di salvezza di tutti, mentre circa la sua *realizzazione* ci asteniamo dal giudicare. Quanto alla tolleranza i teologi sogliono distinguere fra tolleranza dogmatica e tolleranza civile, e dichiarano la prima degna di condanna, e la seconda obbligatoria. La tolleranza dogmatica sarebbe un affronto al pensiero di Gesù Cristo stesso, che non solo non ne ha mai parlato, ma andò incontro alla morte per il suo Vangelo. Se Cristo fosse stato tollerante in materia religiosa la sua vita non avrebbe avuto la fine che ebbe; nè Egli avrebbe profetizzato ai suoi discepoli le persecuzioni e la morte come ricompensa della loro predicazione.

Cristo è intollerante coi Farisei sia nella dottrina morale (Sinottici) che nella dottrina di fede (S. Giovanni). S. Paolo è intransigente contro i giudaizzanti e gli istigatori di eresie; invece nei riguardi di coloro che hanno sbagliato o che furono ingannati è tollerante fino a che può sperare di convertirli.

La Chiesa che, fondata da Cristo, ne continua l'opera di salvezza, non ha il diritto di mostrare una tolleranza dogmatica. Essa non ha che un *solo* diritto, quello di predicare a tutto il mondo la verità che le fu affidata. In quale misura, lungo i secoli e nelle diverse circostanze, si sia avvicinata a questo ideale di vera tolleranza o se ne sia allontanata è compito dell'Apologetica stabilirlo. Si veda *Schanz,* Apologia del Crist., Firenze, 1910, III, § 9. Del resto *S. Agostino* dice nei confronti di coloro che sono fuori della Chiesa: «Sed qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, *nulla pertinaci animositate* defendunt et praesertim quam non audacia praesumptionis quae pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollecitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, *nequaquam sunt inter haereticos deputandi*» (Ep. 43, 1).

Si obietta ancora che il fatto di appartenere alla Chiesa nuoce allo sviluppo della religione. Un cristianesimo personale, si dice, non prospera convenientemente che sul suolo dell'individualismo; religione e Chiesa si escluderebbero a vicenda. - Ma innanzi tutto Gesù ha voluto dare un carattere comunitario o ecclesiale alla sua religione. Quanto al Vangelo di S. Giovanni il *Luetger,* protestante, scrive: «La religione del (quarto) vangelo non è individualistica... Infatti la comunità che Gesù vuole stabilire è unica e non una molteplicità di comunità o di *sette.* Tutti devono essere *uno*» (Johanneische Christologie, 1926, p. 201). D'altronde *dalla storia della Chiesa* balza netto che nessun'altra società ha prodotto tali e tante personalità quali è dato trovare nel catalogo cattolico dei Santi, nella storia degli Ordini religiosi, nella lunga serie dei Padri della Chiesa, dei Papi, dei vescovi e dei sacerdoti. Si deve dunque concludere che il cattolicesimo non solo non esclude

un cristianesimo fortemente personale, ma contribuisce precisamente a formarlo. Le forti personalità non si sono formate e sviluppate *malgrado* la loro appartenenza alla Chiesa, ma proprio per motivo di questa appartenenza.

I Protestanti stessi lamentano l'individualismo sfrenato che si manifesta particolarmente ai nostri giorni nella molteplicità delle *sette*. Ora tutte queste sette sono autentiche figlie della Riforma, sono un frutto naturale del libero esame.

CAPITOLO SECONDO

I poteri della Chiesa

Se la Chiesa deve condurre tutti gli uomini all'unità con Dio, deve avere *poteri* e *mezzi* corrispondenti. Cristo ha trasmesso agli Apostoli il *suo* potere quando ha conferito loro la missione universale (Mt. 28, 19; Giov. 20, 21). Il potere della Chiesa viene da *Dio* ed è soprannaturale. Nel suo contenuto è identico al triplice potere di ministero che Cristo ha esercitato sulla terra: potere di insegnare, di santificare, di governare. Il potere di santificare sarà studiato nel trattato dell'Ordine (§§ 202-205). Qui parleremo solo del *potere di insegnamento* e del *potere di governo*. I Riformatori hanno combattuto violentemente il potere della Chiesa appoggiandosi sulla Bibbia; d'altra parte hanno dimostrato altrettanto zelo a sostenere con la Bibbia il potere dello *Stato* (Calvino).

I. - Il potere d'insegnamento

§ 140. - L'esistenza del potere d'insegnamento.

1. Cristo ha fondato nella sua Chiesa un magistero vivo e l'ha affidato agli Apostoli. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - Il *Concilio Vaticano* insegna: « Affinchè potessimo adempiere il dovere di accettare la vera fede e di perseverare in essa, Dio per mezzo del suo unico Figlio ha fondato la Chiesa e l'ha munita di segni che dimostrano la sua divina origine, perchè possa essere conosciuta come *custode* e *maestra* della parola rivelata » (Denz. 1793). Il Concilio, nella definizione della regola di fede, suppone l'esistenza del magistero (Cfr. § 2) quando dichiara che « bisogna credere di fede divina e cattolica tutto ciò che è contenuto nella parola di Dio, scritta o trasmessa a voce, e proposto come rivelato dalla Chiesa sia con solenne decisione sia per mezzo del magistero ordinario e universale » (Denz. 1792). Questo magistero è chiamato vivo (magisterium vivum) in opposizione all'insegnamento impartito per mezzo di lettere morte (II Cor. 3, 6).

Prova. - *Gesù* stesso ha esercitato il potere di magistero come un compito particolare della sua attività messianica (Cfr. § 98). Durante la sua vita pubblica rende gli Apostoli partecipi di questo potere e dà le norme per esercitarlo in forma autonoma e personale (Mt. 10, 5-42; Mc. 6, 7-13; Lc. 9, 1-6; 10, 1-20). Alla fine li incarica solennemente del magistero: « Mi è stata data ogni potestà in cielo e sulla terra. Andate dunque e *ammaestrate* tutte le genti... insegnando loro ad osservare tutte le cose che vi ho comandate. Ed ecco Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo » (Mt. 28, 18-20; cfr. Mc. 16, 15, 20; Lc. 24, 47-49). « Come il Padre ha mandato me, così Io mando voi » (Giov. 20, 21; cfr. 17, 18; Atti 1, 2, 8).

Gli *Apostoli* hanno una vivida coscienza di questo compito e, in virtù della missione ricevuta, si presentano, dopo la Pentecoste, dinanzi al mondo come dottori della verità; sono pronti a subire la morte piuttosto che rinunciare a questo ministero (Atti 2, 14-40, 42; 3, 11-26; 4, 1-22; 6, 2, ecc.). S. Paolo si rifà, per giustificare il suo potere di insegnare, alla scelta diretta di Dio (Atti 22, 18-21; Gal. 1, 12) ed è riconosciuto dai primi Apostoli (Gal. 2, 9; Atti 9, 27). Egli colloca il suo magistero al di sopra di ogni cosa (I Cor. 1, 17; 9, 16).

I Padri. - Attestano che sempre nella Chiesa v'è stato un magistero di cui si riconosceva l'origine divina e che era esercitato con la più alta coscienza, e, se necessario, anche con grande energia e vigore. Cosa questa che si verificava ogni qualvolta gli insegnamenti e le dichiarazioni del magistero venivano deformati o addirittura respinti. Giammai i fautori di dottrine eterodosse sarebbero stati espulsi dalla Chiesa se non si fosse creduto che la misura era autorizzata da un diritto divino ed era un preciso dovere.

La *ragione* ci dice che se Cristo voleva fondare la Chiesa destinata a durare attraverso i secoli, doveva innanzitutto dotarla di un magistero, poichè esso costituisce la parte più importante e necessaria di una vera Chiesa, una e unica, come Egli la voleva a imitazione dell'unica divinità (Giov. 17, 21).

2. Natura del potere di insegnamento. - Si deduce dal fatto che questo potere di insegnare è la continuazione del Magistero di Cristo: « Sono nato e venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità » (Giov. 18, 37); e questa verità è stata trasmessa agli Apostoli: « Ho manifestato il tuo nome agli uomini che mi desti nel mondo... Adesso han conosciuto che tutto quello che hai dato a Me viene da Te; perchè le parole che desti a Me, Io le ho date a loro; ed essi le accolsero; e veramente conobbero che Io sono uscito da Te, e credettero che Tu mi hai mandato » (Giov. 17, 6-8). Gli Apostoli devono dunque essere « testimoni » della verità sulla terra (Atti 1, 8). *Ricevere* e *annunziare* la verità: ecco i due primi compiti del loro magistero. Ma ne deriva naturalmente un terzo: discernere la verità dall'errore. Così il magistero non doveva essere soltanto « *testimone* » della verità (testis veritatis), ma anche *giudice* di essa (iudex controversiarum). Se nell'annunciare e far valere la verità il magistero può essere rappresentato da organi subalterni e dipendenti, deve invece esercitare direttamente la funzione di giudice quando nascono controversie.

Ciò appare già nella Chiesa apostolica. Gli Apostoli in persona risolvono l'importante questione della circoncisione (Atti 15, 6-35); San Paolo decide le questioni che agitano la Chiesa di Corinto e la Chiesa di Galazia. Troviamo la stessa autorità suprema di insegnamento nella Didachè, nella prima Lettera di Clemente, in S. Ignazio e negli scritti di S. Ireneo. Da tutti questi documenti balza netta un'alta autorità dottrinale proveniente da Dio.

3. Obiezioni. - Ogni dottrina non cattolica respinge un magistero vivo e dotato di autorità. Per ciò dimostrare si cercano anche argomenti *biblici*.

1. *Geremia* ha profetizzato dell'epoca messianica: « Ormai un uomo non farà più da maestro al suo prossimo; un uomo non insegnerà più al fratello dicendo: "Impara a conoscere il Signore", perchè tutti mi conosceranno dal più piccolo al più grande, dice il Signore » (Ger. 31, 34). - Non si tratta qui di una conoscenza data direttamente da Dio, ma di una conoscenza generale che sarà privilegio dell'epoca messianica. Per questo lo stesso Profeta non si contraddice quando scrive: « Vi darò pastori secondo il mio cuore ed essi vi pasceranno con la scienza e con la dottrina » (3, 15).

2. *S. Giovanni* chiama i fedeli: « istruiti da Dio » (Θεοῦ δίδακτοι) e scrive: « Quanto a voi il crisma che riceveste da Lui dimora in voi, nè bisogno avete che alcuno vi ammaestri; e come il crisma suo vi ammaestra di tutto ed è verace e non è menzogna, così a quel modo che vi detta dentro, state saldi in Lui » (I Giov. 2, 27). - L'Apostolo, ben lontano dall'escludere il magistero ecclesiastico ordinario, lo *esercita* precisamente in questa istruzione che dà. Chi desidera approfondire la conoscenza religiosa deve chiederlo a Dio stesso che, come afferma S. Giacomo, dona a tutti abbondantemente la sapienza (Giac. 1, 5). Non c'è preghiera che S. Agostino raccomandi tanto vivamente e così di frequente. *S. Tommaso,* il difensore del magistero, scrive: « Circa ea quae sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur a Spiritu Sancto secundum illud (I Giov. 2): Unctio eius docet vos de omnibus » (S. th. II-II, 8, 4 ad 1).

3. Cristo stesso non ha proibito ai suoi Apostoli di farsi chiamare « maestri »? e *Weizsäcker* (Das apostoliche Zeitalter, 1886, p. 37) non ha ragione quando conclude con altri che essi non dovevano imporre la dottrina del Signore con l'autorità ma semplicemente annunciarla? - Se questa interpretazione fosse giusta non si potrebbe più parlare di vera paternità, perchè è egualmente proibito agli Apostoli di farsi chiamare « padri ». Tuttavia il Signore ordina di osservare il quarto comandamento (Mc. 7, 10, 13). È evidente dunque che Cristo proibisce ai discepoli solo di esercitare in maniera tirannica e orgogliosa il magistero espressamente conferito; non devono giammai esercitarlo come un ministero indipendente e autonomo, ma come una missione che è stata loro affidata, poichè « uno solo è il Maestro ». E se di fronte a questo *Maestro* essi sono sempre discepoli, non son tali però di fronte a coloro a cui sono stati inviati. Qui vale la parola: « Chi ascolta voi ascolta Me ».

Lettura. - *Magistero vivo.* - « Gesù non ha mai comandato ad alcuno di "scrivere"; a tutti gli Apostoli ha invece comandato di "parlare". E si badi bene come intendeva questo "parlare". Non ha inteso una pura reci-

tazione di testi e di formule da lui composte. Nulla nei Vangeli dà l'idea di una educazione mnemonica: tutto offre un concetto diverso da quella. Non ha formato ripetitori, inciso dischi; ha foggiato uomini. La Verità egli vuole sia portata attraverso l'*opera personale, varia, libera,* aderente sì a quanto aveva insegnato Lui, ma in questo ambito, tutt'altro che priva di iniziativa personale nel modo di esporla, nella spiegazione ulteriore. Li ha lanciati, i Dodici, all'apostolato, con tutto se stessi e le loro risorse, inculcando il massimo distacco dalle cose terrene: si leggano in proposito i capi X ed XI di Matteo. Sicchè quelli avrebbero dovuto portare nelle opere di insegnamento le loro risorse personali di sensibilità, di sentimento, di calore, e di visione interiore: tutto quell'insieme che si chiama dedizione, entusiasmo, vita. Egli contemplò la sua verità fluire, sì, dalle labbra degli Apostoli, ma cogliendo nel loro interno il calore e lo stile della loro anima. Ciò è tanto vero che si rese conto dei pericoli ordinariamente incombenti ad una missione di tale natura e di tale snodatura; allora per assicurare — nonostante tutto — questa inalterabilità, promise l'assistenza dello Spirito Santo. Egli era talmente lontano dal concetto di un insegnamento a "ripetizione meccanica" e pensava invece talmente ad un magistero immutabile nella sostanza ma vivacissimo nella personalità della forma e nell'adattamento delle circostanze, da dare questo avviso ai Dodici: "Quando vi tradurranno (innanzi ai persecutori) non vogliate impensierirvi sul come e sul cosa dire; vi sarà dato in quell'ora che cosa dire".

Gli Apostoli nel loro magistero avrebbero dovuto usare insieme semplicità e prudenza: la trasparenza dell'anima loro e la ponderazione del loro giudizio erano dunque incluse nella vitalità dell'opera dell'insegnamento, la loro tattica personale veniva chiamata in causa.

Si tratta dunque di un magistero *vivo in quanto non esclude ma assume ed assimila tutti gli elementi vitali, liberi, personali del docente.* L'idea di Gesù non è però ancora completa. Egli non ha mandato a ricantare versetti, bensì ad "insegnare", anzi, secondo l'espressione del testo greco a "far discepoli", cioè a compiere un'azione intellettualmente e moralmente *formativa,* multiforme e rispondente agli svariati bisogni e alle disparate contingenze di un'opera pedagogica. L'idea di formazione, sommata con l'altra di libera, personale iniziativa, dà il concetto di un magistero assolutamente vivo. Insomma, quanto l'uomo può donare, Gesù lo ha formalmente assunto per l'opera magisteriale. Tutto ciò è storicamente nient'altro che pensiero di Gesù. Ma stupisce profondamente.

Qualunque uomo, conoscendo i suoi simili, si sarebbe affannato, nel timore di alterazioni, a far ripetere impreteribilmente delle formule, inibendo quello che non fosse pura recitazione ed anatematizzando qualsiasi libertà, anche formale, nel testo. Affidare delle verità ad un "magistero vivo" (come Cristo stesso ha spiegato e come balza netto dalla formazione data agli Apostoli), dovrebbe umanamente significare la deformazione di queste. Gli uomini non saprebbero mai mettere insieme una immutabilità di insegnamento attraverso i secoli con un insegnamento "tanto vivo", tanto umano e, diciamolo pure, tanto rispettoso dell'opera e della libertà personale. Si vedrà subito come il Cristo ha sciolto un problema, che, insoluto, sarebbe per forza diventato paradosso rovinoso. Non possiamo non rilevare come il pensiero di Gesù a questo punto assume un andamento eroico che sbigottirebbe, tanto è

lontano dai canoni della prudenza umana. Questo prender di contro lo stile delle possibilità limitate, questo sorvolare da signore su di un pericolo mortale per tutte le ideologie, certamente affascina, per quanto non meravigli in colui che ha vinto la morte. E la storia di poi confermerà tutto ciò ». *Siri,* La Chiesa, Roma, 1943, pp. 64-66.

§ 141. - Infallibilità del magistero.

Il magistero ecclesiastico nell'annunziare la verità divina è infallibile. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - L'infallibilità del magistero ecclesiastico consiste in ciò che nei suoi atti essenziali, sia che annunci semplicemente la verità, sia che decida giudizialmente le controversie dottrinali, non può « deviare dal deposito della fede » (depositum fidei, I Tim. 6, 20; II Tim. 1, 14), come non può aggiungervi o toglervi qualche verità. Dall'infallibilità *attiva* del magistero ecclesiastico risulta l'infallibilità *passiva* dell'insieme della Chiesa, cosicchè tutti i fedeli ricevendo la fede dal magistero sono sicuri di possedere la verità completa e, in questa convinzione, non si possono ingannare (inerranza). Questo dogma è stato contestato dai Protestanti, particolarmente da Calvino (i concili = gli oracoli di Satana); e anche dai Greci nel senso che spiegheremo alla fine del paragrafo.

L'infallibilità attiva può essere *essenziale o partecipata.* La prima che appartiene a Dio solo si chiama pure infallibilità *assoluta,* perchè riguarda le verità di ogni ordine e si fonda sulla conoscenza assoluta propria di Dio. L'infallibilità partecipata è un dono di Dio al magistero stabilito nella Chiesa, un *carisma;* e si dice *relativa,* in opposizione all'assoluta, poichè si estende soltanto alle verità rivelate da Dio soprannaturalmente.

Questa infallibilità non è una qualità inerente all'anima che la renda capace di emettere dichiarazioni dottrinali infallibili, ma consiste in un'azione tutta particolare della Provvidenza che preserva, nell'annuncio delle verità rivelate, da ogni errore circa la fede e la morale. La teologia chiama questa provvidenza particolare *assistenza* divina e, in quanto preserva dall'errore, assistenza *negativa.* L'infallibilità non consiste dunque nella *Rivelazione* positiva di nuove verità, ma è largita per l'insegnamento delle verità già rivelate. Essa si distingue pure dall'*ispirazione* necessaria per la redazione scritta dei libri sacri che contengono la Rivelazione; per conseguenza non comporta una positiva illuminazione della Chiesa come quella richiesta per l'ispirazione dell'agiografo. Per l'infallibilità è sufficiente un'assistenza *puramente* negativa, il cui unico fine è di preservare da ogni errore l'insegnamento del deposito della fede, che fu completo alla morte degli Apostoli, e di assicurare ai fedeli un'assoluta certezza nella loro fede. Spiegando così l'assistenza negativa non vogliamo affatto negare la possibilità da parte di Dio di concedere alla Chiesa un'assistenza positiva, in modo che emetta le sue dichiarazioni *a tempo opportuno,* quando le circostanze lo richiedono.

Così concepita l'infallibilità non garantisce una inerranza personale in ogni questione, come in quelle naturali che non han rapporto con l'inse-

gnamento della Rivelazione; tanto meno importa l'integrità morale personale, come pretende talvolta una polemica disonesta o fondata sul falso.

L'infallibilità della Chiesa fu affermata fin dai primordi del cristianesimo come una verità di fede. Il *Concilio Vaticano* la suppone nella definizione dell'infallibilità particolare del Papa; infatti paragona l'infallibilità del Papa a quella della Chiesa e l'identifica con essa: « Il Romano Pontefice gode di *quella* infallibilità di cui il divin Redentore ha voluto fosse dotata la *sua Chiesa* nelle decisioni circa la fede e i costumi » (S. 4, c. 4, Denz. 1839).

Prova. - *Cristo* ha espressamente promesso l'infallibilità alla Chiesa dicendo agli Apostoli: « Ed ecco Io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del mondo » (Mt. 28, 20). L'espressione « sarò con te » nella Scrittura si trova assai spesso in bocca a Dio e sempre in occasione del conferimento di un compito importante e difficile (Es. 3, 10-12; Giudic. 6, 14-16; Ger. 1, 8, 19; cfr. Gen. 21, 22; 26, 3; 31, 3, 5; Giov. 3, 2; Atti 10, 38); ovunque significa che l'assistenza di Dio garantisce il successo dell'opera. Inoltre Cristo promette agli Apostoli l'assistenza dello Spirito Santo: « Egli vi insegnerà ogni cosa e vi rammenterà tutto quanto già vi dissi » (Giov. 14, 26). « Quello Spirito di Verità vi guiderà per ogni vero » (Giov. 16, 13). Gli Apostoli non devono esercitare il loro magistero prima di aver ricevuto lo Spirito Santo (Lc. 24, 49).

Gli argomenti che riporteremo più avanti per dimostrare la stabilità della Chiesa confermeranno questa prova. Volendo Cristo che la Chiesa durasse sempre, che fosse imperitura, era indispensabile creare in essa un'istituzione per cui la fede, che della Chiesa stessa è il fondamento, rimanesse salda, incrollabile e sicura da ogni alterazione. L'errore non doveva potersi insinuare nella Chiesa, sulla quale le forze dell'inferno non devono dominare. Inoltre la sua unità e unicità esigono l'infallibilità. Infatti l'unità della Chiesa non può nascere esteriormente dall'accordo accidentale di tutti i fedeli; nel caso ipotetico che una siffatta unità si realizzasse, non potrebbe avere lunga durata. Cristo doveva dunque dare all'unità un fondamento interiore, se voleva la sua Chiesa davvero una e compatta.

L'infallibilità risulta infine dal rigore con cui Cristo esige l'obbedienza alla Chiesa. « Chi crede e sarà battezzato sarà salvo, chi non crede sarà condannato » (Mc. 16, 16). Egli non potrebbe esigere la fede nella predicazione della Chiesa sotto pena di perdere la vita eterna, se gli uditori avessero la minima possibilità di dubbio. Così Cristo non teme di identificarsi totalmente coi suoi discepoli quando esercitano il loro ministero (Giov. 3, 20; Mt. 10, 40; Lc. 10, 16).

Gli *Apostoli* hanno una vivida e precisa coscienza della loro infallibilità e sono anche pronti a morire per la predicazione del Vangelo. « Noi e lo Spirito Santo siamo testimoni della verità di queste cose », dice S. Pietro a nome degli Apostoli davanti al Sinedrio (Atti 5, 32). E le dichiarazioni del Concilio apostolico son così presentate: « È parso allo Spirito Santo e a noi » (Atti 19, 28). S. Paolo ha questa vigorosa e pregnante parola: « In me parla Cristo » (II Cor. 13, 3);

ascoltare la sua predicazione è ascoltare Cristo stesso. Cristo « fa giustizia di quelli che non conoscono Iddio e non ubbidiscono all'Evangelo del Signor nostro Gesù Cristo » (II Tess. 1, 8). « Noi rendiamo continue grazie a Dio per il fatto che, ricevendo la parola di Dio da noi predicata, voi l'accettaste non come parola di uomo, ma quale essa è veramente: come parola di Dio » (I Tess. 2, 13; cfr. 2, 15; II Cor. 10, 6). « Il suo Vangelo » (Rom. 2, 16) è « il Vangelo di Dio » (Rom. 1, 1) poichè da Dio ha ricevuto la missione (Rom. 1, 5).

A sostegno della prova possiamo ancora ricordare i *miracoli* degli Apostoli che davano al loro insegnamento la conferma divina (Mc. 16, 20); inoltre l'idea che gli Apostoli hanno della Chiesa. Essi la concepiscono come il Corpo mistico di Cristo; ora un errore della Chiesa sarebbe pure un errore del Capo cioè di Cristo. S. Paolo chiama la Chiesa: « la colonna e la base della verità » (I Tim. 3, 15).

L'infallibilità di S. Paolo merita un esame particolare. Anzitutto perchè S. Paolo non era discepolo personale di Cristo e non gli si può senz'altro attribuire la promessa fatta a tutti gli Apostoli, e poi perchè precisamente la sua infallibilità vien messa volentieri in dubbio dai razionalisti. Ma stanno in suo favore le seguenti ragioni.

Immediatamente dopo la conversione, S. Paolo riceve la *vocazione apostolica* di predicare così il nome di Gesù in tutto il mondo (Atti 9, 6, 15). Tale vocazione esige una dotazione corrispondente. Del resto l'Apostolo ha una forte e profonda coscienza della sua autorità infallibile. « Credo di avere anch'io lo Spirito di Dio » (I Cor. 7, 40). « In verità vi dichiaro, fratelli, che il Vangelo da me annunziato non viene dall'uomo, perchè io non l'ho ricevuto nè imparato da uomo, ma per rivelazione di Gesù Cristo » (Gal. 1, 11 ss.). E lancia l'anatema contro chiunque insegni diversamente da lui (Gal. 1, 8 ss.). È evidente dunque che l'Apostolo è personalmente convinto di predicare al mondo l'autentica dottrina di Gesù priva di errore. E quando scrive nella stessa lettera (Gal. 2, 2): « Esposi loro (ai primi Apostoli) il Vangelo che io predico fra i Gentili,... per tema di correre o di aver corso invano », ciò non significa punto che abbia dubitato della verità del suo Vangelo o che abbia ammesso la possibilità di errori personali rettificabili dagli Apostoli; significa semplicemente che egli con prudenza voleva sentire il parere degli altri Apostoli circa l'opportunità della sua azione. Ricordiamo infine che, come per gli altri Apostoli, Dio confermò l'insegnamento di S. Paolo con miracoli (Atti 14, 7 ss.; 13, 7 ss.; 19, 11 ss.).

Obiezioni tratte dalla S. Scrittura. - 1. I giudeo-cristiani consideravano S. Paolo come fallibile e lo combatterono nella questione della circoncisione. Si risponde che i giudaizzanti non sono testimoni del dogma. - 2. Contro l'infallibilità, anche quella pontificia, serve unicamente e semplicemente alla sione ai pagani, che era stata ormai decisa col mandato di Gesù al momento dell'Ascensione (Mt. 28, 19). Rispondiamo che Cristo risolse la questione in *via di principio,* ma che la sua applicazione lasciava ancor luogo ad esitazioni. - 3. Si afferma che gli Apostoli nutrivano pareri diversi in questioni dogmatiche importanti. Ma è un metodo antiscientifico voler trarre da un'esposizione diversa della dottrina di Gesù una « nozione dogmatica » diversa,

come se il cristianesimo primitivo non avesse avuto l'unità di fede. - 4. Il *conflitto* tra S. Paolo e S. Pietro ad Antiochia (Gal. 2, 11-14) riguarda la questione puramente *disciplinare* delle relazioni tra Ebrei e Cristiani della gentilità e non tocca affatto il dogma. - 5. Si dice ancora: S. Paolo dichiara a Mileto che non lo avrebbero più riveduto (Atti 20, 25) e invece vi ritorna ancora una volta (II Tim. 4, 20). Ma il carisma della verità non garantisce da errori non religiosi; garantisce soltanto dall'errore nell'insegnamento ufficiale del Vangelo.

I Padri. - Sono anch'essi convinti che la Chiesa è la colonna e la base della verità. Così *S. Teofilo,* il degno successore di S. Ignazio nella Chiesa di Antiochia, scrive che, come le navi si infrangono se escono dal porto ed entrano nel mare in tempesta, così gli uomini fanno naufragio quando abbandonano la « cattedra di verità » della Chiesa (Ad Autol. 2, 4). - *S. Ireneo* insegna che dov'è la Chiesa vi è lo Spirito Santo e che è impossibile trovare la verità se non nella Chiesa che possiede il « carisma della verità » (Adv. h. 3, 4). - *Tertulliano* chiede agli eretici se davvero credono che lo Spirito Santo abbia abbandonato il suo compito e permesso che la Chiesa cada nell'errore (De praescriptione, 28). - *S. Cipriano* scrive: « Tutti coloro che abbandonano Cristo si perdono nei loro errori, ma la Chiesa che crede in Cristo e rimane fedele alla verità ricevuta, non si separa da Lui » (Ep. 59, 7). - Per i secoli seguenti basta citare i *Concili* che si radunano con la vivida coscienza di possedere la verità infallibile e colpiscono l'errore con l'anatema.

La *ragione teologica* afferma: se la Chiesa ha per *fine* di rinnovare continuamente il mondo con la verità e la grazia, deve necessariamente, attraverso le vicissitudini della sua vita terrena, avere nelle sue mani questi due mezzi in maniera indefettibile. Ora da sola, senza una particolare assistenza divina, un'istituzione umana non è in grado di mantenere intatta la verità per un lungo tempo, tanto più se questa verità è venuta « dall'alto » e sorpassa la ragione umana. Verità ed infallibilità sono un'equazione perfetta: « Membrum amputatum non sequitur spiritus » (*S. Agostino,* Serm. 267, 4).

La *Chiesa greca* rivendica l'infallibilità per tutto il Corpo mistico di Cristo: « La Chiesa è infallibile come totalità e non nei singoli... La Chiesa (orientale) non riconosce un'infallibilità dell'episcopato o del clero, bensì un'infallibilità di tutto il corpo della Chiesa » (Arseniew). « Nella Chiesa ortodossa non vi può essere alcuna autorità esterna dell'infallibilità dogmatica nè deve esservi ». « La Chiesa è sempre stata considerata un pleroma, una pienezza, perchè possiede in sè la pienezza ed è guidata dallo Spirito Santo... Per questo la verità dei dogmi dipende dalla pienezza di vita della Chiesa ». « Perciò l'ortodossia non conosce organi assoluti e ignora un'autorità esterna e una "pars pro toto", ma riconosce solo una "pars in toto" » (Florenskij). « Nelle questioni dogmatiche è richiesto l'accordo tra i vescovi e i laici » (Cfr. *Zankow,* Das orth. Christentum des Ostens, p. 34) (1). Ap-

(1) Leone Tolstoi fa una calzante critica della dottrina di Chomiakov e dei suoi seguaci. « Il tentativo, scrive egli, dei nuovi teologi... Chomiakov e discepoli di trovare nuove basi alla dottrina della Chiesa e fondarne la definizione non sulla gerarchia, ma sull'unione dei credenti nell'amore è istruttivo e sorprendente. La Chiesa cattolica, che riconosce il Papa come capo della gerarchia, fu necessaria-

punto in questo senso fu redatta la risposta dei patriarchi orientali all'enciclica di Pio IX nel 1848. * Si veda *Jugie,* Theologia dogm. Christ. Orient. IV, pp. 465-468 e 487-489. *

§ 142. - Depositari del potere d'insegnamento.

1. Il potere d'insegnamento della Chiesa appartiene all'insieme dell'episcopato unito col Papa. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - La tesi contiene la convinzione di fede sempre professata dalla Chiesa. Il Concilio di Trento insegna che « i vescovi sono i successori degli *Apostoli* » (Denz. 960); quello *Vaticano* dice: « Come Cristo ha inviato gli *Apostoli* da Lui scelti nel mondo, come Egli stesso è stato inviato dal Padre, così volle che nella sua Chiesa vi fossero fino alla fine del mondo pastori e dottori; ma affinchè l'*episcopato* fosse uno ed indiviso » diede a Pietro il primato (Denz. 1821).

Il tentativo del Sinodo di Pistoia di introdurre i preti nel corpo insegnante della Chiesa, come *giudici* nelle questioni di fede, fu respinto come « per lo meno erroneo » e tale da nuocere alla sicurezza e fermezza delle decisioni dottrinali della Chiesa (Denz. 1510).

Prova. - Gesù ha affidato il magistero ai suoi Apostoli, promettendo loro lo Spirito Santo per esercitarlo convenientemente, e gli Apostoli hanno esercitato il potere di insegnare con autorità e assoluta indipendenza; è quanto abbiamo provato nei §§ 138-141.

Si tratta ora di sapere se i *vescovi* sono i soli *successori* degli Apostoli e i soli detentori del potere infallibile di insegnamento: cosa che si può facilmente stabilire. S. Paolo lascia Tito a Creta e gli conferisce i propri diritti apostolici: « Ti lasciai a Creta appunto per questo, perchè tu compia l'opera di ordinamento e costituisca in ogni città

mente portata dal suo sviluppo storico ad ammettere l'infallibilità del sommo Pontefice. La Chiesa greca poteva non riconoscere il Papa, questo membro superiore della gerarchia, ma allora doveva riconoscere l'infallibilità della gerarchia stessa... poichè le Chiese non si reggono senza l'ammissione di tale infallibilità. È la sola base inattaccabile. Ma i nuovi teologi vogliono distruggere quest'unica base pensando di poterla sostituire con un'altra migliore. Essi dicono che la verità divina non si trova nell'infallibilità della gerarchia, ma nell'unione d'amore di tutti i fedeli; che la stessa verità divina non è accessibile se non agli uomini uniti nell'amore e che la vera Chiesa non è definibile se non per la fede e l'unione d'amore. Idea in sè quanto mai bella. Disgraziatamente non si può fondare su di essa nessuno dei dogmi che sono oggetto della teologia. Questi nuovi teologi dimenticano che per accettare un dogma è necessario ammettere che la Tradizione è santa e viene spiegata nettamente nei decreti della gerarchia infallibile. Se si abbandona l'infallibilità della gerarchia non è più possibile affermare nulla di dogmatico, non vi è più una sola proposizione della Chiesa che unisca tutti i credenti... L'unione dei cristiani nell'amore è una concezione generale in cui non è possibile alcuna verità di fede o dogma comune a tutti i cristiani. Così l'opera dei nuovi teologi, quando se ne traggono tutte le conseguenze, si riduce a distruggere l'unica e fondamentale assise della Chiesa: l'infallibilità della gerarchia. In suo luogo più non rimane che una concezione mistica dalla quale non deriva nessuna verità di fede e tantomeno una religione » (Critique de la théologie dogmatique, Paris, 1909, pp. 312 ss.).

presbiteri, conformandoti agli ordini che ti ho dati » (Tit. 1, 5). Similmente Timoteo rappresentava l'Apostolo a Efeso (I Tim. 1, 3, 18; 4, 14); egli doveva imporre le mani ad altre persone che stimava degne e conferire loro i compiti apostolici. Questi fatti biblici ci fanno conoscere qual era il pensiero degli Apostoli circa il punto di dottrina che stiamo provando.

I Padri. - Il primo tra i Padri che ha trattato dei vescovi come successori degli Apostoli è *S. Clemente Romano* (Cor. 42, 44; si veda sopra § 137). - *S. Ignazio* insiste con tanta energia sull'unione col vescovo, perchè vede in lui la garanzia della purezza della dottrina di fronte alla gnosi disgregatrice. - Così pure *S. Ireneo* e *Tertulliano* che vedono nella successione apostolica il criterio esterno della verità. - *S. Cipriano* scrive: « Cristo dice agli Apostoli e per ciò stesso a tutti i vescovi che succedono agli Apostoli nel loro ministero: "Chi ascolta voi ascolta me" » (Ep. 66, 4). « Presso di noi — scrive S. Gerolamo — i vescovi tengono il posto degli Apostoli » (Ep. 41, 3).

A questa testimonianza di principio occorre aggiungere la prassi della Chiesa primitiva da cui balza nettamente che il vescovo è il vero e proprio Dottore nella sua Chiesa. Egli istruisce i neofiti, regola la disciplina penitenziaria, dispone insomma del potere apostolico; la sua cattedra è chiamata « cattedra apostolica » e la sua Chiesa « chiesa apostolica ». Gli avversari stessi riconoscono che l'idea dell'infallibilità della Chiesa è antica quanto la Chiesa » (Histor. Ztschr. 1913, p. 496).

2. *Benchè i vescovi siano i successori degli Apostoli, non hanno tuttavia, ciascuno in particolare, l'eredità completa dei loro carismi; per ciò che riguarda l'infallibilità la posseggono solo in quanto episcopato collettivo e non ciascuno personalmente.*

La *differenza* tra episcopato e apostolato può essere precisata nel modo seguente: 1. Gli Apostoli ricevono la loro missione per *tutto* il mondo (Mt. 28, 19 ss.); i successori degli Apostoli invece furono deputati a Chiese *particolari* (Atti 14, 22; cfr. 20, 28; I Tim. 1, 3; Tit. 1, 5-9, I Pietr. 5, 2). - 2. Gli Apostoli erano i « testimoni di Cristo », coloro che ricevettero immediatamente le rivelazioni divine; invece la relazione dei loro successori con Cristo e la Rivelazione non è che una relazione mediata, in quanto essi devono comunicare ciò che hanno appreso dagli Apostoli. S. Paolo dichiara: « Ciò che ho appreso dal Signore, ve lo annunzio » (I Cor. 11, 23; 15, 3; Gal. 1, 12); ma quando si tratta dei suoi successori, dice: « Tienti fermo a quanto hai imparato e di cui sei fermamente convinto » (II Tim. 3, 14; cfr. 1, 13, 14; 2, 2; 3, 10). - 3. Ciascun Apostolo possedeva *personalmente* il carisma della verità; invece, i vescovi singoli *non* lo posseggono *personalmente,* ma soltanto in quanto membri del collegio episcopale. Non è il vescovo individualmente preso, ma la Chiesa stessa che S. Paolo chiama « colonna e base della verità » (I Tim. 3, 15).

Come *argomento teologico* si può affermare che l'infallibilità personale dei vescovi non è necessaria perchè la Chiesa nel suo insieme rimanga nel possesso della verità divina; è sufficiente per questo l'infallibilità collettiva che i vescovi devono esercitare in unione col loro capo supremo.

La *storia ecclesiastica* prova d'altronde che non pochi membri dell'episcopato hanno commesso errori nella dottrina o anche si sono totalmente allontanati dalla fede. S. Paolo predisse ai Vescovi di Mileto: « Anche di mezzo a voi si leveranno su uomini a insegnar cose perverse per trarsi dietro discepoli » (Atti 20, 30); e dà questo avviso al vescovo Timoteo: « Rigetta le profane favole da vecchierelle... finchè io non vengo attendi alla lettura, all'esortazione, all'insegnamento » (I Tim. 4, 7, 13). « Evita le discussioni sciocche ed assurde sapendo che generano contese » (II Tim. 2, 23). Al vescovo Tito: « Mostrati in tutto modello di ben fare, portando nel tuo insegnamento integrità, gravità, dottrina sana ed irreprensibile » (Tit. 2, 7). « Evita poi le questioni stolte, le genealogie, le dispute, le contese intorno alla legge, cose inutili e vane. Tienti lontano, dopo una o due ammonizioni, da chi è fautore di divisioni » (Tit. 3, 9). Siffatte esortazioni non avrebbero senso se la fede del vescovo stesso non potesse venir meno. Che effettivamente la fede di alcuni vescovi sia venuta meno ne abbiamo la prova in esempi storici come quelli di Paolo di Samosata, di Nestorio, dei vescovi fautori dell'arianesimo e delle eresie posteriori.

3. *Benchè i vescovi non posseggano l'infallibilità personale, sono tuttavia i testimoni e i dottori autentici della verità nella loro diocesi, finchè conservano l'unione ecclesiastica col loro Capo supremo, il Papa, e annunziano la dottrina tradizionale.*

La prova biblica della tesi sta nel fatto che i vescovi, in quanto successori degli Apostoli, hanno ricevuto dal Signore un vero potere di insegnamento. Quantunque i vescovi Timoteo e Tito fossero soggetti alla vigilanza e al giudizio di S. Paolo quanto alla purezza del loro insegnamento, tuttavia erano nelle rispettive comunità i veri interpreti della dottrina ortodossa fino a che non avevan bisogno di essere corretti dall'Apostolo. Perciò la Lettera agli Ebrei inculca l'obbedienza come dovere di ogni fedele: « Obbedite ai vostri capi e siate loro sottomessi perchè vegliano alla salvezza delle vostre anime, col pensiero che dovranno renderne conto » (Ebr. 13, 17).

Tuttavia quest'attività dottrinale ha per scopo di far conoscere e vivere le verità già chiaramente esposte e fissate (testes fidei), e quello di definire una dottrina non ancora decisa (iudex fidei; iudex controversiarum). Si è già detto che per disimpegnare il loro compito di insegnamento i vescovi possono ricorrere al servizio dei sacerdoti, come di fatto avviene.

4. *La forma con cui il corpo episcopale esercita l'infallibilità dottrinale è quella dei Concili generali.*

La prova della tesi, sempre praticata più che difesa teoricamente dalla Chiesa, si trova innanzitutto nei testi biblici riferiti per dimostrare l'esistenza del magistero infallibile in generale. Quei testi riguardano gli Apostoli e quindi i loro successori, ossia i vescovi, e poichè essi non posseggono individualmente l'infallibilità come abbiamo provato, devono almeno possederla collettivamente presi. Altrimenti le parole del Signore non avrebbero un'efficacia durevole, la Chiesa si allontanerebbe dalla verità e la dottrina di Cristo sarebbe soggetta a Satana, il padre della menzogna; il che è impossibile.

Il corpo dei Vescovi in un Concilio rappresenta sempre tutta la Chiesa cattolica. Ora appunto di essa il Signore ha detto che le porte dell'inferno non prevarranno (Mt. 16, 18), e S. Paolo ha scritto che è « colonna e base della verità » (I Tim. 3, 15). Se l'insieme dell'episcopato a un Concilio non fosse infallibile, la Chiesa si allontanerebbe dalla verità e la parola di Cristo sarebbe soggetta a Satana, il padre della menzogna. Ciò è assurdo.

La *Tradizione* tutta attesta questa dottrina di fede. Non è necessario provarla minutamente, perchè dalla costante attività conciliare del corpo episcopale balza evidente che si sono sempre considerati i Concili come infallibili. Come avrebbero potuto i Concili colpire di *anatema* le dottrine dei dissidenti, se non avessero avuto la certezza di possedere un giudizio infallibile sulla fede? L'affermazione di *S. Atanasio* che chiama le decisioni del Concilio di Nicea « la parola del Signore » (ῥῆμα τοῦ Κουρίου, Ep. ad Afr. 2, Migne 26, 1031), oppure quella di *S. Leone Magno* (Ep. 25, Migne 77, 478) il quale dice che onora i quattro primi Concili ecumenici come i quattro Vangeli, sono pura verità e non frasi retoriche. Questi due grandi altro non fanno che esprimere la fede generale della Chiesa. Per la dottrina degli altri Padri si veda *Schanz,* Apologia, III, § 7.

Lo stesso *Adolfo Harnack* è costretto ad ammettere ciò: « Esiste la ferma convinzione, a partire dal terzo secolo, che l'episcopato rappresenta la Chiesa ». Ma effettivamente la cosa è già pacifica al tempo di Ignazio, come al tempo delle Lettere pastorali e degli Atti degli Apostoli. Harnack continua: « Si considerano i vescovi, successori degli Apostoli, come i garanti della legittimità della Chiesa. L'idea di un Concilio generale venne per primo a Costantino. È pure lui che attribuì a un tal Concilio l'assistenza speciale dello Spirito Santo e perciò la inerranza » (Dogmengeschichte, II, 92 ss.). Gli si può rispondere che il prototipo di questi Concili si trova già nell'assemblea detta « Concilio degli Apostoli » (Atti 15, 6-35) e che Costantino ha affermato la inerranza del Concilio di Nicea, nella lettera indirizzata ai Vescovi (Teodor. H. E. I, 9), per il semplice fatto che tutta la Chiesa vi credeva.

Le *formalità* dei Concili generali sono materia del diritto canonico. Accenniamo soltanto che per un Concilio veramente ecumenico (oecumenicum seu universale) occorrono tre condizioni: 1) La *convocazione* di tutti i vescovi legittimi, di quelli cioè aventi attuale giurisdizione nella Chiesa, da parte del Papa legittimo. 2) La *celebrazione* del Concilio sotto la presidenza del Papa o dei suoi legati, ferma restando la completa libertà dei vescovi da ogni sorta di costrizione fisica o morale. 3) Il carattere *obbligatorio* delle decisioni conferito dall'approvazione (confirmatio) del *Papa.*

Ad l.um. - Circa la *convocazione,* bisogna notare che, per i primi otto Concili, fu fatta dall'imperatore d'Oriente, non senza però una qualche intesa col Papa, la quale manca soltanto per il secondo Concilio, cosicchè esso non ebbe autorità generale fino al sesto secolo, anche perchè fin dall'inizio non era affatto considerato un Concilio ecumenico. Il diritto di convocazione e attribuito al Papa solo col V Concilio Lateranense (1512-1517, Denz. 740), quello Vaticano gli riconosce « pieno potere di dirigere e reggere tutta la Chiesa » (Denz. 1826). * Per la controversia riguardante i primi otto Concili si veda Dict. de théol. cath. t. III, coll. 643-653. *

Ad 2.um. - La *presidenza* è stata tenuta dal Papa o dai suoi Legati, eccetto che per il primo e il quinto concilio. A tale presidenza si deve appunto se la materia da definire è presentata e messa a deliberazione con autorità e nella forma conveniente. Gli imperatori e i prìncipi hanno avuto spesso una presidenza onoraria e il compito di protezione esterna, ma giammai autorità dottrinale. Circa il numero dei Vescovi riuniti, i teologi pensano che non è necessario che *tutti* siano presenti, ma che devono tuttavia essere in numero tale da rappresentare moralmente la totalità della Chiesa.

Ad 3.um. - La *conferma* o approvazione da parte del Papa è il più importante dei tre elementi formali; soltanto per suo mezzo le decisioni del Concilio acquistano carattere di obbligatorietà generale e assoluta. Il Papa non è legato alla maggioranza; egli può anche attenersi alla minoranza (pars minor et sanior). Nel caso che la minoranza si riduca a un numero insignificante, la decisione del Papa, pensa Sägmüller, sarebbe una definizione « ex cathedra », e non conciliare. Il completo isolamento del Papa da parte dei vescovi è impossibile, perchè Cristo ha promesso l'infallibilità al corpo dei vescovi in quanto successori degli Apostoli e questa infallibilità deve sempre sussistere e affermarsi anche solo in una piccola parte, che allora dovrà essere necessariamente unita al capo supremo della Chiesa. Per l'insieme cfr. Codex I. C. can. 222-229; Dict. Apolog. t. I, coll. 588-628; Dict. de théol. cath. t. III, coll. 636-676.

4. Il vescovo di Roma possiede come successore di S. Pietro, in qualità di capo supremo della Chiesa, il supremo magistero infallibile. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio Vaticano* ha dichiarato: « Definimus *Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur,* id est cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate, *doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam* definit, per assistentiam divinam ipsi in beato *Petro* promissam *ea infallibilitate pollere,* qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusdem Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, *irreformabiles* esse » (S. 4, c. 4, Denz. 1839). La formula « ex cathedra » desunta dalla teologia recente (Melchior Cano) fu dogmatizzata dal Concilio Vaticano (Dict. de théol. cath. t. V, coll. 1731-1734); però l'espressione « cathedra Petri » si trova già nella più antica patristica.

Per comprendere la definizione occorre esaminarne anzitutto le *condizioni:* 1) Il Papa deve agire come maestro di tutta la cristianità rivolgendosi a tutta la Chiesa; 2) L'oggetto di quest'insegnamento è la dottrina rivelata concernente la fede o i costumi; 3) Deve avere la volontà di dare una decisione *dogmatica* e non un semplice avvertimento o solo un'istruzione generale; 4) La ragione della sua infallibilità risiede nell'assistenza particolare dello Spirito Santo, che preserva da ogni errore, e non nell'ispirazione o rivelazione da parte di Dio; tanto meno risiede nelle sue capacità e lumi naturali come pretendono gli avversari interpretando abusivamente l'« ex sese »; 5) Le decisioni del

Pontefice sono irreformabili « in se stesse » e non per l'adesione dell'episcopato (contro i Gallicani) (1). Quando non si realizzano contemporaneamente tutte queste condizioni, l'assenso che si dà alle decisioni pontificie non è, propriamente parlando, un assenso di fede, ma un assenso disciplinare.

Prova. - *Gesù* fa di Pietro il fondamento della sua Chiesa e promette nello stesso tempo a questa che non potrà essere distrutta dalle forze dell'inferno (Mt. 16, 18). Ma per ciò stesso è garantita anche la permanenza imperitura del fondamento, cioè l'impossibilità da parte di Pietro di errare nella fede; infatti l'errore religioso viene dal diavolo, il padre della menzogna (Giov. 8, 44). Cristo ha chiamato Pietro a essere il pastore supremo del suo gregge: « Pasci i miei agnelli, pasci le mie pecore » (Giov. 21, 15-17). Un errore del pastore diverrebbe, in materia religiosa, un errore di tutto il gregge. Cristo ha fatto a Pietro questa promessa personale e formale: « Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum; ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua (ἡ πίστις σου), et tu aliquando conversus (ἐπιστρέψας) confirma fratres tuos » (Lc. 22, 31 ss.). La preghiera di Cristo per il suo Vicario non poteva non essere esaudita. Ora Cristo prega per l'integrità della sua fede, e in essa Pietro rimase incrollabile. Egli cadde per mancanza di amore, non per incredulità. Di qui la triplice commovente domanda che gli rivolgerà più tardi il Maestro: « Mi ami tu? » e non invece: « Credi in me? » La stabilità dell'Apostolo Pietro nella fede è un carisma per tutta la Chiesa: egli deve confermare i suoi fratelli.

Da questi tre testi classici balza evidentissima l'infallibilità personale di Pietro. Il testo più *formale* è quello di Lc. 22, 31 ss.; anche il Concilio Vaticano vi si riferisce in particolar modo. Gli altri due testi contengono la stessa verità ma piuttosto come una conseguenza immediata. Pietro è il fondamento della Chiesa. Ora dato che la Chiesa deve essere salda e stabile nella sua

(1) « La definizione Vaticana dell'infallibilità pontificia: *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*, è una conseguenza e una conferma del dogma di Cristo Capo. - Talvolta si dice: la soluzione dei problemi dogmatici per mezzo della totalità dei Pastori o anche dei fedeli, e non solo mediante un'unica persona è cosa indispensabile affinchè questioni di sì alta importanza siano risolte con la massima cognizione di causa possibile. Chi parla così ignora completamente la vita della Chiesa. Prima di precisare o definire una questione di dogma, il Papa — o piuttosto una lunga serie di Papi — consulta i Vescovi, stimola gli studi teologici concernenti la questione, fa appello alle preghiere dei fedeli, osserva i frutti di santità che, nel corso dei secoli, la verità da definire ha maturato, si ispira alle illuminazioni soprannaturali che investono tutta la Chiesa, si lascia guidare dalla carità che ferve nella "Catholica" e dalla grazia del Capo. Precisamente la presenza di un arbitro stabile, dotato d'autorità dall'alto, rende possibile la grandiosa elaborazione delle definizioni dogmatiche, elaborazione organica, multilaterale, realizzata col concorso di tutti, pienamente cristoconforme. È l'anima di tutta la Chiesa che parla per bocca del solo Papa o anche dell'assemblea dei Vescovi uniti al Papa. Ma fare dipendere il dogma dalla più grande competenza del "maggior numero" è restringere il potere di Cristo Capo ». *Tyszkiewicz*, La sainteté de l'Église Christoconforme, p. 187.

fede fino alla fine del mondo, bisogna che sia anzitutto saldo e stabile il suo fondamento cioè Pietro. Pietro ha ricevuto le chiavi per aprire e chiudere. Se questo potere concerne tutto ciò che e Regno di Dio, certamente si estende anche alle decisioni dottrinali; nell'ipotesi che l'insegnamento di Pietro fosse erroneo, Dio dovrebbe ratificare in Cielo gli errori oggettivi insegnati sulla terra. Se Cristo non avesse avuto mezzi efficaci per preservare la sua Chiesa da deficienze essenziali (non personali), non avrebbe potuto, come ha fatto, identificarsi con essa. Lo stesso si deve dire per il testo di Giov. 21, 15-17. Anche qui è l'indentificazione del Signore col suo Vicario sulla terra. Il Signore dà a lui ufficialmente il diritto di pascere tutto il gregge in suo nome, conferendo così la più alta autorità che possa esser data a un uomo. Ora quest'uomo è di per sè soggetto a errori; inoltre, fino alla fine del mondo dovrà avere una serie di successori; ne risulta la possibilità e anche la probabilità che in tali condizioni uno di tali pastori conduca il gregge all'errore. Cristo doveva prevedere ciò e avere l'*intenzione,* conferendo quest'autorità, di assicurarle l'assistenza dall'alto per preservarla da ogni possibilità di direzione erronea e falsa che costituirebbe per il gregge un reale pericolo di sbandamento. Questa garanzia non poteva esistere senza che fosse concessa al suo Vicario l'infallibilità negli atti essenziali del suo ministero. Ora questi atti essenziali sono, secondo Mt. 28, 19 - 20, la predicazione della fede e la vigilanza sull'osservanza dei comandamenti. Perciò l'infallibilità concerne la dottrina sulla fede e sui costumi (res fidei et morum).

Obiezioni. - Si afferma che in Lc. 22, 31 - 32 il Signore parla solo di Pietro in persona e non dei suoi successori. Pietro doveva, nel periodo di confusione che sarebbe seguito alla morte del Maestro e che avrebbe lasciato i discepoli sconcertati e smarriti, costituire per essi un sostegno morale e un punto di richiamo e di collegamento. Le parole di Cristo non avrebbero altro significato e altra intenzione. Ma si risponde che *di fatto,* solo più tardi, al tempo della nascita e dello sviluppo della Chiesa, esse hanno ottenuto il loro effetto. Proprio il giorno della passione Pietro si è dimostrato debole, non già nella *fede,* ma nella professione di essa. Per questo il Signore gli aveva detto: « Quando ti sarai ravveduto (ποτέ ἐπιστρέψας, la versione « tu, a tua volta » è insostenibile), conferma i tuoi fratelli ». Satana aveva cercato di « vagliare » tutti i discepoli « come il grano » e un certo numero di essi erano stati deboli nella fede. Anche Pietro aveva avuto un momento di debolezza, ma si era subito ripreso. La sua fede sempre ardente e pronta non lo aveva « abbandonato » (ἐκλείπειν). Per questo egli poteva essere un punto di appoggio per gli altri Apostoli. Ma *Schanz* dice giustamente, commentando questo passo, che « la sua realizzazione è narrata negli Atti degli Apostoli ».

Bisogna andare oltre e concludere che la promessa del Signore ha sì innanzitutto un senso personale, ma che tuttavia, a guardar più a fondo, essa, come pure il passo di Mt. 16, 18, vale per tutta la Chiesa; anzi ha di vista tutti i successori di Pietro ed è fatta per essi. Si tratta infatti di fortificare Pietro nella fede affinchè possa confermare gli altri Apostoli e di conseguenza la giovane Chiesa.

Ora se la giovane Chiesa, la Chiesa nascente, ha bisogno di un simile aiuto, la Chiesa in via di sviluppo e di estensione ne ha bisogno essa pure.

Il Signore ha predetto che la Chiesa in tutti i tempi sarà minacciata dalle forze dell'inferno. Conseguentemente i cattolici a buon diritto applicano quelle parole anche ai successori di Pietro e fanno questo *sillogismo:* Se la Chiesa, come il Signore l'ha fondata, deve durare fino alla fine del mondo, il fondamento che è Pietro deve pure durare fino alla fine conservando il carattere e la qualità che aveva quando è stato posto. Cambiamenti e deficienze nel fondamento minaccierebbero tutta la costruzione.

Si obietta ancora che se bisogna intendere Lc. 22, 31-32 in senso *letterale* e applicarlo a tutti i successori di Pietro, bisogna pure vedere in questo testo l'affermazione esagerata e insostenibile che mai un Papa potrà personalmente e in particolare allontanarsi dalla fede. Si risponde che il dogma non vuol affatto insegnare ciò. Senza dubbio, Pietro ha personalmente ricevùto la conferma nella fede dal Signore, come grazia particolare ottenuta dalla preghiera di Gesù; ma nel suo *effetto* questa grazia deve essere considerata come un carisma di ministero per l'edificazione della Chiesa. Ora precisamente come carisma l'infallibilità è legata alla successione apostolica. Non sono i privilegi personali che si trasmettono, ma i privilegi di ministero. L'infallibilità di *S. Pietro* si riporta la sua esitazione nella questione della missione della Chiesa. E a loro volta questi privilegi non sono trasmessi a motivo della persona che ne ha il compito, ma a motivo dell'ufficio ecclesiastico che essa ricopre. Quelle parole dunque non promettono affatto ai Sommi Pontefici, come persone private, di non cadere nell'eresia, anche se una pia opinione sostenuta da Alberto Pighi, Bellarmino e Suarez pretende che di fatto la *Provvidenza* non permetta l'eresia privata del Papa.

I Padri. - Questo dogma è per lo meno indicato fin dai primordi della Chiesa, benchè non sia formalmente espresso. Ci riferiamo per questo alle testimonianze già riportate al § 137. *S. Clemente* di Roma, nella sua alta autorità dottrinale, si rivolge alla Chiesa di Corinto. *S. Ignazio* elogia la Chiesa di Roma e lo fa senza dubbio per la Sede apostolica. *S. Ireneo* richiede l'unione dottrinale con la Chiesa romana. *S. Cipriano* vede in quella Chiesa la sorgente dell'unità ecclesiastica. *S. Ambrogio* si riferisce per primo a Mt. 16, 18: « È a Pietro che vien detto: Tu sei Pietro ecc. Dov'è dunque Pietro, lì è la Chiesa; dov'è la Chiesa non c'è la morte, ma la vita eterna » (In Ps. 40, 30; cfr. De exces. fratris. 1, 47). Le parole molto rispettose di *S. Agostino* per Roma sono già state segnalate al suddetto paragrafo. Egli dice che Dio « in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis » (Ep. 105, 16). *S. Girolamo* scrive a Papa Damaso che in mezzo agli sconvolgimenti dell'eresia ariana la verità si trova solo presso di lui (Ep. 14 e 15, Migne 22, 355).

La *prassi* ci mostra che dall'inizio i Papi hanno esercitato un'autorità dottrinale decisiva. Così *Vittore I* († 199) nelle decisione sulla controversia per la data della Pasqua con Policrate di Efeso, *Zefirino* († 217) e *Callisto* († 222) nella questione sulla penitenza in Occidente, *Stefano* († 257) nella controversia sul battesimo degli eretici, *Dionigi* († 268) nei suoi richiami al vescovo Dionigi di Alessandria che aveva usato alcune espressioni subordinazionistiche, *Innocenzo I* († 417) che loda i vescovi del Concilio di Cartagine perchè nella ricerca delle cose rivelate si sono indirizzati, conformemente all'antica tradizione, alla cattedra di Roma. « Soprattutto quando si tratta di una verità di fede, penso che tutti i nostri fratelli vescovi debbano riferirsi a

Pietro solo, cioè al successore del suo nome e della sua dignità » (Ep. 30, 2, Migne 20, 590; cfr. Denz. 100).

I Papi prescrivono formule di fede agli eretici e agli scismatici quando chiedono la riunione alla Chiesa. Celeberrima la formula di Papa Ormisda (519) prescritta ai vescovi orientali che avevano preso parte allo scisma di Acacio. Essa fu accettata da 250 vescovi, e non è soltanto in se stessa un documento importante del primato dottrinale di Roma, ma difende tale primato appellandosi a Mt. 16, 18 e contiene questa importantissima sentenza: « Sulla cattedra apostolica la religione è sempre rimasta pura » (Denz. 171). Cfr. i canoni di scomunica di Damaso (Denz. 59-82); il Simbolo di Leone IX (Denz. 343); le formule di fede che Pasquale II († 1118) prescrisse ai metropoliti occidentali (Denz. 357).

L'alta Scolastica (S. Tommaso, S. Bonaventura, Scoto) non ha dunque inventato, come si pretende, l'infallibilità pontificia; è vero tuttavia che ne ha studiato più profondamente le ragioni e determinato con maggior cura l'oggetto. Riferendosi a Lc. 22, 32, *S. Tommaso* dice che è compito del Papa decidere nelle controversie ciò che si deve credere, perchè *una sola* fede deve regnare in tutta quanta la Chiesa (I Cor. 1, 10; S. th. II-II, 1, 10).

D'altra parte per la prova di Tradizione bisogna tener presente con *Atzberger* « che ordinariamente le testimonianze allegate non parlano direttamente, formalmente e *in terminis* dell'infallibilità come tale; esse l'insegnano sia con espressioni e frasi *equivalenti,* sia descrivendo il primato del Papa in guisa tale che l'infallibilità o è supposta o scaturisce come conseguenza evidente » (*Scheeben-Atzberger,* Dogmatik, IV, 451). Una completa esposizione della prova di Tradizione si può trovare in *Schrader,* De unitate romana, l. 2, c. 5; * e nel Dict. de théol. cath. t. VII, coll. 1655-1695. *

Alle obiezioni mosse dai « fallibilisti » contro l'infallibilità del Papa si risponde nell'apologetica. Si risolvono tutte facilmente se si considera che le decisioni pontificie criticate o sono private o hanno un carattere non dogmatico ma disciplinare e non sono, per conseguenza, decisioni « ex cathedra » in senso stretto. Presentano una seria difficoltà solo i casi di Onorio e di Vigilio. Nel primo caso si tratta di una colpa di negligenza e non di un errore positivo nella dottrina; nel secondo si tratta di un atteggiamento incerto ed esitante dovuto alla pressione esterna e non a un'erronea dichiarazione « ex cathedra ». Sulla *questione di Liberio* si veda *Chapman,* The contrasted letters of Pope Liberius, nella Rev. Bénédect. (1910) 22 ss.; * Dict. de théol. cath. t. IX, coll. 637-659. * L'oggetto dell'infallibilità è stato studiato al § 7.

Concludiamo con una sensata osservazione critica di *Mausbach:* « Dal punto di vista formale è necessario che nelle singole dichiarazioni (dei Papi) il carattere decisivo e universale risulti evidente. Molte pubblicazioni fatte dai Papi, malgrado il loro carattere religioso e la loro solennità, non sono decisioni "ex cathedra"; la maggior parte delle Encicliche contengono insegnamenti, avvertimenti, esortazioni paterne senza voler definire determinate verità... Bisogna dunque distinguere chiaramente. Queste distinzioni sono necessarie in se stesse, ma soprattutto devono rettificare le esagerazioni di alcuni teologi che per una insufficiente conoscenza della storia della Chiesa e del Papato estendono l'infallibilità a tutte le misure del potere pontificio, anche a quelle del potere *pastorale,* senza riflettere che in tal modo, più che servire, nuociono all'onore della Chiesa e del Papato » (Religion, Christentum und

Kirche, I, 91; Cfr. *M. Cano,* Loci Theol. v, 5 ad 4). La *scomunica* è un puro atto di giurisdizione, non un giudizio infallibile di fede. Perciò può anche essere pronunciata da un vescovo che non è infallibile. * Un elenco delle principali definizioni pontificie *ex cathedra* si può trovare nel Dict. de théol. cath. t. VII, coll. 1703-1704. *

Lettura. - *Il potere di santificare.* - La Chiesa ha per fine di continuare nel mondo l'opera redentrice di Cristo, restaurare cioè l'umanità nella pienezza della vita di Dio. Perciò Cristo le ha comunicato il suo triplice potere: di insegnare, di santificare, di governare. Che questa divisione dei poteri di Cristo e della Chiesa, accettata anche dall'Enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII, sia classica, si può vedere in *J. Fuchs,* Magisterium, ministerium, regimen, Bonn, 1941. Fin qui abbiamo studiato il potere di insegnare; si tratterebbe ora, prima di passare al potere di governo, di vedere quello di santificazione. L'autore, per non ripetersi, rimanda al trattato dell'Ordine. Crediamo tuttavia opportuno richiamare le cose essenziali circa tale potere con la presente lettura desunta da « L'Église » di Journet.

« Il potere di santificare o il potere d'Ordine non può definirsi che in funzione dell'opera sacerdotale personale che Cristo continua a esercitare per mezzo del *Sacrificio* e dei *Sacramenti* della Nuova Legge.

Il sacrificio della Croce, perpetuato nel rito incruento della Messa, è, in rapporto alla salute di ogni generazione, una causa non solamente meritoria (e nello stesso tempo latreutica, propiziatoria, impetratoria, eucaristica), ma anche efficiente e strumentale, "congiunta" alla Divinità (come la mano è uno strumento "congiunto" alla persona umana), essendo stato il Cristo lo strumento o il mezzo di cui la Divinità si è servita per far scendere la sua misericordia sul mondo.

I Sacramenti della Nuova Legge sono, in rapporto a ogni uomo particolare, una causa efficiente e strumentale della grazia sacramentale e anche del potere di culto; causa efficiente e strumentale "separata" dalla Divinità (come la penna è uno strumento "separato" dalla persona dello scrivente).

Il Sacrificio della Messa e i Sacramenti della Nuova Legge sono dunque, in mezzo a noi, la causa della grazia redentrice, causa meritoria e sopraeminente e causa efficiente "congiunta" alla Divinità se si tratta del sacrificio della Messa che ci porta tutta la Passione del Salvatore; causa efficiente, "separata" dalla Divinità se si tratta dei Sacramenti della Nuova Legge che ci distribuiscono gli effetti particolari della Passione.

Ora è il potere dell'Ordine che consente a coloro nei quali risiede di agire come strumenti nell'azione in cui è perpetuato il *Sacrificio della Croce.*

Ed è ancora, fatta eccezione per il Sacramento del Matrimonio del quale gli sposi sono i ministri, il potere dell'Ordine che consente, a coloro che lo possiedono, di agire come strumenti nella *trasmissione sacramentale* della grazia e del potere di culto stesso: poichè il Sacramento e colui che lo conferisce sono insieme un solo strumento nelle mani di Dio.

Così *al potere d'Ordine è legato tutto il culto cristiano.* Nè il Sacrificio nè il Sacramento dell'Eucaristia sarebbero perpetuati nel mondo, se, per impossibile ipotesi, il potere dell'Ordine venisse a spegnersi; in altre parole, se la successione apostolica fosse interrotta. L'Eucaristia è il centro del culto cristiano. Quegli atti del culto cristiano che potrebbero ancora essere eserci-

tati perderebbero, per il fatto della sparizione dell'Eucaristia, il loro fine supremo.

La Chiesa in tutto il suo essere, in tutte le sue parti è penetrata dal potere sacerdotale di Cristo; l'ombra della suprema consacrazione del Pontefice eterno la copre interamente, la investe, la consacra, la spiritualizza, la rende adatta a prolungare validamente nel corso dei secoli il culto esteriore celebrato dal Cristo alla soglia dei tempi nuovi per essere perpetuato "fino a che Egli venga" a giudicare il mondo.

Ma in una porzione del suo essere la Chiesa è penetrata in modo ancora più intimo dalla potenza sacerdotale di Cristo. In quelli fra i suoi figli che ricevono il potere dell'Ordine essa è consacrata e spiritualizzata, per esercitare, come uno strumento sotto la mozione del Cristo, gli atti eminenti del culto cristiano che ne costituiscono per così dire il cuore, la parte centrale, attorno alla quale tutti gli atti di culto comuni vengono a raggrupparsi e dalla quale ricevono il loro senso.

Così al di sopra del potere di culto per sè *comune* a tutti i fedeli, conferito dai Sacramenti del Battesimo e della Cresima, esiste un potere di culto *gerarchico* conferito dal Sacramento dell'Ordine.

Il potere cultuale gerarchico è posseduto nella sua pienezza dai vescovi, i quali sono i soli capaci, secondo la dottrina tradizionale, di trasmetterlo di generazione in generazione, per mezzo di una catena ininterrotta di consacrazioni, chiamata successione apostolica.

Il potere cultuale gerarchico, o potere d'Ordine, agisce come una causa efficace nella Chiesa e nel mondo. Esso dà la capacità, a quelli che lo possiedono, di dispensare validamente la maggior parte dei Sacramenti e di comportarsi, in conseguenza, come cause strumentali ipostaticamente "separate" dalla Divinità — il Cristo essendo causa strumentale ipostaticamente "congiunta" alla Divinità — nella dispensazione delle grazie più perfette, le grazie sacramentali. E dà loro il potere, sempre a titolo di cause strumentali "separate", di rendere il Salvatore corporalmente presente in ciascun momento del tempo, con tutta la virtù della sua Passione cruenta, per elevarla al di sopra del peccato delle generazioni che si rinnovano ». *Journet,* L'Église du Verbe Incarné, Paris, 1941, pp. 116-118.

II. Il potere di governo della Chiesa

§ 143. - Esistenza del potere di governo.

1. C'è nella Chiesa un potere di governo stabilito da Cristo stesso, cioè una gerarchia. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - La gerarchia, già attaccata nell'epoca antica da *Aerio* (IV sec.) e nel medioevo dai *Catari,* fu eliminata completamente dai *Riformatori,* i quali negarono ogni distinzione e subordinazione tra sacerdoti e laici, e sostennero che nella Chiesa tutti i membri sono partecipi in egual misura del sacerdozio.

Il *Concilio Tridentino* si limitò a opporre a questo attacco radicale l'affermazione dogmatica della « gerarchia come ordinamento divino ». Pur non tenendo conto della distinzione fatta dai teologi fra gerarchia d'Ordine e gerarchia di giurisdizione, quando afferma che i gradi della gerarchia sono costituiti dai vescovi, dai preti e dai diaconi (S. 23, can. 6), ha presente innanzitutto la gerarchia d'Ordine, perchè l'ordinazione è la sorgente di ogni potere ecclesiastico. Nel c. 4 il Concilio si esprime con più precisione: « Il Santo Sinodo dichiara che oltre gli altri gradi ecclesiastici, i vescovi che sono i successori degli Apostoli appartengono precisamente a quest'ordine gerarchico e sono stati stabiliti dallo Spirito Santo (come dice l'Apostolo) per reggere la Chiesa di Dio » (Denz. 960). Il potere di governo della Chiesa risiede dunque innanzitutto nell'episcopato e non nelle mani dei preti e dei diaconi. L'espressione « gerarchia » proviene dallo Pseudo-Dionigi e significa « ordine sacro ». Il termine ἱεράρχης era usato prima del cristianesimo per designare l'amministratore dei beni del tempio.

Prova. - La Scrittura afferma chiaramente che Gesù ha conferito agli Apostoli un potere di governo. Ciò risulta dal fatto di aver *scelto*, dopo una lunga preghiera notturna, dodici Apostoli tra la schiera dei discepoli; certamente li volle con questo distinguere da tutti gli altri (Mc. 3, 13-19; Lc. 6, 12-16). Gesù insiste in seguito, parlando con i suoi Apostoli, sulla libertà di questa scelta (Giov. 15, 16). E in un'istruzione *particolare* spiega chiaramente la natura della sua missione (Mt. 13, 36-37; Mc. 4, 34) e dà ad essi particolari prescrizioni per la loro (Mt. 10, 16-42; cfr. Lc. 10, 1-20).

Alla fine della sua vita ha loro *conferito* in maniera formale il suo proprio potere. Accorda il potere di legare e sciogliere e garantisce all'uso di questo diritto la ratificazione del « cielo » (Mt. 18, 17 ss.). Prima dell'Ascensione rinnova tutti i poteri fino allora conferiti e li riunisce in un mandato generale: « Data est mihi omnis potestas, (πᾶσα ἐξουσία) in coelo et in terra. Euntes *ergo* docete omnes gentes... docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis » (Mt. 28, 18 ss.). Più volte ha detto espressamente che il suo potere è la ragione del potere degli Apostoli: « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos » (Giov. 20, 21).

Gli Apostoli esercitano di fatto questo potere. Dichiarano ufficialmente che la legge ebraica non è più obbligatoria e stabiliscono nello stesso tempo leggi per regolare le relazioni esterne tra i cristiani provenienti dall'ebraismo e quelli provenienti dal paganesimo (Atti 15, 28-29). S. Paolo esorta le comunità a osservare le « prescrizioni » apostoliche (Atti 15, 41; 16, 4); ricorda ai Tessalonicesi le « prescrizioni » date (I Tess. 4, 2) e inculca ai vescovi di Mileto l'idea che essi sono stati posti dallo Spirito Santo a reggere la Chiesa di Dio » (Atti 20, 28). Egli stesso governa energicamente l'indisciplinata Chiesa di Corinto (Cfr. I e II Cor.) minacciando la « verga » (I Cor. 4, 21; cfr. II Cor. 10, 4-11); e trasmette il suo potere di governo a Timoteo (I Tim. 5, 17-20) e a Tito (Tit. 1, 13; 2, 15).

I testi surriferiti non devono essere interpretati unilateralmente. Parlano, è vero, di un potere giuridico, ma che è nel contempo anche carismatico. S. Paolo dice che si gloria del suo « potere », « che (tuttavia) ci è stato donato per l'edificazione vostra e non per la vostra rovina » (II Cor. 10, 8). Così pure l'intende S. Agostino nel suo magnifico *Sermo de ordinatione episcopi*: « Praepositi sumus et servi sumus; *praesumus sed si prosumus* », e a questo proposito cita più volte Mt. 20, 28.

I Padri. - Testimoniano la continuità della gerarchia, continuità che del resto scaturisce necessariamente dalla nozione e dal fine della Chiesa. Basti richiamare i testi di S. Clemente Romano, S. Ignazio, Tertulliano, S. Ireneo, S. Cipriano citati sopra (§ 137). Da essi risulta che la Chiesa primitiva conosceva una gerarchia munita di poteri di governo che si trovavano principalmente nelle mani degli Apostoli e dei loro successori, i vescovi. Più tardi *S. Gerolamo* pensò che la distinzione tra preti e vescovi provenisse dall'orgoglio di alcuni preti, ma siffatta opinione è insostenibile; essa trova la sua spiegazione in sgradevoli esperienze personali, ma non rappresenta la fede dogmatica dell'autore (In Tit. 1, 5; Ep. 146, ad Evang.).

I *teologi* espongono questo dogma dicendo che la Chiesa è una società ineguale (societas inaequalis), cioè una comunità dove vi sono alcuni che comandano ed altri che obbediscono, cioè superiori e sudditi, in cui per conseguenza non tutti i membri hanno la *stessa* posizione e gli stessi poteri (Ecclesia docens, Ecclesia discens). Diremo, trattando dell'Ordine (§ 202), come i Riformatori oppongono a questo dogma il *sacerdozio universale*. Basta accennare che l'idea biblica del sacerdozio di tutti i fedeli (Es. 19, 6; I Pietr. 2, 5, 9; Apoc. 1, 6; 5, 10; 20, 6) è così poco in contraddizione col sacerdozio gerarchico che furono proprio i « gerarchi » a svilupparla, quali *S. Cipriano* (Ep. 76, 3), *S. Agostino* (Civ. 20, 10) e *S. Leone Magno* (Serm. 4, alias 3, 1). * Cfr. *P. Dabin*, Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres Saints, Paris, 1941, pp. 483. *

2. Natura e funzioni del potere di governo. - Circa la natura del potere ecclesiastico, dai testi biblici riportati risulta che, pur essendo un potere religioso, concernente cioè la salvezza eterna dei fedeli, è un vero e proprio potere di governo. Di conseguenza ha, come tutti gli altri poteri di governo, la triplice autorità di *emanare leggi*, di *giudicare* circa il loro significato e la loro osservanza e infine di applicare *pene* agli eventuali trasgressori.

a) Base del potere di governo è il potere *legislativo*, dal quale scaturiscono quello giudiziario e quello penale. Ora il potere legislativo è contenuto nelle parole di Mt. 18, 18, con le quali il Signore dà agli Apostoli la potestà di legare e sciogliere. Tale potere è, nella sua sfera, il più alto, perchè i suoi atti sono ratificati dal « cielo », cioè dalla più alta istanza immaginabile. Per lo stesso motivo è pure un potere molto efficace, perchè impone il più grave obbligo. Infine è un potere assolutamente universale, perchè abbraccia tutto ciò che riguarda la religione (ὅσα ἐὰν δήσηκε κτλ.).

Da tutto ciò risulta che l'esegesi protestante, la quale interpreta « legare e sciogliere » non nel senso di un *potere* ma nel senso di una semplice

dichiarazione, è insostenibile, perchè il Cielo con tutta la sua autorità si basa su questi atti. Del resto il confronto con Mt. 16, 19 si oppone a siffatta interpretazione. S. Pietro non ha ricevuto le chiavi per dichiarare che le porte della Chiesa sono chiuse o aperte, ma bensì per aprirle o per chiuderle.

Il potere legislativo degli Apostoli risulta in *secondo* luogo da tutti i testi in cui il Signore trasmette *loro* la *sua* propria missione. Come il Padre ha inviato Lui, così Egli manda loro (Giov. 20, 21; Mt. 10, 40; Lc. 10, 16; Giov. 13, 20; cfr. II Cor. 5, 20). Ora Cristo è stato legislatore nel Discorso della montagna e spesso anche in altre circostanze (Mt. 5, 17-43; 28, 20; Giov. 14, 21).

Per questo gli Apostoli esercitano anch'essi il potere legislativo come un compito inerente alla loro missione. Così al Concilio di Gerusalemme (Atti 15, 28 ss.). S. Paolo ne fa osservare, nei suoi viaggi apostolici, le decisioni (Atti 16, 4). Inoltre dà prescrizioni particolari adatte alle circostanze locali: a Corinto regola il modo di comportarsi durante l'esercizio del culto (I Cor. 11, 1-17; 14, 34); proibisce di appellarsi in processo ai giudici pagani (I Cor. 6, 1-6); dà norme sul modo di celebrare le agapi (I Cor. 11, 33 ss.); dichiara che altri ordini darà al suo arrivo. Nè si limita a questi precetti generali, ma impartisce norme particolareggiate per lo stato dei vescovi e dei diaconi (I Tim. 3, 2-13). *Donde* S. Paolo fa derivare il suo potere? « È dunque per Cristo che noi facciamo le veci di ambasciatori, come se Dio esortasse per mezzo nostro » (II Cor. 5, 20). Considera il suo potere come un potere di origine divina (*iuris divini*).

b) La *funzione giudiziaria* è inclusa nel potere legislativo. Infatti il Signore, in Mt. 18, 15-17, ricorda questi poteri insieme: « Se qualcuno non ascolta la Chiesa sia per te un pagano e un pubblicano ». Nel linguaggio usato posteriormente si sarebbe detto: « sia scomunicato ». Col nome di Chiesa bisogna intendere qui non tutta la comunità ma i suoi capi, gli Apostoli, perchè Cristo si indirizza nel v. 18 solo a loro personalmente (ὑμεῖς) e questo versetto contiene la spiegazione dei versetti precedenti. Si tratta di quella Chiesa (ἐκκλησία) che, secondo Mt. 16, 18, sarà costruita su Pietro e nella quale gli Apostoli con Pietro eserciteranno il potere di legare e di sciogliere. S. Giovanni Crisostomo spiegava già in tal senso le parole di Cristo (τῇ ἐκκλησίᾳ, τουτέστι τοῖς προεδρεύουσιν, Migne 58, 586). Non c'è contraddizione nel fatto che al momento in cui Cristo pronuncia queste parole la Chiesa non esisteva ancora in maniera indipendente: il Signore parla dell'*avvenire*. Per il presente, dal momento che la comunità è composta dai Dodici e da qualche discepolo, le parole non hanno ancora significato effettuale.

Nella Scrittura troviamo numerosi esempi dell'*esercizio* del potere giudiziario da parte degli Apostoli: S. Pietro condanna il comportamento menzognero e ipocrita di Anania e di Saffira (Atti 5, 1-10); S. Paolo esclude dalla comunità l'incestuoso di Corinto (I Cor. 5, 1-5): analogo giudizio pronunzia nei riguardi di Imeneo e Alessandro « che ho consegnati a Satana, perchè imparino a non bestemmiare » (I Tim. 1, 20).

c) Il potere *coattivo*, o di attribuire pene, è contenuto nei testi citati. Una funzione giudiziaria priva di sanzioni corrispondenti sarebbe una insignificante formalità. L'esclusione dei recalcitranti dalla comunità (Mt. 18, 17) è certamente una funzione spirituale perchè comporta la perdita dei Sacramenti, della preghiera comune e del culto; ed è una pena tanto più sensi-

bile in quanto, secondo l'insegnamento della fede, solo la Chiesa di Gesù ci può salvare. S. Paolo scrive ai Corinti, nella piena coscienza del suo potere di governo: « Alcuni, come io non potessi venire da voi, si sono gonfiati (d'orgoglio); ma verrò ben presto, se il Signore lo vorrà, ed esaminerò non i *discorsi*, ma la *forza* di coloro che si son gonfiati... Che volete? Che venga a voi colla verga o con amore e spirito di mansuetudine? » (I Cor. 4, 18-21). « Assoggettiamo ogni intelletto all'obbedienza di Cristo e siamo pronti a *punire* ogni disobbedienza » (II Cor. 10, 5-6). « L'ho detto e lo ripeto ancora assente, come quando ero presente: se verrò di nuovo non userò indulgenza, tanto a quelli che hanno già *peccato* quanto a tutti gli altri. Cercate forse di far prova di Colui che parla in me, di Cristo, che tra voi non è diventato debole, ma è potente? » (II Cor. 13, 2 ss.).

3. Obiezioni. - Gesù dice agli Apostoli: « Voi sapete che i reggitori delle nazioni le signoreggiano da padroni e che i grandi le dominano. Non sia così tra voi; ma tra voi chi vuol diventare grande sia vostro servitore, e chi vuol essere il primo sia il vostro servo; sì come il Figlio dell'uomo, il quale non venne a essere servito, ma a servire e a dare la sua vita in riscatto per molti » (Mt. 20, 25-28). Con queste parole il Signore « non si è limitato a raccomandare agli Apostoli la dolcezza, l'indulgenza, e la modestia nell'esercizio del potere di governo, ma ha addirittura negato loro ogni potere di tale genere. A una simile carta di libertà emanata dal Signore non si può opporre alcuna sottigliezza, alcuna contorsione di testi ». Così gli avversari.

Ma non occorre certo alcuna sottigliezza. I discepoli si scandalizzano delle mene ambiziose dei figli di Zebedeo. Cristo riprova il loro modo di agire *mondano* e dice che nel suo regno non devono esistere grandi e piccoli, come nel regno dei despoti pagani. Nella Chiesa la vera grandezza si misura col metro della virtù e soprattutto dell'umiltà servizievole. Perciò Cristo porta il suo proprio esempio. Precisamente da quest'allusione a se stesso risulta che Egli non intende negare il potere di comando; infatti proprio in quell'istante lo esercita con energia dicendo: « Non sia così tra voi ». Inoltre i testi dianzi citati dicono espressamente che Egli ha trasmesso il suo potere agli Apostoli. Non dunque l'*uso*, ma l'*abuso* del potere di governo vien qui condannato dal Signore.

Il protestante *Sohm* formula questa obiezione divenuta ormai un luogo comune: « L'essenza del diritto ecclesiastico è incompatibile con l'essenza della Chiesa » (Kirchenrecht, I, p. 700). È la negazione più categorica del potere di governo. Lo stesso *Adolfo Harnack* dice che la tesi di Sohm « è un'idea troppo gretta » e chiede: « Le comunità più antiche non ebbero forse il Vecchio Testamento e la διατάξεις degli Apostoli? E questi non erano forse codici di leggi? » (Storia del Dogma, II, pp. 6-7).

Si risponde che nella Chiesa esiste un « diritto ecclesiastico divino » e che questo diritto è legato all'essenza stessa della Chiesa, quale si palesa nei *Vangeli*.

Il regno di Dio non è una realtà puramente spirituale; secondo Lc. 17, 21, il Signore gli ha dato una forma *esteriore* e lo ha dotato di una determinata gerarchia. Harnack contro Sohm fa quest'osservazione che in complesso è giusta: « Non si comprende come senza regola le comunità potrebbero esistere sulla terra, propagarsi ed educare gli uomini; nemmeno si comprende

come potrebbero esistere regole senza codificarsi » (luogo cit. p. 7). Ora è possibile attribuire al Signore tale ignoranza delle condizioni umane da fondare un regno di Dio sulla terra con finalità, dottrine e regole morali ben determinate, senza preoccuparsi di dargli un ordinamento del quale la più elementare delle società non può fare a meno? La tesi di Sohm è falsa come quella di Lutero sulla Chiesa invisibile.

Quando si motteggia sul diritto ecclesiastico « divino », dicendo che esso racchiude una evidente contraddizione, non si riflette che l'apparente antinomia, è facilmente solubile per il fatto che non tutto il diritto ecclesiastico si riporta a *Dio,* ma solo una parte (jus divinum), mentre l'altra parte, come tutti riconoscono, ha una origine semplicemente umana (jus ecclesiasticum). Solo il primo è oggetto di studio dogmatico.

4. L'estensione del potere di governo è determinata dal *fine* della Chiesa, fine che è religioso e soprannaturale. La Chiesa non ha alcuna « potestas directa in temporalia ». S. Tommaso, Francesco de Vitoria († 1546) e in seguito Bellarmino con i teologi post-tridentini insegnano una « potestas indirecta ». Leone XIII chiama la Chiesa « dux hominibus ad caelestia ». « Pertanto calunnia la Chiesa colui che l'accusa di volersi intromettere negli affari dello Stato e di arrogarsi i diritti dei governi civili » (Encicl. « De Ecclesia », 1896). « Ciò si applica pure, dice Pio XI, in modo tutto particolare alla regalità di Cristo: essa è di natura spirituale e ha un soggetto spirituale »; come prova vengono riportate le parole di Gesù e il suo modo di agire (Encicl. « Quas primas », 11 dicembre 1925). Gli autori medioevali esprimono talvolta una concezione diversa. Innocenzo III scrive: « Petro non solum universam ecclesiam sed totum reliquit saeculum gubernandum » (Reg. II, 209, Migne 214, 759, ecc.). Partendo dal fatto che il Papa è « vicarius Dei » si pervenne alla teoria delle due spade, ai paragoni del sole e della luna, dell'anima e del corpo. Questo modo di vedere inizia già con *S. Beda.* * Sul potere coercitivo e il suo esercizio medioevale si veda *Journet,* L'Église, I, pp. 303-350. *

§ 144. - Il primato dell'Apostolo Pietro e del suo successore.

1. Gesù Cristo ha conferito il potere di governare agli Apostoli in modo che uno di essi, Pietro, ebbe il primo posto o il primato sugli altri. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio Vaticano* ha definito « S. q. d. Beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et *totius* Ecclesiae militantis visibile caput, non autem verae propriaeque *iurisdictionis* primatum ab eodem Domino Nostro Iesu Christo *directe* et *immediate* accepisse, a. s. » (S. 4, can. 1, Denz. 1813). Il Concilio pone l'accento sul « direttamente » e « immediatamente », contro l'opinione dei *Gallicani,* per i quali il primato era stato conferito innanzi tutto alla Chiesa *universale,* poi, da questa a *Pietro.* Secondo codesta concezione il Papa non sarebbe il *capo* della Chiesa, stabilito da Dio, ma il primo *servitore* scelto dalla Chiesa; e come tale avrebbe solo un primato d'onore su tutti gli altri (primatum

honoris non p. iurisdictionis). In Germania i *Febroniani* e i *Giuseppinisti,* e in Italia i *Pistoiesi,* hanno sostenuto siffatta concezione. Il Concilio Vaticano ha posto fine all'errore. Già però la costituzione dogmatica « Auctorem fidei » di Pio VI (Denz. 1501-1503) aveva energicamente arrestato il movimento gallicano; in essa si condannava come *eretica* l'opinione secondo la quale il Papa sarebbe semplicemente il capo ministeriale della Chiesa (caput ministeriale).

Primato indica, in generale, la *precedenza* di una persona su altre persone. Poichè la precedenza ha il suo fondamento in un privilegio e poichè vi sono diversi privilegi, si distinguono diversi primati. Il primato d'onore è fondato su un riconoscimento puramente estrinseco e sul conferimento di un particolare titolo d'onore, al quale, se si eccettuano alcuni privilegi onorifici nelle cariche pubbliche, corrisponde nulla di reale; soprattutto non conferisce alcuna autorità (primus inter pares). Il primato di direzione (primatus ordinis, directionis) conferisce a chi lo detiene alcuni diritti nell'ordinamento degli affari pubblici (es. presidenti delle repubbliche). Analogo a questo è il primato di ispezione, che conferisce il diritto di sorveglianza su un ordine dato. Da tutti questi primati si distingue il *primato di giurisdizione* (pr. jurisdictionis). Esso dà a chi lo possiede la pienezza del supremo potere legislativo, giudiziario e penale sui propri sudditi, cosicchè colui è autorizzato e abilitato a governarli non solo dando direttive, ma anche emanando, in forza del suo primato, leggi precettive. Tale primato è proprio del Papa. I teologi non concordano nello stabilire i rapporti tra il potere dottrinale e il potere di governo. Ordinariamente quello viene unito a questo.

Nell'epoca contemporanea, ai vecchi *avversari* del primato, ai Greci, ai Riformatori, a Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun, a *Wiclef* e *Giovanni Huss* si sono aggiunti i *Vecchi Cattolici* che, dopo aver rifiutato l'infallibilità pontificia, non hanno tardato a respingere anche il Primato. Ultimamente i *Modernisti,* seguendo la teologia liberale, negarono l'istituzione del Papato da parte di Gesù e la presentarono come una creazione spontanea dell'epoca post-apostolica. - Il decreto « Lamentabili » condannò queste due proposizioni: Prop. 55: « Simon Pietro non ebbe mai il più lontano sospetto che Cristo gli avesse affidato il Primato sulla sua Chiesa ». Prop. 56: « La Chiesa Romana è divenuta capo di tutte le Chiese non per ordinazione della divina Provvidenza, ma soltanto per le condizioni politiche » (Denz. 2055 ss.).

Prova. - La Scrittura insegna in modo chiarissimo che Cristo ha conferito personalmente e immediatamente a Pietro il primato del potere della Chiesa, e gli avversari non possono respingere questa testimonianza se non col tentare di renderne sospetti i testi. Ma ai loro espedienti si oppongono categoricamente i fatti biblici seguenti. Cristo ha scelto Pietro e l'ha preparato per il luogo che doveva occupare. All'atto della sua vocazione gli cambia il nome « Simone » (Giov. 1, 42) in quello di « Pietro »: « E diede a Simone il soprannome di Pietro » (Mc. 3, 16). In S. Giovanni Gesù dice: « Tu sei Simone, figlio di Giona, tu sarai chiamato Kefa (roccia) » (Giov. 1, 42). Pietro ebbe poi questo nome (I Cor. 15, 5). Il termine « roccia » è simbolico, come è spiegato in Mt. 16, 18 (Cfr. 7, 24).

In tutti gli elenchi degli Apostoli Pietro è nominato per *primo*, mentre gli altri non conservano sempre lo stesso posto; ciò non è avvenuto a caso e si spiega soltanto col suo primato (Mt. 10, 2; Mc. 3, 16; Lc. 6, 14; Atti 1, 13). In S. Matteo Pietro è chiamato il « primo » (πρῶτος), e non si parla di un secondo o di un terzo: si tratta evidentemente di una dignità di funzione, perchè, quanto a vocazione, Andrea l'ha preceduto (Giov. 1, 40-42; cfr. Mt. 4, 18-20).

Cristo ha voluto che Pietro (con Giacomo e Giovanni) fosse testimone della risurrezione della figlia di Giairo (Mc. 5, 37), della trasfigurazione (Mt. 17, 1 ss.), dell'agonia (Mt. 26, 37-46). Singolare poi il fatto che Pietro paga per Lui il tributo per il tempio (Mt. 17, 23-26): qui si appalesa, secondo un'espressione di Wellhausen, come un « *alter Ego* » di Cristo. Non si può credere che questo racconto sia interpolato, ma va senz'altro ritenuto *anteriore* alla distruzione di Gerusalemme, poichè esistevano ancora il tempio e il relativo tributo.

La *promessa* del primato avviene a Cesarea. Pietro ha fatto una professione di fede di una particolare chiarezza e il Signore gli risponde: « Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni caelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis » (Mt. 16, 18 ss.). Le parole sono chiarissime; Pietro è il *fondamento della Chiesa* (Mt. 7, 24) e il detentore delle chiavi, cioè il soprintendente di Dio nella Chiesa (Is. 22, 22).

Cristo, secondo la sua abitudine, si serve di *immagini*, ma non si può avere alcun dubbio sul senso della metafora: Pietro sarà il capo supremo della Chiesa. Come fa notare espressamente il Conc. Vaticano, egli riceve la promessa « direttamente » e « immediatamente ». Se i Padri, nella spiegazione di questo passo, hanno insistito assai sulla fede dell'Apostolo, ciò non vuol dire che Cristo abbia costruito la sua Chiesa sulla fede, ma che ha posto l'Apostolo a fondamento della Chiesa a *motivo* della sua fede. Non è già la fede astratta che riceve il potere delle chiavi, ma l'Apostolo credente.

Il *conferimento* del primato avviene dopo la risurrezione. Cristo vuole da Pietro la triplice professione di particolare amore, perchè l'Apostolo, per mancanza di amore, l'aveva rinnegato tre volte. Egli gli dice: « Pasci i miei agnelli... pasci le mie pecore » (Giov. 21, 15-17).

Circa il *contenuto* del potere conferito, non vi può essere il minimo dubbio. Cristo si è presentato Egli stesso come il buon Pastore (Giov. 10). Ormai Pietro, come capo visibile della Chiesa, avrà il compito di guidare il gregge di Cristo sulla terra. Si tratta di *tutto* il gregge, composto di pecore e agnelli. Le parole di Cristo non sono, come affermano gli avversari, una riconferma di Pietro nell'apostolato. Infatti tutti gli Apostoli si erano « scandalizzati » senza perdere con ciò l'apostolato. Anche dopo la caduta e prima del conferimento raccontato da S. Giovanni (21, 15-17), Pietro rimase il primo Apostolo (Lc. 24, 12; Giov. 20, 2; 21, 1-15) per essere sostegno dei fratelli più deboli (Mt. 28, 16 ss.; Mc. 16, 14); inoltre ebbe l'onore di un'apparizione speciale del Signore (Lc. 24, 34; I Cor. 15, 5).

L'esercizio del primato non deve essere misurato alla stregua di oggi. Tuttavia Pietro, in alcune circostanze, manifesta la sua autorità in un modo caratteristico: al momento delle elezioni di Mattia (Atti 1, 12-26), nel giorno di Pentecoste (Atti 2, 14-40), davanti al Gran Consiglio (Atti 4, 5-22), al momento dell'ammissione nella Chiesa del primo pagano (Atti 10), al Concilio degli Apostoli (Atti 15).

Poichè il primato è oggi oggetto di violente *contestazioni*, occorre esaminarne più dettagliatamente le prove.

L'importanza fondamentale di Mt. 16, 18 è evidente; ciò spiega perchè intorno a questo passo si sia impegnata una violenta polemica. Tre sono le interpretazioni: la cattolica, quella del protestantesimo antico, quella del neoprotestantesimo e del modernismo.

L'interpretazione cattolica si basa sull'*autenticità* del testo, che non può essere intaccata da alcuna seria argomentazione. Le obiezioni contro l'autenticità saranno esaminate più oltre. I cattolici, fondandosi sul testo e sul contesto, affermano: 1) che il Signore si indirizza direttamente a Pietro; 2) che il Signore gli ha promesso il primato.

Ad 1.um. - *Cristo si indirizza direttamente al solo Pietro.* Interroga tutti gli Apostoli, ma Pietro solo risponde. Già Bellarmino (De Rom. Pont. 1, 12) fa osservare come i vari elementi della risposta di Gesù designano tutti la persona di Pietro: « Simone, figlio di Giona,... tu sei Pietro ». Si aggiunga il doppio significato della parola Kefas, di Πέτρος e πέτρα (roccia): essa indica nello stesso tempo la persona e la funzione dell'Apostolo. La fermezza della sua fede, salda come la roccia, è la *ragione* per cui riceve, fin dall'inizio, il cambiamento del nome (Giov. 1, 42; Mc. 3, 16). Se la promessa fatta in Matteo 16, 18 *non* si doveva realizzare, il passo sarebbe incomprensibile. Un mutamento di nome importa una missione particolare (Abramo, Sara, Jacob). Infine è chiaro che Cristo intendeva ricompensare Pietro per la sua testimonianza. Pietro ha detto: « Tu sei Cristo »; Gesù a sua volta dice: « Ma io ti dico: *tu sei Pietro* ». È poi assolutamente impossibile pensare che dicendo « super hanc petram » Cristo intendesse designare se stesso. Non si può citare per sostenere una simile interpretazione Giov. 2, 19 o I Cor. 3, 11 dove si parla di un « fundamentum principale ». Accanto a un « fundamentum principale » c'è posto per un « fundamentum secundarium » anche importante. Cristo si chiama la luce del mondo (Giov. 8, 12; 9, 5; 12, 46) e tuttavia designa gli Apostoli come la luce del mondo (Mt. 5, 14).

I *Padri,* commentando Mt. 16, 18, pongono di preferenza l'accento *sulla fede* come fondamento della Chiesa, ma intendono che la fede è la causa della scelta di Pietro. La fede è il fondamento causale (causaliter); l'Apostolo il fondamento formale (formaliter).

Si può dire che gli *Apostoli* in generale, a nome dei quali Pietro ha fatto la sua confessione, siano il fondamento della Chiesa? No, perchè Gesù si indirizza a Pietro e non a tutti. È vero che nel Medio Evo alcuni teologi hanno attribuito Mt. 16, 18 a tutti gli Apostoli, ma la loro interpretazione è dovuta a una inesatta comprensione del testo. Tanto meno si potrà riferire questo passo a tutti i fedeli dicendo che essi sono il fondamento. Bellarmino si chiede: Se *tutti* sono fondamento dove saranno i muri e il tetto? (De Rom. Pont. 1, 10).

Ad 2.um. - Che Gesù abbia promesso a Pietro il primato di *giurisdizione* è provato dalle considerazioni seguenti.

Anzitutto è evidente che Pietro è posto a capo di *tutta* la Chiesa; dicendo Cristo « la mia Chiesa » ha di mira tutta l'istituzione da Lui fondata e non solo una parte.

Pietro è costituito *fondamento* di tutta la Chiesa. Fuori metafora ciò significa: Pietro darà alla Chiesa la consistenza, la fermezza, e inoltre l'unità che il fondamento dà all'edificio. Quando S. Paolo più tardi fa derivare l'unità della Chiesa dall'unità di Dio, di Cristo e del Battesimo (Ef. 4, 5 ss.), non nega il primato di Pietro, come non lo nega Gesù quando afferma di essere Egli stesso il fondamento. Cristo in Mt. 16, 18 fa una chiara allusione a quel fondamento sulla roccia che il Discorso della montagna esige per una salda costruzione.

La seconda immagine, quella del *detentore delle chiavi,* esprime in modo ancor più chiaro e preciso il primato.

Pietro riceve le chiavi del regno di Dio sulla terra, cioè della comunità ecclesiastica visibile. Riceve le chiavi, vale a dire il pieno potere di aprire o di chiudere. La consegna delle chiavi di una casa o di una città significava per gli antichi il trasferimento del potere su di essa. D'altronde « chiave » nella Scrittura è sinonimo di autorità (Cfr. Is. 22, 22: « et dabo clavem domus David super humerum eius »; Apoc. 1, 17 ss.; 3, 7; 9, 1; 20, 1). C'è un solo passo in cui « chiave » è usata nel senso di conoscenza (clavis scientiae, Lc. 11, 52). Ma non si può attribuire in modo esclusivo questo unico senso a Mt. 16, 18, poichè balza nettamente che si tratta delle chiavi del regno dei cieli e non delle chiavi della scienza o della predicazione.

Una terza immagine del primato di giurisdizione è racchiusa nei termini « legare » e « sciogliere » (κλείειν ed ἀνοίγειν sono diversi da δεῖν e λύειν). Si completa così e si chiarisce il senso delle due precedenti metafore. Legare e sciogliere indicano il più alto potere nel regno di Dio sulla terra; il che si intuisce facilmente quando si rifletta che l'espressione, nella sua stessa forma, concerne *tutti* gli affari religiosi e *tutte* le persone, e che, d'altra parte, Dio ratificherà in Cielo tutti gli atti di Pietro in guisa che sarà impossibile l'appello a una più alta istanza.

Nelle tre immagini, del fondamento, delle chiavi e del potere di legare e di sciogliere, si ha dunque una vera gradazione. L'immagine del fondamento insiste sul fine del primato: dare alla Chiesa unità e fermezza. Nell'immagine delle chiavi risalta l'estensione del primato: l'autorità si estende a tutta la Chiesa; chi ha le chiavi è infatti padrone di tutta la casa. L'ultima immagine, quella di legare e di sciogliere, precisa il contenuto reale del primato: esso ha un aspetto positivo e uno negativo, vale a dire non solo ha l'autorità nella dottrina e nei comandamenti, nella fede e nei costumi, ma anche l'efficace decisione giudiziaria su tutto ciò che si oppone a questa autorità positiva.

2. Il primato di Pietro nella recente teologia protestante. - Il movimento per *l'unione delle Chiese* ha dato occasione in questi ultimi anni a un più intenso e più sereno studio del primato. Se si eccettuano i Greco-scismatici, si può parlare di una certa attenuazione della polemica.

a) *La Chiesa alta anglicana,* in modo particolare, si è sensibilmente avvi-

cinata al punto di vista cattolico nelle conferenze di Malines tra il Card. Mercier e Lord Halifax. Dall'esame del libro « The conversations of Malines » (1921-1925) Hirsch trae queste conclusioni: « Per ciò che concerne la dottrina generale intorno alla Chiesa, al ministero e ai Sacramenti, circa la Scrittura, e la Tradizione, il Battesimo, la Penitenza, l'Eucaristia, il Sacrificio della Messa, il Sacramento dell'Ordine e dell'Estrema Unzione, la concezione cattolica può trovare nell'altra parte (anglicana) dichiarazioni pienamente soddisfacenti. Le divergenze riguardano soltanto la forza obbligatoria delle definizioni romane su questi punti. Gli Anglicani vorrebbero, soprattutto per realizzare l'unione anche con gli orientali, limitare l'ambito delle definizioni *de fide,* fin dove è possibile, a quelle del cattolicesimo antico ».

« La seconda osservazione riguarda il primato. Gli Anglicani l'hanno concesso in linea di principio, dal punto di vista biblico, storico e dogmatico; *hanno pure dichiarato che un'unione della cristianità senza il riconoscimento del primato papale è, a loro modo di vedere, impossibile.* Inoltre ammettono che il primato non va inteso solo nel senso di un primato d'onore, ma come un primato di responsabilità, di direzione spirituale di tutta quanta la Chiesa; per conseguenza riconoscono una situazione particolare del Papa in confronto degli altri vescovi. Fanno però queste riserve: che i diritti inclusi in tale primato subiscono una evoluzione storica (auspicano l'evoluzione nel senso di un "decentramento"); e che l'autorità del Papa non deve essere separata da quella dei vescovi ». Hirsch considera queste dichiarazioni « un fatto di storia ecclesiastica di inestimabile valore ».

b) Il *protestantesimo tedesco,* ad opera di numerosi suoi rappresentanti, ha ripreso l'esame del celebre testo di Mt. 16, 18. Per l'*autenticità* i Protestanti antichi sono d'accordo con noi. Recentemente *K. L. Schmidt* faceva notare che nè la « critica letteraria » nè « la critica del testo » può intaccare questo passo. « Non esiste alcun manoscritto greco, nessuna versione antica che non contenga Mt. 16, 17-19 o almeno 16, 18 ». *Kattembusch* scrive: « Non si può ammettere che Mt. 16, 18 sia un'interpolazione. Storicamente e psicologicamente mi pare del tutto verosimile che Gesù, proprio in quel momento solenne, là a Cesarea di Filippi, abbia manifestato la sua volontà di formare coi suoi discepoli una ἐκκλησία ». Anche K. Heim, Edgar Salin, Erich Caspar e altri ritengono che il testo sia autentico. Non ne accettano però le conseguenze e separano Pietro dal Papa. Secondo loro, le parole di Cristo riguardano la sola persona di Pietro e non l'istituzione del papato. Heim, opponendosi all'interpretazione cattolica, afferma che nell'edificio che Cristo intende costruire « c'è un solo strato di pietre fondamentali, la cui funzione s'attua una volta sola al momento della fondazione ». Ma Heim misconosce completamente il carattere metaforico delle parole di Cristo e confonde la costruzione viva della Chiesa con una casa di pietra. Un edificio vivo, qual'è una comunità, esige un rinnovamento continuo in tutti i membri e particolarmente nel fondamento, mentre è naturale che un edificio materiale permanga nella completa identità delle sue parti fino a che non crolli.

Harnack invece seziona il testo. Le parole « su questa pietra fonderò la mia Chiesa » non parrebbero autentiche; le altre riguarderebbero Pietro cui il Signore prometterebbe un'immortalità personale: egli non sarebbe morto. L'esegesi di Harnack ha avuto poco seguito ed è stata criticata non solo in campo cattolico da Sickenberger, Euringer e Fonck, ma anche da Protestanti.

Tuttavia bisogna prendere atto che non considera più il testo, come pensavano i liberali estremisti, i Modernisti e i Vecchi Cattolici, un'interpolazione posteriore di un vescovo di Roma ambizioso del suo primato.

Quest'opinione, sostenuta un tempo fanaticamente, è ormai caduta in frantumi, come l'opinione parallela che negava la storicità della venuta di Pietro a Roma.

Occorre dunque trarre le conseguenze, come già faceva *I. H. Holtzmann:* « Se Mt. 16, 18 è una parola storica di Gesù, dato che senza alcun dubbio si riferisce alla *persona* di Pietro e non alla sua professione di fede o a qualche altra astrazione, l'interpretazione cattolica ha almeno un vantaggio, cui se ne aggiungerebbe un secondo, se le chiavi del regno dei cieli (Mt. 16, 19) sono date *prima* a Pietro che alla comunità (bisognerebbe dire prima che agli altri Apostoli). E c'è un terzo vantaggio, se l'identificazione, richiesta dal contesto, della βασιλεία τῶν οὐρανῶν con l'ἐκκλησία corrisponde al pensiero di Gesù. In questo caso avremmo esattamente l'interpretazione cattolica ». E *O. Bauerfeind* dice: « Credo che non si avrà mai più l'unanimità d'un tempo nell'interpretazione critica liberale di Mt. 16, 18 ». * Si veda *Braun,* Nuovi aspetti del problema della Chiesa, 1943, Excursus II, pp. 80-96. *

3. L'ineguale posizione di Pietro e Paolo proviene dalla dottrina del primato. L'opinione contraria dei Giansenisti è stata condannata da Innocenzo XI nel 1647 (Denz. 1091). Dopo il Concilio Vaticano i Vecchi Cattolici cercarono di rinnovare siffatta opinione.

Il *vecchio cattolico* Langen in un'opera di quattro volumi ove studia il dogma del C. Vaticano sull'episcopato universale e l'infallibilità del Papa in rapporto al Nuovo Testamento e all'esegesi patristica (Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der patristischen Exegese, 1871-1876), ha raccolto per combattere il primato del Papa tutti i testi dei Padri in cui si parla d'un'eguaglianza tra Pietro e Paolo. Ma i Padri, come S. Ambrogio, S. Agostino, l'Ambrosiaster, S. Crisologo, S. Massimo di Torino, S. Gregorio Magno, S. Giovanni Crisostomo stabiliscono questa eguaglianza sia in rapporto all'*apostolato,* sia in rapporto all'importanza dei due Apostoli della città di Roma ove entrambi subirono il martirio, sia a motivo dei servizi che essi resero alla Chiesa in generale. Anzi da quest'ultimo punto di vista si può attribuire a Paolo una superiorità su Pietro. Paolo stesso non dice forse, come lo stesso S. Gregorio Magno ripete, di aver lavorato più di tutti? (I Cor. 15, 10). Si può dunque riconoscere a Paolo l'apostolato dei Gentili, lo zelo missionario, il primato dell'attività esteriore e della predicazione. Ma con questo non si toglie affatto il primato di giurisdizione a Pietro, così come non si toglie a Papa Zaccaria se si confronta con S. Bonifacio, l'Apostolo della Germania. S. Agostino, a riguardo della nota controversia tra S. Pietro e S. Paolo, scrive che essa insegna « che anche i subordinati (Paolo) possono, per la difesa della verità del Vangelo, resistere ai superiori (Pietro), "salva fraterna caritate" » (Ad Hieron. 82, 21). È dunque riconosciuto il primato di Pietro.

Allo stesso modo si deve rispondere alla pretesa obiezione tratta dalla *Scolastica* (S. Alberto Magno, S. Tommaso), la quale ammette pure un'egua-

glianza tra i due Apostoli, almeno circa la dottrina. I due Apostoli erano naturalmente organi autorizzati e infallibili della predicazione cristiana e, da *questo* punto di vista, eguali. Ma risulta chiaramente dall'insegnamento di S. Tommaso che questa eguaglianza non sopprime e neppure oscura il primato di Pietro. Egli scrive: « Benchè il potere di legare e sciogliere sia stato dato a tutti gli Apostoli in comune, tuttavia, poichè in esso si deve palesare un ordine, per primo fu dato a Pietro *solo*, per significare che quel potere da lui deve discendere negli altri: quindi Cristo dice al singolare: "Confirma fratres tuos" e "pasce oves meas" » (Suppl. q. 40, a. 6). Perciò gli errori di *Marsilio da Padova* e di *Giovanni di Jandun* ebbero poca risonanza nel Medio Evo. Sull'argomento si veda *Dieckmann*, De Ecclesia, I, pp. 300 e ss.; *Karl Adam*, L'essenza del cattolicesimo, c. VI.

§ 145. - Il primato del Papa.

1. Per disposizione di Cristo Pietro doveva avere perpetuamente un successore nella carica di Pastore supremo, e questo successore è il vescovo di Roma. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio Vaticano* ha definito: « Se qualcuno afferma che non è in virtù dell'istituzione di Nostro Signor Gesù Cristo, ossia in virtù di un diritto divino, che S. Pietro ha perpetuamente un successore nel primato di tutta la Chiesa; oppure che il Romano Pontefice non è il successore di S. Pietro in questo primato, sia anatema » (S. 4, c. 2, Denz. 1825).

Due verità sono qui espresse: una dogmatica, cioè che Pietro deve sempre avere un successore; e una storica, ossia che questo successore è il Papa in funzione. Le due verità sono strettamente connesse. La tesi suppone il fatto storico che Pietro abbia esercitato il suo ministero a Roma come Vescovo e vi sia morto. La dimostrazione storica di questo fatto compete alla storia della Chiesa. Del resto è oggi unanimemente ammesso dagli avversari protestanti, benchè un tempo la sua negazione sia stata uno degli argomenti prediletti contro « Roma ».

Prova. - Se Cristo voleva costruire la Chiesa sul fondamento di Pietro, se d'altra parte voleva che questa Chiesa, secondo la sua promessa, durasse fino alla fine del mondo, ne consegue logicamente, che il fondamento il quale dà solidità e consistenza alla costruzione, deve pur esso durare sempre. Altrimenti la Chiesa sarebbe senza fondamento ed esisterebbe in un modo del tutto diverso da quello con cui fu fondata. Ora che Pietro in *persona* non dovesse essere questo fondamento sino alla fine del mondo fu previsto da Cristo quando gli annunciò che sarebbe morto prima (Giov. 21, 19).

I Padri. - Le testimonianze patristiche in favore del primato del Papa si identificano con quelle che ne attestano il magistero supremo. Ci permettiamo quindi di rinviare ai testi riferiti al § 142 e di riportare qualche confessione di Harnack. « È probabilissimo che Pietro sia stato realmente a Roma come Paolo (I Clem. 5; Ignaz. ad Rom. 4) » (Dogmengeschichte, ed. 4, I,

489). Sohm ha semplicemente esagerato nel suo « Diritto Ecclesiastico » affermando che « l'insieme della costituzione della Chiesa, in quanto ordinamento divino, è stato formato innanzitutto a Roma per diffondersi poi da Roma alle altre comunità » (p. 480). « Nessuna comunità nella storia della Chiesa si è imposta in modo più completo che quella di Roma mediante la prima lettera di Clemente » (p. 485). La seconda lettera di Clemente, attribuita da Harnack a Papa Sotero, « è accolta a Corinto col più grande onore » (p. 486). Per quel che concerne *Ignazio,* l'indirizzo della sua lettera ai Romani mostra che « egli già considerava questa comunità come la più importante della cristianità ». Ignazio ha « un'importante testimonianza quando scrive che *altri vi ha istruiti* (Rom. 2) » (p. 486). « Dopo queste testimonianze non può sembrare strano che *Ireneo* attribuisca alla Chiesa Romana la preminenza sulle chiese fondate dagli Apostoli » (p. 486). Ne cita il celebre testo sul primato (Ad hanc autem Ecclesiam *propter potentiorem principalitatem* necesse est *omnem convenire Ecclesiam,* etc.) e fa notare che « la comunità romana passava allora per la *conservatrix traditionis* propriamente detta e che, per conseguenza, le comunità manifestavano naturalmente ed effettivamente la loro ortodossia mediante l'accordo con questa comunità » (p. 488). Harnack dimentica però una parola, che cioè esse *devono* (necesse semper fuit) essere d'accordo con Roma (Cfr. Conc. Vatic. s. 4, c. 2, Denz. 1824). Fra i Protestanti si discute ancor oggi sul passo di Ireneo.

Su Tertulliano (Praescript. 36; cfr. De bapt. 17; De pudic. 3) Harnack dice: « Egli nota espressamente che per la Chiesa di Cartagine, la Chiesa Romana ha un'autorità particolare » (p. 491). Se Tertulliano fatto montanista nega il valore del primato per far posto al Pneuma, « la novità è tutta da parte sua », dice a ragione *Batiffol;* è *lui* il rivoluzionario, non Papa Callisto. Del resto anche Harnack fa notare che gli *eretici,* come Marcione, tentavano di avere il favore di Roma, che Vittore e Stefano esclusero l'Oriente dalla comunione della Chiesa, che « il vescovo di Roma (verso il 200) era in grado di deporre non solo preti e diaconi, ma anche *vescovi...* Roma può togliere ad altre comunità il loro vescovo e inviare un vescovo scelto a Roma » (p. 491). Quando il patriarca Dionigi di Alessandria, nonostante il suo prestigio, fu ripreso da Papa Dionigi, « nessuna obiezione fu mossa a questo modo di agire ». Nella « condanna di Origene, la voce di Roma sembra aver avuto un'importanza particolare » (p. 491). Aggiungiamo a queste confessioni puramente storiche di un avversario, che rende giustizia alla nostra tesi, qualche voce dei primi Padri.

Per il *I secolo* abbiamo la testimonianza della Lettera di *S. Clemente* già citata. Il *fatto* dell'invio della lettera è già di per sè una prova importante dell'autorità del vescovo di Roma; è di secondaria importanza sapere — questione d'altra parte che non può essere completamente risolta — se S. Clemente ha scritto di sua propria iniziativa oppure vi è stato determinato da un invito esterno. Ma è probabile che abbia agito di iniziativa propria (Cfr. 1, 1; 47, 6 ss.). L'omaggio alla Chiesa Romana reso in seguito da *S. Ignazio* è tanto più importante se si considera quanto egli insista sulla propria autorità episcopale.

Nel *II secolo* abbiamo innanzi tutto il celebre passo di *S. Ireneo* (Adv. h. 3, 3, 2). Già il contesto è importante. Si può senza dubbio trovare la dottrina ortodossa in tutte le Chiese apostoliche, ma S. Ireneo porta soltanto l'esempio della Chiesa di Roma: « Esaminiamo solo la Chiesa più grande, più antica e

da tutti conosciuta, quella fondata e stabilita a Roma dai due gloriosissimi Apostoli Pietro e Paolo; dimostriamo che la tradizione che essa ha ricevuto dagli Apostoli e la fede che ha predicato agli uomini sono giunte sino a noi per successione di vescovi; confondiamo così tutti coloro che in qualsiasi modo, per compiacenza in se stessi, per vanagloria, per accecamento o per errore, formano le sette ». Già di qui emerge l'importanza decisiva della Chiesa Romana per la fede di tutta la Chiesa (confundimus eos qui quoquo modo... praeterquam oportet colligunt). Ora non è l'autorità della *comunità* romana che ha questo primato decisivo, ma quella dei suoi *vescovi;* nella *successione* episcopale pone infatti Ireneo la garanzia della purezza della dottrina. Vengono poi le celebri parole, tante volte commentate, che già abbiamo riferite: « Tutti devono accordarsi con questa Chiesa per la sua superiorità dominante » (propter potentiorem principalitatem). La spiegazione particolare del passo difficile non è essenziale: è certissimo che Ireneo intende che si deve (necesse est) concordare con la Chiesa di Roma, perchè essa senza dubbio possiede quella vera fede che tutti devono avere. Sicchè alla Chiesa Romana si può fare l'appello più rapido e più sicuro nelle questioni di fede. - Occorre ancora segnalare per il II secolo il viaggio di *S. Policarpo* (il princeps Asiae) a Roma per incontrarsi con Papa *Aniceto* e regolare la questione della data della Pasqua (Cfr. *S. Ireneo,* Adv. h. 3, 3 ss.; *Eusebio,* H. E. 5, 24), come pure, verso il 180, il viaggio di *Egesippo* a Roma (*Eusebio,* H. E. 4, 22) per apprendervi la vera tradizione della fede. Più tardi si ebbero le trattative di Policrate d'Efeso e altri orientali con Papa *Vittore I* per la data della Pasqua, trattative che testimoniano il prestigio di Roma.

Nel *III secolo* abbiamo in primo luogo la testimonianza di *Tertulliano.* Egli indica la situazione di fatto quando definisce il decreto di Callisto I sulla penitenza un « editto perentorio » (De pudic. 1; cfr. Denz. 43). Ora nella promulgazione di quel decreto, che conteneva misure meno severe sulla disciplina ecclesiastica, Callisto aveva citato Mt. 16, 19; e Tertulliano rivolgendosi al Papa: « Per questa tua affermazione io ti chiedo: Come puoi arrogarti questo diritto nella Chiesa? (unde hoc ius Ecclesiae usurpes?). Forse *perchè* il Signore ha detto a *Pietro:* Su questa pietra fonderò la mia Chiesa e ti darò le chiavi del regno dei cieli; oppure: Tutto ciò che legherai e scioglierai sulla terra sarà legato e sciolto in cielo? Ma se tu *affermi* che il potere di legare e sciogliere è giunto anche a te, e a quella Chiesa che è legata a Pietro, non vedi tu che snaturi quel diritto che è stato conferito solo a Pietro personalmente? » (De pudic. 21). È chiaro dunque che la Chiesa cattolica da cui Tertulliano si separava, credeva che Cristo aveva fondato la Chiesa su Pietro, di cui i Pontefici romani erano i successori. Tertulliano non nega che Callisto come vescovo di Roma sia successore di Pietro; ma vuole con un'artificiosa interpretazione, di cui si compiace in tutto il suo scritto su la questione penitenziale, presentare il primato di Pietro come un primato puramente personale e non trasmissibile.

S. Cipriano, malgrado il suo episcopalismo assai spinto, scrive: « Come Dio è uno e uno è Cristo, così c'è una sola Chiesa e una sola cattedra fondata su Pietro dal Signore » (una Ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata, Ep. 43, 5). Dobbiamo tuttavia riconoscere che egli non ha avuto un'idea esatta del primato. Questa è l'opinione del teologo *C. Pesch* e dello storico *P. Batiffol.* Forse l'influenza di Tertulliano fattosi montanista

ha contribuito alla confusione del suo pensiero; entrambi interpretano artificiosamente Mt. 16, 18.

Stando a una lettera di Firmiliano (in Cipriano, Ep. 75, 17), il Papa *Stefano* « afferma di occupare la sede di Pietro per via di successione » - *S. Gerolamo* ripete spesso la frase che Dio ha fondato la Chiesa su Pietro (Ep. 41, 2, Migne 22, 475; Adv. Pelag. 1, 14; Migne 23, 506; v. pure Ep. 15, Migne 22, 355). - Così pure *S. Ambrogio* (In Ps. 40, 30, Migne 14, 1082) il quale, scrivendo con altri nove vescovi di un sinodo milanese a Papa Siricio, dice che egli e i suoi colleghi aderiscono al suo giudizio sulla scomunica di Gioviniano e Aussenzio: « Qui fideliter commissam tibi ianuam serves et pia sollicitudine Christi ovile custodias, dignus, quem oves Domini audiant et sequantur » (Ep. 42, Migne 16, 1124 ss.). - *S. Agostino* interpreta volentieri Mt. 16, 18 nel senso più generale della fede, ma scrive tuttavia che « nella Chiesa romana il primato della cattedra apostolica è sempre esistito » (in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus, Ep. 43, 7). Paragonando il martirio di S. Cipriano con quello di S. Pietro, dice della cattedra di Pietro: « Chi non sa che questo primato di apostolato deve essere anteposto a ogni episcopato? » (De bapt. contra Donat. 2, 1, 2, Migne 43, 127). Altrove scrive che la Chiesa Romana possiede la massima autorità (*culmen* auctoritatis obtinuit) e che rifiutarle il primo posto (nolle primas dare) sarebbe la più grande empietà o una arroganza che si distrugge da sè » (De util. cred. 17, 35). Del Papa Anastasio allora regnante dice che occupa la stessa cattedra di Pietro (Ep. 53, 1, 2 ss.; cfr. pure Ep. ad Donat. 16). Si veda tuttavia quanto osservammo al § 137.

I Padri greci. - S. Gregorio di Nissa, S. Gregorio Nazianzeno, Eusebio di Cesarea, S. Giovanni Crisostomo intendono Mt. 16, 18 nel senso del primato di Pietro. Un certo numero ne trae le conseguenze e testimonia la propria fede nel primato dei successori di Pietro a Roma. *S. Gregorio Nazianzeno* dice che la Chiesa Romana presiede, a motivo del suo potere religioso, a tutto il mondo (quae universis praesidet, Carm. 2, sect. 1; carm. 11; Migne, 37, 1068); *Teodoreto di Ciro* scrive a un prete romano Renato che quella santissima Sede (di Roma) « possiede il principato sulle Chiese di tutto il mondo » (Ep. 116, Migne 83, 1324). *Tyszkiewicz,* parlando di S. Giovanni Damasceno, obietta ai Russi-Ortodossi: 1) che riguardo ai principî su cui si basano per combattere il primato, si staccano dal Damasceno; 2) che questi riconosceva indirettamente il primato (Zeitsch. für Kath. theologie, 1919, pp. 78-111). Lo stesso autore (Ibid. 1919, 443-550) dichiara che Cirillo attesta « senza alcun dubbio » il primato. Per S. Giovanni Crisostomo si veda *Jugie,* Échos d'Orient, 1908, pp. 5 ss.; pp. 193 ss. * e particolarmente Card. *Marini,* Il Primato di S. Pietro e dei suoi successori in S. Giovanni Crisostomo, Roma, 1922. * Bisogna pure ricordare qui l'autorità dei romani Pontefici sui Concili tenuti dalla Chiesa in Oriente. A mano a mano che la Chiesa orientale si andava emancipando dal primato religioso dei Papi, cadeva sotto il « primato » politico degli imperatori d'Oriente, i quali, secondo l'antica concezione pagana, esercitavano l'alto dominio sulla religione come sulla nazione. Si pensi a Costantino, a Costanzo (« ciò che io voglio deve essere canone »), a Teodosio, soprattutto a Giustiniano, « questo appassionato teologo sul trono » (Grisar), all' ἀρχιερεύς βασιλεύς e a tutto ciò che si intende per

« bizantinismo ». * Sulla dottrina del Primato nelle Chiese orientali, *Jugie*, Primauté dans les Églises séparées d'Orient, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 344-391. *

Il *Concilio Vaticano* poteva citare le formali testimonianze dei Concili precedenti; ed effettivamente cita il IV Concilio di *Costantinopoli*, il II di *Lione* e quello di *Firenze* (S. 4, c. 4). Il Concilio di Lione dice: « La Santa Chiesa romana possiede il primato e il principato supremo e pieno su tutta la Chiesa cattolica »; e aggiunge che essa lo ha ricevuto dal Signore medesimo nella persona di Pietro (Denz. 466). Il Concilio di Firenze, nel decreto di unione, dichiara: « Definiamo che la Santa Sede apostolica e il Pontefice Romano posseggono il primato su tutto il mondo e che precisamente il Pontefice Romano è il successore di S. Pietro, principe degli Apostoli, il vero Vicario di Gesù Cristo, il Capo di tutta la Chiesa, il Dottore e Padre di tutti i cristiani; e che nostro Signore Gesù Cristo gli ha conferito nella persona di Pietro il potere di reggere e guidare la Chiesa tutta; come già è stato detto nelle deliberazioni dei Concili generali e nei sacri canoni » (Denz. 694).

I *teologi* si chiedono se è necessario credere che il primato debba rimanere legato alla sede di Roma, oppure se non sarebbe possibile, per decisione del Papa, trasferirlo ad altra Chiesa. Sembra che le definizioni si oppongano a tale possibilità, perchè parlano della Chiesa *Romana*. Anche quando il Papa risiedesse in un'altra città, come ai tempi di Avignone, resta tuttavia il Vescovo di Roma, perchè successore di Pietro.

Si fa ancora un'altra questione: il primato è stato unito alla Chiesa Romana per volontà di Cristo oppure per ragioni semplicemente storiche? - È sufficiente ammettere che la Provvidenza divina ha operato quest'unione tenendo conto delle circostanze storiche del momento. Solo una spiegazione puramente naturale è contraria al dogma. Lo studio particolareggiato della questione è compito della *storia della Chiesa* e del *Diritto Canonico*. Il Diritto Canonico, tratta pure minutamente dei diritti contenuti nel primato, le questioni relative all'elezione del Papa e alla sua legittimità nei casi dubbi. Poichè il primato è pure studiato nell'*apologetica*, basteranno queste prove. * Altre testimonianze patristiche si possono trovare nel Dict. Apol. de la Foi cath. t. III, coll. 137-1388; nel Dict. de théol. cath., alla voce Primauté, t. XIII, coll. 247-334. *

Dopo ciò che si è detto appare quanto sia falso affermare che la dottrina del primato sia stata elaborata soltanto dalla Scolastica, benchè sia vero che la dottrina del potere divino sia stata sviluppata sistematicamente per la prima volta solo da S. Tommaso d'Aquino.

2. Circa la natura e l'estensione del primato, il Concilio Vaticano ha ancora precisato quanto segue: « Insegnamo e dichiariamo che la Chiesa Romana, per disposizione del Signore, detiene il primato di potere ordinario su tutte le altre Chiese, e che questo potere di giurisdizione del Romano Pontefice, che è veramente episcopale, è immediato. A questo potere i pastori, i fedeli di ogni rito e di ogni grado tanto singolarmente quanto collettivamente, sono legati da un dovere di subordinazione gerarchica e di vera obbedienza, non solo in ciò che concerne la fede o i costumi, ma anche in ciò che ha rapporto con

la disciplina e col governo della Chiesa sparsa in tutto il mondo... Questa è la dottrina cattolica da cui nessuno si può allontanare senza pregiudizio per la sua fede e per la sua salvezza » (S. 4, c. 3, Denz. 1827).

1. - Il potere di governo del Papa sta dunque *al di sopra* di tutti gli altri poteri ecclesiastici. È superiore al potere di tutti i vescovi singoli, come pure di tutto l'episcopato collettivamente preso. Di conseguenza l'opinione della superiorità conciliare, emessa dal Concilio di Basilea e di Costanza, è condannata (Denz. 1823, 1830, 1831).

2. - È un potere veramente *episcopale*. Include cioè tutti gli elementi costitutivi del potere pastorale del vescovo, legislativo, giudiziario, penale, come abbiamo spiegato nel paragrafo precedente. L'espressione « episcopalis » fu accolta con diffidenza dal governo tedesco e da altri governi europei, perchè vi si vedeva un'interferenza nei diritti dello Stato; ma tali pretesi diritti episcopali dello Stato sulla Chiesa non esistono affatto (Cfr. Atti 20, 28). Alcuni Padri del Concilio combatterono l'espressione « episcopalis » come capace di pregiudicare l'autorità dei vescovi e consideravano sufficiente l'espressione « immediata ed ordinaria ». Altri volevano che nello stesso tempo si trattasse pure dei diritti dei vescovi. Si veda *Granderath,* Geschichte des Vatikan. Konzils, III, pp. 328 ss. e 359 ss. * Di quest'opera esiste una traduzione francese, 5 voll., Bruxelles, 1907-1913. *

3. - È un potere *immediato*. Il Papa ha il diritto di esercitare il suo potere sui vescovi, individualmente e collettivamente, senza intermediari; e questo potere non si restringe soltanto, come pretendeva Febronio, ai casi nei quali i vescovi dimenticano i loro doveri e trascurano il ministero nella diocesi.

Così dunque il Papa è l'*Ordinario di tutti i fedeli e di tutta la Chiesa.* Da questo potere episcopale completo, universale, unico, deriva *in pratica* il diritto « di potere, nell'esercizio della sua propria funzione, comunicare liberamente con i pastori e i greggi di tutta la Chiesa ». Altra conseguenza è che non si può respingere una decisione giudiziaria del Papa e appellarsi a un Concilio generale. Finalmente un canone obbliga, sotto pena di scomunica, a riconoscere la pienezza del potere supremo e il suo diritto di esercitarsi su tutto il gregge come potere « ordinario e immediato ». Tale è la natura e l'estensione del primato. Le particolarità concernenti l'estensione del primato e il suo modo di esercizio sono regolate dal *Diritto Canonico.* * Si veda la magistrale trattazione alla voce *Pape* del Dict. de théol. cath. t. XI, coll. 1877-1944. *

3. Il potere pastorale dei vescovi. - La questione è naturalmente questa: quale importanza ha il potere episcopale in rapporto a quello papale? Il Concilio dichiara: « Il potere del Sommo Pontefice è ben lontano da portare *pregiudizio* al potere ordinario e immediato della giurisdizione episcopale (ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati), in forza della quale i *vescovi,* che sono stati posti dallo *Spirito Santo* e sono succeduti agli Apostoli, pascono e guidano il gregge loro affidato come veri pastori (veri pastores); al contrario il loro potere è affermato, fortificato e difeso dal supremo e universale Pastore » (S. 4, c. 3, Denz. 1828). Secondo quest'autentica dichiarazione

del Concilio, la definizione del primato non ha attenuato il potere dei vescovi, al contrario l'ha riconosciuto come potere pastorale *ordinario* e *immediato* sulle loro diocesi. Questo potere, per conseguenza, riguarda la dottrina sulla fede e sui costumi, come la *disciplina* e il *culto*. Resta tuttavia locale nella sua estensione, e nel suo esercizio *dipendente* dal Papa che possiede il potere supremo nella Chiesa e in ogni singola diocesi.

Viene espressamente riconosciuto che il potere episcopale è un potere *ordinario* (potestas ordinaria), cioè che il vescovo lo detiene in forza della sua carica che Cristo ha istituito nella Chiesa. I teologi nel « potere episcopale », indicato qui in generale, hanno distinto il potere speciale, e a proposito di quest'ultimo si chiedono se i singoli vescovi lo ricevono da *Dio* o dal *Papa*. Ora il testo Scritturale citato dal Concilio (Atti 20, 28) dice che *lo Spirito Santo ha posto i vescovi* a reggere la Chiesa di Dio. Di conseguenza essi hanno ricevuto da Dio, nella consacrazione, tutto il complesso del loro potere. I vescovi reggono la Chiesa di Dio, cioè la parte di Chiesa loro affidata dal Papa, come veri pastori ordinari e non come luogotenenti del Papa. L'elezione del vescovo fatta da uomini e la conferma del Papa non dànno il potere, ma sono la condizione previa del suo esercizio. Il Papa pone semplicemente il vescovo in possesso della sua diocesi, la giurisdizione episcopale viene da Dio. Il vescovo la riceve con e nell'*Ordine*, mediante cui diventa un vescovo incorporato alla Chiesa, un membro del collegio episcopale unito al Capo che è il Papa, alla stessa guisa che il cristiano diviene col Battesimo membro della Chiesa.

Lettura. - *Sacerdozio e laicato nella Chiesa.* - A complemento della trattazione sui tre poteri della Chiesa aggiungiamo questa lettura che contiene il riassunto fatto da Michel di uno studio del P. Congar.

« Si dice comunemente che la Cresima è il Sacramento dell'Azione Cattolica. Pio XI lo ricorda espressamente nella sua *Lettera al Cardinale Patriarca di Lisbona:* "Per la confermazione si diviene soldati di Cristo. Ora chi non vede che il soldato deve affrontare le fatiche e i combattimenti meno per se stesso che per gli altri?" Ma, aggiunge il Papa, "sebbene in un modo meno evidente per gli occhi profani, anche il Battesimo impone il dovere dell'apostolato, poichè è per esso che diveniamo membra della Chiesa, cioè del Corpo mistico di Cristo. Tra le membra di questo Corpo — come avviene per qualsiasi organismo — bisogna che vi sia una solidarietà di interessi, una comunicazione reciproca di vita... Un membro deve aiutare l'altro; nessuno può rimanere inattivo; ognuno riceve e ognuno, a sua volta, deve dare".

Questa verità è stata bellamente esposta dal R. P. Congar in "Sacerdoce et laïcat", Paris, 1947. La Chiesa, dice in sostanza l'autore, dev'essere considerata sotto un duplice aspetto. In tanto ch'essa è sulla terra, è ancora in marcia verso l'eredità celeste, e tuttavia, per la vita soprannaturale che vi è nelle anime giuste, essa ha già ricevuto qualche cosa di ciò che sarà il suo compimento nell'al-di-là: due forme della stessa realtà fondamentale proveniente dalle energie e virtù del Cristo stesso: "Sotto tutti gli aspetti e nella misura in cui la Chiesa vive già dei doni della vita eterna in Cristo, noi abbiamo una immanenza della virtù di Cristo in tutto il Corpo: nell'ordine

della vita e per quanto vive in Cristo, ogni membro di Cristo è sacerdote, re e profeta, poichè appartiene al Corpo di Lui che è consacrato sacerdote, re e profeta. Sotto ogni aspetto e nella misura in cui la Chiesa è ancora in marcia, in cui la verità e la vita le sono ancora esterne e lontane, questa Chiesa ha la caratteristica di un ordine di mezzi in vista del fine, d'un apparato di mezzi di grazia; essa ha una struttura non di comunione di vita, ma di società, una struttura gerarchica; essa è un ordine di poteri che sono d'altra parte servizi..." (p. 15).

Queste funzioni, questi poteri non sono in realtà che delle mediazioni umane subordinate all'unica mediazione di Cristo. La necessità di una gerarchia nella Chiesa, mostra di fatto che la sorgente della verità e della vita non è in noi, "poichè Dio non è ancora pienamente interiorizzato in noi e noi dobbiamo riceverlo dal di fuori, dall'alto".

1. *Partecipazione dei laici al sacerdozio di Cristo.* - Così da una parte si deve riconoscere che tutto il corpo dei cristiani è un corpo "sacerdotale", un "sacerdozio regale", come dice S. Pietro (I Pietr. 2, 9) e, d'altra parte, l'esistenza di un sacerdozio gerarchico e sacramentale è indubitabile nella Chiesa di Cristo. Compete alla Teologia spiegare la parte di ciascuno di tali sacerdozi e le loro relazioni.

Al dominio proprio del sacerdozio immanente e diffuso nel corpo dei cristiani appartiene tutto ciò che è nell'ordine della vita, della testimonianza resa alla gloria di Dio per mezzo della manifestazione di una tal vita. È insomma tutto ciò che concerne il culto interiore e, nel culto esteriore della liturgia e dei Sacramenti, tutto ciò che comporta un movimento *dell'uomo verso Dio*, tutto ciò che è preghiera e sacrificio di lode interessante la vita personale e la realizzazione personale della vita cristiana.

Al contrario, la realtà sacramentale, cioè il movimento *di Dio verso l'uomo* operato dal Sacramento in modo efficace, costituisce il dominio proprio del sacerdozio gerarchico e sacramentale. Infatti non si tratta più qui di presentare la *nostra* offerta a Dio, ma di rendere presente e attiva in mezzo a noi l'offerta stessa di Gesù Cristo: "Nell'atto propriamente sacramentale vi è altra cosa che il movimento di adorazione e di fervore che sale dal cuore dei fedeli; vi si opera un movimento dall'alto al basso, un apporto nuovo, un atto di Gesù Cristo in tanto che Egli non è ancora interiorizzato in noi. Il compito del sacerdozio propriamente ministeriale (gerarchico) e sacramentale è di portare nella Chiesa ciò che ancora non vi è pienamente: la vita e l'adorazione del suo Signore" (p. 19).

D'altronde, nessuna opposizione tra i due sacerdozi, non essendo il sacerdozio sacramentale che la consumazione del primo. La teologia di S. Tommaso insegna esplicitamente che la consacrazione del sacerdozio sacramentale con il carattere che impone e i poteri che conferisce è un approfondimento, uno sviluppo della consacrazione del carattere e del potere di culto già deposto nell'anima del fedele con il Battesimo e la Cresima. Per interiorizzarsi nell'anima del fedele, la vita di Cristo deve prima essere ricevuta.

2. *Partecipazione dei laici alla regalità di Cristo.* - Cristo non è solamente sacerdote; è re. La regalità di Cristo può essere partecipata a tutti in un modo puramente interiore e spirituale: "È la dignità regale che è data al cri-

stiano per il fatto che, con il Battesimo, egli è consacrato al servizio di Dio e incorporato al Re dei re" (p. 20).

Ma un semplice laico può partecipare gerarchicamente alla regalità e al governo di Cristo? Comunque sia stato nel passato, in cui la partecipazione dei prìncipi al governo delle cose ecclesiastiche non era cosa affatto inaudita, qualunque possa essere d'altronde il giudizio su questo fatto, se oggi i laici non hanno più alcun potere nella Chiesa, ricevono tuttavia e riceveranno forse sempre più la direzione di opere che in realtà sono delle organizzazioni della Chiesa. "Partecipazione e collaborazione all'apostolato gerarchico", dice il testo pontificio, ma non alla gerarchia stessa. Partecipazione alla missione della Chiesa, ma in condizioni tali che i laici non avranno mai da esercitare certi atti che esigono poteri propriamente gerarchici; e nondimeno la loro autorità è sanzionata da un mandato ufficiale. Un fatto tuttavia è certo: i laici hanno diritto reale a farsi sentire nella Chiesa...

3. *Partecipazione dei laici al potere magisteriale (profetico) di Cristo.* - Ma come va inteso questo diritto? In quale misura è compatibile con le prerogative della Chiesa? Appoggiandosi sulla distinzione che è alla base del suo studio, il P. Congar abbozza così la soluzione del problema considerato nel suo aspetto generale: "In questa materia di verità o di dottrina i due aspetti (quello della vita già interiorizzata nel corpo totale e quello sociale e gerarchico) corrispondono assai bene alla distinzione tra i punti di vista, da una parte, della Rivelazione e del dogma (che è la forma ecclesiastica del rivelato) ricevuto dall'alto come un deposito, e, dall'altra parte, del dogma vissuto dalla Chiesa credente e irradiato dalla testimonianza cristiana. A prima vista si può presumere che, nella misura in cui la Rivelazione e il dogma ci vengono dal di fuori... in una rivelazione storica e oggettiva,... si ritroverà la competenza propria di un potere gerarchico di magistero; potere gerarchico che risiede essenzialmente nel corpo apostolico continuato dal corpo episcopale col suo interno criterio di unità: la Sede apostolica. Al contrario, nella misura in cui la dottrina ricevuta nell'obbedienza della fede sarà vissuta, e per ciò stesso sviluppata, applicata secondo i bisogni degli uomini e dei tempi; o ancora, nella misura in cui lo Spirito Santo che opera nella Chiesa illuminerà personalmente certe anime; in quella ancora in cui la verità cristiana sarà testimoniata e irradiata dalle anime che la vivono e si impegnano per essa: in questa stessa misura ci si troverà nel dominio della vita, dove ogni fedele animato dallo Spirito, e finchè lo Spirito è attivo *in lui*, avrà grazia, iniziativa e attività" (p. 25).

Alcuni laici non sono forse stati grandi mistici? non è per iperbole che Gregorio XV e Urbano VII abbiano chiamato Teresa d'Avila Dottoressa della Chiesa. Ma il problema merita di essere considerato più attentamente. Alla gerarchia appartiene il carisma dell'apostolato, cioè il potere di trasmettere al popolo, che deve vivere nella unità della fede, il deposito della Rivelazione fatta agli Apostoli e la funzione di giudicare della conformità a questo deposito degli sviluppi che la dottrina avrà avuto nel pensiero e nella vita dei fedeli. Ma resta da far posto alla parte di verità conservata nel corpo totale dei fedeli. Problema delicato, la cui soluzione esige una cura perfetta delle sfumature.

a) L'insegnamento *dogmatico* o *dottrinale* che si fa *ex officio* è inerente

alla carica pastorale gerarchica: soltanto i vescovi sono giudici in materia di fede. Ma a fianco di quest'attività *ex officio* si può trovare nella Chiesa, in taluni laici privilegiati, un insegnamento frutto di una ispirazione, di una missione tutta interiore. Le due sante Terese possono qui fornirci un esempio. Ma simili ispirazioni, per quanto divine possano essere, non hanno per se stesse valore di regola per il popolo cristiano; per averlo, è necessaria l'omologazione della gerarchia. L'iniziativa della B. Giuliana di Liegi per il culto del Santissimo Sacramento, quella di S. Margherita Maria per il culto del Sacro Cuore sono esempi tipici.

b) L'insegnamento *scientifico* o *dottorale* può competere a ogni fedele, prete o laico, che abbia qualcosa da dire. Gli effetti varranno quanto vale la competenza del "dottore". Ma un dottore la cui competenza e ortodossia saranno state approvate dalla Chiesa, può ricevere una "missione canonica" d'insegnamento. Questo insegnamento allora riveste un certo carattere pubblico e gode di un'autorità maggiore. La "missio canonica" può anche essere conferita ai laici: a Berlino durante la guerra 1939-1945 ottocento laici, giovani e soprattutto signorine, molti dei quali avevano fatto i loro studi di teologia completi, hanno ricevuto la "missio canonica".

c) L'insegnamento *apostolico* — apostolato della predicazione — è quello in cui il laico può soprattutto partecipare all'apostolato della gerarchia. Al prete appartiene la missione di predicare la dottrina; ma il laico deve apportare alla dottrina la testimonianza della sua vita e della sua attività. Egli può farlo prima di tutto con una testimonianza privata, sia personalmente sia in gruppo; o piuttosto egli *deve* farlo, poichè l'obbligo della testimonianza e dell'apostolato incombe a ogni cristiano in nome del suo Battesimo e della sua Cresima. Ma questa testimonianza privata, sia individuale sia collettiva, può acquistare un carattere ufficiale per la consacrazione ricevuta dalla gerarchia. Propriamente parlando, è ciò che si chiama l'*Azione Cattolica*. Così giungiamo a giustificare teologicamente questa partecipazione dei laici alle responsabilità che la Chiesa ha nel mondo, dato che l'iniziativa laica riceve dall'autorità apostolica una consacrazione che risponde alle esigenze del Battesimo e della Cresima, per contribuire all'attività della Chiesa stessa. Come dice molto giustamente il P. Congar, è "una missione che si aggiunge allo spirito" (p. 32).

Aggiungiamo che l'Azione Cattolica, di cui le circostanze attuali fanno risaltare più che mai la necessità in un mondo paganizzato, appartenne a tutte le epoche della vita della Chiesa: "Nei tempi passati, dice Pio XI, essa agiva ancor meglio che ai giorni nostri. Fu per essa che nella stessa Roma si è compiuta la prima diffusione del cristianesimo. E come poteva essere altrimenti? Che avrebbero fatto i Dodici sperduti nell'immensità del mondo, se non avessero gridato in mezzo alle nazioni, agli uomini, alle donne, ai vecchi, ai fanciulli: 'Noi portiamo i tesori del cielo, aiutateci a distribuirli'?" » Da *L'Ami du Clergé*, 1948, pp. 651-653.

CAPITOLO TERZO

Proprietà e note della Chiesa

§ 146. - Nozione e numero.

1. Col nome di *proprietà* della Chiesa si intendono quelle caratteristiche essenziali alla Chiesa stessa (pr. *essentiales*) che derivano necessariamente dalla sua natura e costituzione. Pertanto non sono alcunchè di accidentale (pr. *accidentales*); conferite alla Chiesa da Cristo, suo fondatore, ne manifestano l'essenza.

Circa le proprietà essenziali, le opinioni dei teologi sono divergenti. La ragione della divergenza non va cercata in un'incertezza intrinseca e oggettiva circa l'essenza della Chiesa; il fatto si spiega per motivi estrinseci e di metodo. Certi aspetti della Chiesa, come ad esempio l'infallibilità, la necessità, la visibilità, che alcuni considerano proprietà, sono da altri considerati sotto un diverso punto di vista e secondo un'altra visione sintetica della dottrina. Ridurre a quattro le proprietà è uso antichissimo che gode di un grande prestigio dogmatico. Si enumerano seguendo il Simbolo Niceno-Costantinopolitano: « Io credo nella Chiesa *una, santa, cattolica* e *apostolica* » (Denz. 86, 468).

2. Le *note* o segni *distintivi* della Chiesa sono anch'esse proprietà essenziali della Chiesa. Tuttavia hanno questo di particolare, che rendono la Chiesa *visibile* e quindi *riconoscibile* a coloro che sono chiamati a entrarvi. Per definizione la nota deve essere visibile ed esteriore, sicura e necessariamente unita da Gesù all'essenza della vera Chiesa; deve esserle assolutamente propria, permanente e durevole come la Chiesa stessa; deve essere precisa e chiara e non generica e vaga, e infine, per tutte codeste ragioni, facilmente riconoscibile. A queste sole condizioni la nota raggiungerà il suo scopo di essere cioè per tutti una guida certa che conduce alla Chiesa di Gesù.

Così *nel loro contenuto* e *ontologicamente* le note si confondono con le proprietà, ma si distinguono *formalmente e logicamente*. Sono proprietà essenziali intrinseche, nel senso che la vera Chiesa non può esistere senza di esse e che ogni Chiesa che ne sia priva non è certamente la vera Chiesa. Nello stesso tempo sono caratteristiche esterne, perchè hanno come scopo principale non solo di costituire la Chiesa in se stessa, ma anche di manifestarla in tutto il mondo. Pertanto tutte le note della Chiesa sono proprietà essenziali, ma non tutte le proprietà essenziali sono note.

Le proprietà *accidentali* sono quelle che appartengono alla Chiesa, ma le potrebbero anche mancare; non sono note, anche quando sono caratteristiche esterne della Chiesa. Manca loro la durata costante o almeno la sicurezza e la necessità interna e di conseguenza non sono tali da fare riconoscere la Chiesa in tutti i tempi.

3. Il *numero* delle note è quasi unanimemente limitato alle quattro indicate dal simbolo Niceno-Costantinopolitano. L'Enciclica di Pio IX del 16 Settembre 1864 dice: « Vera Iesu Christi Ecclesia *quadruplici* nota, quam in *symbolo credendam* asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur et quaelibet ex hisce notis ita cum aliis coohaeret, ut ab aliis nequeat seiungi » (Denz. 1686). *Bellarmino* enumera quindici note, ma le riduce poi alle quattro classiche. L'esame che faremo in seguito dimostrerà che tali quattro note corrispondono alla vera nozione di nota e che di conseguenza sono veri segni distintivi.

I Protestanti insegnano l'invisibilità della Chiesa, ma ciò non impedisce loro di stabilire le note della vera Chiesa. Ne fissano *due:* la predicazione della pura dottrina e la legittima amministrazione dei Sacramenti. Ma questi elementi, benchè essenziali alla vera Chiesa, non sono tuttavia note: tanto meno lo possono essere nella nozione protestante di Chiesa che esclude l'infallibilità. È vero che i due elementi sono visibili, ma quale criterio permetterà di riconoscerli come veri e autentici? Come riconoscere la legittimità dell'amministrazione dei Sacramenti e la verità della predicazione della dottrina?

Alle quattro proprietà classiche della Chiesa, unità, santità, cattolicità, apostolicità, che si presentano anche come note, noi aggiungiamo l'infallibilità, la perennità e l'immutabilità, la visibilità, la libertà nell'esercizio della religione e nell'esterna diffusione. Dell'infallibilità abbiamo già trattato; la libertà vien studiata nel Diritto Ecclesiastico. Pertanto rimangono da trattare la perennità e l'immutabilità (§ 147), la visibilità (§ 148), l'unità (§ 149), la santità (§ 150), la cattolicità (§ 151), l'apostolicità (§ 152).

§ 147. - La perennità e l'immutabilità della Chiesa.

1. La Chiesa ha ricevuto dal suo fondatore, Uomo-Dio, la promessa di una durata indefettibile, fino alla fine del mondo. In tal senso è perenne.

Quando parliamo di perennità (perpetuitas, perennitas) della Chiesa intendiamo, in senso proprio, la continuità della sua *esistenza.* Essa non perirà mai, la sua esistenza non sarà interrotta. Ciò è già una perfezione ma non esclude necessariamente ogni imperfezione. Regni terreni e religioni non cristiane *potrebbero* anche avere una durata simile. Ma essi lungo il corso dei tempi, per circostanze ed influenze varie, vanno soggetti a cambiamenti interni ed esterni, di modo che, se si tiene conto di questi cambiamenti, non si può più parlare di una durata continua. Se dunque si vuole affermare la durata indefettibile della Chiesa in senso stretto e pieno, bisogna aggiungere un altro elemento: l'*immutabilità* (immutabilitas). Occorrono questi due elementi perchè si abbia la nozione di *indefettibilità* (indefectibilitas).

L'immutabilità aggiunge alla perennità un elemento essenziale. In essa risiede la *ragione* della continua durata, anzi la ragione di tutte le

altre proprietà e caratteristiche della Chiesa. Infatti indica che la Chiesa è immutabilmente una, santa, cattolica e apostolica, quale dall'inizio è stata costituita dal suo Fondatore.

La Chiesa è perpetua e immutabile tanto nella sua forma *esterna* che *interna;* in rapporto alla sua essenza intima, alla sua fede e alla sua dottrina, e in rapporto alla sua costituzione esterna e visibile, alla sua gerarchia e al suo primato. Nè sul primo nè sul secondo punto la Chiesa può venire meno.

Questa indefettibilità non è soltanto accidentale ed effettuale: è interiormente necessaria, in quanto voluta da Cristo; nè si tratta di una realtà che i membri della Chiesa possano presumere, ma di un dato necessario all'essenza della Chiesa, garantito dalla fede.

La *causa* dell'indefettibilità è in primo luogo lo *Spirito Santo,* che è stato precisamente dato alla Chiesa col fine di esserne il principio interiore e permanente di vita fino alla fine del mondo. Le cause secondarie sono l'ordine gerarchico istituito da Cristo, particolarmente il Primato, come pure le disposizioni immutabili stabilite da Cristo concernenti il culto comune (Messa, Sacramenti). Quando si voglia compendiare tutta la multiforme vita interiore della Chiesa nell'unica fede della Chiesa universale, allora si può dire che la sua indefettibilità è prodotta e garantita dall'infallibilità del magistero.

Occorrono alcune *riserve.* La perpetuità e l'immutabilità sono state date alla Chiesa solo in rapporto agli elementi essenziali, e quindi le mutazioni accidentali non solo sono possibili, ma si sono realmente verificate. Anzi, in un certo senso, sono necessarie perchè la Chiesa è un organismo vivo ed è proprio dell'organismo vivo svilupparsi e fortificarsi in forme di vita varie e mutevoli. Ciò si verifica tanto per la vita interiore che per la vita esteriore della Chiesa: basta uno sguardo alla storia ecclesiastica per convincersene. * Si veda *Siri,* La Chiesa, 1944, pp. 227-236. *

Avversari della verità della durata immutabile della Chiesa sono tutte le sette che intendono creare una nuova forma di religione, da sostituire alla Chiesa col pretesto di migliorarla e perfezionarla. Alcune di tali sette, come quella dei Montanisti, sognavano una terza èra, la nuova èra dello Spirito Santo; altri utopisti del Medio Evo vagheggiavano un Vangelo eterno (evangelium aeternum); altri ancora parlano di tre Chiese successive: la Chiesa *petrina* (cattolica), la Chiesa *paolina* (protestante), e la Chiesa *giovannea* (nell'avvenire). Quest'ultima è ordinariamente concepita come libera Chiesa dello Spirito Santo senza alcun ordinamento gerarchico. Secondo alcuni protestanti esisterebbe già nella Chiesa greca.

Fra le *decisioni* ecclesiastiche si può citare la condanna di una proposizione del Sinodo di *Pistoia* secondo la quale negli ultimi secoli si è prodotto e diffuso nella Chiesa un oscuramento generale di importanti verità di fede e di morale insegnate da Cristo. La proposizione è stata dichiarata eretica (Denz. 1501). Così pure fu condannata l'opinione di *Quesnel* che attribuiva alla Chiesa manifesti segni di senilità (signa senectutis, Denz. 1445). Recentemente i Modernisti parlavano di un'evoluzione o trasformazione sostanziale della Chiesa: « La costituzione organica della Chiesa non è immutabile, ma

la società cristiana è soggetta a perpetue evoluzioni appunto come la società umana » (Denz. 2053). Abbiamo già parlato (§ 2) della tesi modernista di un continuo cambiamento del dogma (Denz. 2054, 2058-2065).

2. La *prova biblica* si trova già nei Profeti i quali considerano la nuova alleanza che sarà stabilita dal Messia come eterna e il di Lui regno come un regno che non avrà fine (Cfr. Is. 9, 6 ss.; 55, 3 ss.; 61, 8 ss.; Ger. 31, 31-36; 32, 40; Dan. 2, 44; 7, 14; Osea 2, 19; Salmo 88, 36-38). L'angelo annunzia la perpetua durata della nuova alleanza nel momento in cui il Signore entra nel mondo: « Regnerà sulla casa di Giacobbe in eterno e il suo regno non avrà mai fine » (Lc. 1, 32 ss.; cfr. Ebr. 12, 27 ss.).

Gesù stesso ha espresso questa verità sotto diverse forme. « Le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa » (Mt. 16, 18). « Ecco Io sono con voi sino alla fine del mondo » (Mt. 28, 20). « Il Padre vi manderà un altro consolatore, lo Spirito di verità, che dimori in voi eternamente » (Giov. 14, 16). Nella parabola della zizzania è detto che le due sementi devono crescere fino al tempo della raccolta, che è la fine del mondo (Mt. 13, 24-43).

Gli *Apostoli* insegnano la stessa dottrina. Già nell'immagine paolina della Chiesa come Corpo di Cristo, si trova il concetto che il corpo non sarà mai privo del capo, allo stesso modo che il Cristo eterno non sarà mai privo del suo corpo mistico (Cfr. I Cor. 12, 12 ss.; Ef. 1, 22 ss.; 4, 13; Col. 1, 18 ss.). Dio vuole « che *tutti* gli uomini siano salvi e giungano alla piena conoscenza della verità » (I Tim. 2, 4). Questa verità per cui *tutti* gli uomini devono essere salvi è la stessa verità che Cristo ha trasmesso agli Apostoli e per mezzo di essi alla Chiesa: « La Chiesa del Dio vivente è la colonna e la base della verità » (I Tim. 3, 14 ss.).

I *Padri* sono altrettanto chiari. Scrive *S. Atanasio:* « Col nome di trono di Cristo intendi la Chiesa perchè su di essa Egli si riposa. Per conseguenza la Chiesa di Cristo brillerà e illuminerà il mondo e durerà eternamente come il sole e la luna » (Exp. in Ps. 83, 38). - *S. Giovanni Crisostomo:* « È più facile spegnere il sole che distruggere la Chiesa » (Hom. 4 in illud: Vidi Dominum, 2, Migne 56, 122). - *S. Agostino:* « Nessuno distrugge in cielo il piano di Dio, nessuno distrugge sulla terra la Chiesa di Dio » (Ep. 43, 9, 27). Già ai suoi tempi taluno dichiarava : « La Chiesa che racchiude in sè tutti i popoli non esiste più, è annientata ». « Ciò affermano, rispondeva Agostino, coloro che non sono più in essa. Quale sciocca affermazione è questa che la Chiesa non esiste più, perchè tu non ne fai più parte! » Egli ha parole molto dure per stigmatizzare l'opinione di coloro che affermavano la scomparsa della Chiesa: « Hanc vocem abominabilem et detestabilem, praesumptionis et falsitatis plenam, nulla veritate suffultam, nulla sapientia illuminatam, nullo sale conditam, vanam, temerariam, praecipitem, perniciosam praevidit Spiritus Dei » (In Ps. 101, Serm. 2, 8, Migne 37, 1309). - *S. Ambrogio:* « Gesù ha detto a Pietro: Tu sei Pietro ecc.; per conseguenza dove è Pietro ivi è la Chiesa; dov'è la Chiesa non c'è la morte, ma la vita eterna. Per questo ha soggiunto: E le porte dell'inferno non prevarranno contro di lei » (Enarr. in Ps. 40, 30, Migne 14, 1082). - Secondo *S. Gerolamo* « la Chiesa fondata sulla

roccia resisterà a ogni tempesta, non verrà abbattuta da alcuna perversità di tempo » (In Is. 4, 6, Migne 24, 74). - *S. Leone Magno*: « Come perdura ciò che Pietro ha creduto in Cristo, così perdura ciò che Cristo ha costituito in Pietro » (Sermo 3 de natali Petri et Pauli, 2, Migne 54, 146).

La ragione *teologica* della durata immutabile della Chiesa si desume dalla nozione cristiana di Dio. La promessa di Dio non può non realizzarsi. Ciò non significa che la promessa debba intendersi in senso fatalistico e che i membri della Chiesa, particolarmente i sacerdoti, debbano lasciare a Dio solo la cura di sostenere e conservare la Chiesa, la sua fede e i suoi costumi. Anche qui Dio si serve delle cause seconde. Certamente la Chiesa universale è sostenuta e conservata per opera di Dio, ma la vita e la durata delle Chiese particolari dipendono in molta parte dalla cooperazione dei fedeli. Parti importanti della Chiesa sono andate perdute per colpa dei fedeli e ancor più per colpa dei sacerdoti.

3. *Obiezioni*. - I *Sociniani* hanno obiettato che la durata perpetua della Chiesa non è stata promessa da Cristo; ma ammesso anche che lo sia stato, tale promessa non sarebbe realizzabile, perchè ciò importerebbe che tutti gli uomini devono *necessariamente* appartenere alla Chiesa e allora la loro fede e la loro vita cristiana non sarebbero più libere. Nessuno, aggiungono costoro, può contestare che l'empietà degli uomini non possa condurre un giorno all'annientamento della Chiesa. I *Riformatori* affermano che di fatto, per un periodo abbastanza lungo, dal IV al XVI secolo, la Chiesa aveva cessato di esistere e che essi l'hanno nuovamente scoperta e salvata. Ai *Sociniani* si deve rispondere che la *grazia* di Dio che conserva gli uomini nella Chiesa non distrugge affatto la loro libertà, come non la distrugge quando li introduce in essa. Ai Protestanti poi si può opporre che, per confessione dei loro autori e particolarmente di Lutero, la loro dottrina fondamentale della giustificazione per mezzo della sola fede è completamente nuova e non è mai stata insegnata nella Chiesa dai Padri.

Ci si richiama alla scomparsa della *Sinagoga* a cui Jahvé aveva promesso una durata eterna. « Queste promesse non riguardano, come dice *S. Agostino,* le ombre e le figure, ma ciò che è indicato e prefigurato. Perchè non si credesse che l'ombra dovesse perdurare, bisognava che la sua soppressione fosse predetta » (Civ. 17, 6, 1).

Contro l'immutabilità della Chiesa si fanno ancora valere ragioni teoriche e storiche. Dal punto di vista *teorico* si afferma che *tutte* le cose sono coinvolte in un flusso perpetuo e cambiano necessariamente; così anche la Chiesa. Ma si risponde che noi attribuiamo alla Chiesa solo un'immutabilità nelle cose essenziali. Dal punto di vista *storico* ci vengono opposte sostanziali trasformazioni esterne e interne. Sostengono che la gerarchia è « sorta automaticamente dalle circostanze dei tempi posteriori a Cristo »; che il dogma non ha alcun fondamento nel Vangelo e che inoltre la Chiesa ha continuamente proposto ai fedeli nuovi dogmi, benchè affermi sempre e ostinatamente la loro *antichità*.

Ci limitiamo qui a una risposta generale. Non si può affatto affermare che la gerarchia sia una innovazione posteriore, a meno che « non si faccia astrazione dalla storicità di alcuni testi del Nuovo Testamento » (Harnack); ben inteso che si tratta di tutti i testi che possono servire a provare la gerarchia.

Alla seconda obiezione concernente la presentazione di nuovi dogmi come fossero antichi, si è risposto nel paragrafo dedicato all'evoluzione del dogma, dove si è dimostrato che i cosiddetti nuovi dogmi erano creduti già prima, implicitamente, ed erano già contenuti virtualmente o direttamente nella Scrittura e nella Tradizione (Cfr. § 12).

Il modernista *Heiler* nel suo libro sull'essenza del cattolicesimo (Das Wesen des Katolizismus, 1920) afferma che nel cattolicesimo si trovano *tre* corpi estranei, il *legalismo ebraico* nella morale, l'*ellenismo pagano* nel dogma, il *giuridismo* dell'antica Roma nel diritto ecclesiastico. Si risponde che questi tre elementi, per quanto esistano, non han nulla a che fare con l'*essenza* del cattolicesimo. Con la mentalità di un cavapietre non si può comprendere una cattedrale!

Tutti gli altri argomenti tratti dalla disciplina e dal governo della Chiesa per provare che ha subìto cambiamenti importanti sono facili a confutarsi. Si tratta di tradizioni semplicemente apostoliche (traditio mere apostolica) o di origine ecclesiastica (tr. ecclesiastica); sono cioè forme accidentali che la Chiesa può assumere e poi abbandonare. Si tratta di forme nate dalle circostanze dei tempi e che ebbero la loro utilità. Col mutare delle circostanze sono scomparse e forse una durata più lunga sarebbe stata nociva. Tra queste forme si possono già enumerare, per esempio, le decisioni del celebre decreto apostolico (Atti 15, 28) e molte altre. La Chiesa è padrona delle proprie decisioni.

§ 148. - La visibilità della Chiesa.

1. La Chiesa fondata da Cristo è *essenzialmente* e *necessariamente visibile,* di modo che in ogni tempo e da tutti può essere facilmente e sicuramente *riconosciuta* come la vera Chiesa di Cristo, e *distinta* dalle pseudo-Chiese.

Col nome di visibilità della Chiesa si intendono alcune proprietà esterne e percettibili, per cui essa può essere riconosciuta da tutti come la vera Chiesa di Cristo. Si distingue una doppia visibilità, una materiale e l'altra formale. La visibilità materiale consiste nella moltitudine dei suoi membri; visibilità questa che non è contestata da nessuno. La visibilità formale, al contrario, riguarda l'*essenza,* la vera forma della Chiesa di Cristo, e di questa visibilità appunto si fa questione. È chiaro che la Chiesa non è visibile interamente e secondo tutta la sua realtà. Si può paragonare la Chiesa a un uomo; questi è bensì visibile nel suo corpo e nella sua vita (anima); ma quanto al corpo è visibile con i sensi e immediatamente, quanto all'anima invece non è visibile che con lo spirito e mediatamente. Così è della Chiesa in cui elementi essenziali, come la gerarchia, il primato, il culto sono conosciuti esteriormente e sensibilmente; mentre alcuni altri sono conosciuti solo mediante l'*intelligenza,* come per esempio l'infallibilità di magistero. Tali ultimi elementi vengono conosciuti con l'aiuto della grazia, in quanto che se ne conoscono le *ragioni* e le *cause,* benchè la cosa in se stessa per sua natura debba restare invisibile. Intendiamo quindi « vedere » nel senso di « cognoscere per rationem et fidem ».

Il *grado* e l'*intensità* della visibilità della Chiesa sono dunque diversi secondo i suoi diversi elementi essenziali, come per la visibilità dell'uomo; tuttavia nel suo risultato generale, la visibilità è tale che, pur senza offrire una piena *evidenza* della verità della Chiesa, dà una piena *credibilità* che esclude ogni dubbio ragionevole. Dice il Concilio Vaticano: « Illi enim qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eamdem revocandi » (Denz. 1794).

Lungo il corso dei secoli abbiamo avuto diversi *avversari* della visibilità della Chiesa. Così nel Medio Evo i Catari e i Fraticelli. In seguito *Giovanni Huss* sosteneva questa proposizione: « C'è una sola santa Chiesa universale che è l'insieme dei predestinati » (Denz. 627). Così anche *Calvino,* che pur insistendo sulla Chiesa invisibile, ammette ancora quella visibile. *Lutero* abbandonò l'antica Chiesa e poichè non poteva in un momento opporle una nuova comunità cristiana, fu per così dire costretto a parlare di una Chiesa invisibile. Ciò del resto armonizza col suo principio della salvezza mediante la sola fede. Ma i fanatici « esaltati » che si appellavano alla voce interiore dello Spirito Santo per legittimare le loro tendenze rivoluzionarie, l'obbligarono a ritornare all'idea di una chiesa autoritaria. *Melantone* su questo punto era sempre rimasto fedele al concetto tradizionale.

Secondo la *teologia* moderna dell'*esperienza* religiosa, è affatto impossibile parlare di una Chiesa visibile, dato che essa è formata dal numero, noto solo a Dio, di coloro che la *sentono* religiosamente. Un neo-protestante scrive con ironia che la Chiesa è l'istituzione in cui ciascuno fa la sua esperienza religiosa personale!

2. La *prova* della visibilità della Chiesa consiste nel dimostrare che i suoi *elementi essenziali* sono visibili. Ora, come abbiamo esposto sopra (§ 137), gli elementi essenziali costituendo la natura stessa della Chiesa, assumono una forma esteriore e una interiore. Quella esteriore è la struttura gerarchica con tutto ciò che comporta. Così nella Chiesa si ha una direzione esterna visibile cui corrisponde un ordinamento percettibile esteriormente; ordinamento che si può constatare soprattutto nel primato, il quale, appunto per questo viene chiamato dal Concilio Vaticano un « fondamento visibile » dell'unità della Chiesa (visibile fundamentum, Denz. 1821). Il ministero pastorale è dunque visibile con le sue varie disposizioni in favore della vita spirituale del gregge. Inoltre il sacerdozio è visibile nei suoi rappresentanti consacrati, come pure nell'esercizio del culto (visibile et externum sacerdotium, Trid. s. 23, c. 1, Denz. 957). È visibile infine il magistero infallibile, se non nel suo carattere infallibile, almeno nella sua attività fino alla fine del mondo. Tuttavia l'infallibilità è *conosciuta* con l'intelligenza e non è *vista sensibilmente;* è conosciuta mediante le promesse fatte al magistero dal Signore.

Anche per ciò che riguarda la sua *forma interiore,* cioè la fede con tutto ciò che conporta, la Chiesa è fino a un certo punto visibile. Senza dubbio la fede in se stessa, in quanto atto del singolo fedele, non è vista, ma è soltanto giudicata da Dio. Tuttavia la fede in quanto verità oggettiva, accettata da tutta la comunità ed espressa in formule determinate, manifestata con la partecipazione al culto, ai Sacramenti e

soprattutto irradiata con la vera vita cristiana ha pure un aspetto di visibilità.

Gesù vuole una Chiesa visibile. Egli è la *luce* del mondo, ma chiama anche i discepoli luce del mondo e li paragona alla città sul monte (Mt. 5, 14). Si devono ricordare le esortazioni del Signore a confessare il suo nome, a ricevere i Sacramenti, a celebrare il suo nuovo culto, a recitare in comune la sua preghiera, il « Padre nostro ». Attraverso questi atti della vita religiosa deve manifestarsi non una visibilità materiale qualsiasi, ma precisamente la visibilità essenziale e formale. In altre parole, non solo si deve vedere la Chiesa nei suoi discepoli, ma proprio per mezzo loro la si deve riconoscere e distinguere come la vera Chiesa. Il segno distintivo sarà soprattutto la *vita di carità:* « Tutti vi riconosceranno come miei discepoli, se vi amerete l'un l'altro » (Giov. 13, 35).

Certo, per *S. Paolo* la Chiesa è il *Corpo mistico del Signore,* e per la sua origine soprannaturale viene da lui chiamata Chiesa di Dio; ma con ciò egli non intende che i fedeli sono uniti tra loro soltanto da un vincolo invisibile con Dio, escludendo così ogni vincolo visibile. Lasciando da parte le lettere pastorali che sono sospette agli avversari della tesi cattolica, l'Apostolo menziona, anche nelle lettere indiscusse, i capi visibili della comunità; così in Rom. 12, 8; I Cor. 16, 15-18; I Tess. 5, 12 ss.; Filip. 1, 1; cfr. Atti 14, 22; 20, 28.

Numerose sono le *obiezioni* contro la visibilità della Chiesa; ma provano una sola cosa, che la Chiesa ha pure un aspetto spirituale e ideale; non provano d'altra parte che sia completamente invisibile. Si spiegano così Lc. 17, 20 ss.; Ef. 5, 27; Ebr. 12, 22 ss.; I Pietr. 1, 4 ss. - Cfr. tuttavia I Pietr. 5, 1 ss.

Si obietta ancora: Nostro Signore non ha detto Egli stesso che il suo regno è *nascosto* ai prudenti e ai saggi ed è rivelato ai piccoli? (Mt. 11, 25). E non si deve *credere* alla Chiesa? Ora se la si vede, come credere? È vero che la Chiesa ha anche un aspetto puramente spirituale e che soprattutto il suo fine ultimo è nell'al-di-là. Ma è pure l'immagine del suo divino Fondatore. Cristo era visibile e giustificava, per ogni sana ragione, il titolo di Figlio di Dio; e tuttavia esigeva la fede soprannaturale in Lui. Si veda *Bellarmino,* De Eccl. milit. 3, 15 ad 6.

I Padri. - Ciò che abbiam detto del loro concetto di Chiesa contiene già l'idea della visibilità della Chiesa. Quando affermano come elementi essenziali della Chiesa la gerarchia, il magistero esterno infallibile, la professione di fede, il culto, i Sacramenti, insegnano anche la sua visibilità.

Per il fatto che può essere da tutti conosciuta, i Padri paragonano la Chiesa a una *luce* che illumina il mondo universo. Così *S. Ireneo* (Adv. h. 5, 20, 1), *S. Cipriano* (De unit. Eccl. 5), *S. Atanasio* (In Ps. 88, 38), *S. Giovanni Crisostomo* (Homilia antequam iret in exilium, 2, Migne 52, 429), *S. Ambrogio* (In Ps. 118, Serm. 5, 7, Migne 15, 1253), *S. Gerolamo* (In Ps. 9, 29, Migne 24, 330). Gli avversari citano volentieri S. Agostino come sostenitore di una Chiesa puramente invisibile e soprannaturale. Ora egli afferma chiaramente la visibilità della Chiesa di cui era un vescovo: « Una città posta sul monte non può essere nascosta... Alla fine dei giorni la montagna della casa del Signore sarà costruita sulle vette delle montagne » (Is. 2, 2). « Che c'è di

più manifesto che un monte? Tuttavia vi sono montagne sconosciute; ma non è così di questa montagna che riempie tutta la faccia della terra » (In Ep. Jo. 1, 13, Migne 35, 1988; cfr. C. litt. Petil. 2, 32, 74, Migne 43, 284).

3. *Conseguenze.* - Da ciò che abbiamo esposto sulla visibilità della Chiesa risulta che non si devono distinguere *due forme* della Chiesa, una forma visibile imperfetta e una forma invisibile e perfetta (Denz. 485). Dobbiamo piuttosto dire che c'è una sola e identica Chiesa sulla terra e che questa Chiesa è visibile fino alla fine del mondo nel senso che abbiamo spiegato. Ma un giorno, come dice spesso anche S. Agostino, assumerà una forma gloriosa puramente spirituale e perfetta. Una Chiesa che non sia sempre esistita dopo la fondazione fatta da Gesù e che non sia visibile, non può essere la vera Chiesa di Gesù; perchè la sua vera Chiesa deve essere visibile e riconoscibile in *ogni* tempo. La Chiesa visibile di Cristo è anteriore ai membri che vi entrano.

Lettura. - *L'intima ragione della visibilità.* - « L'intima ragione della visibilità della Chiesa sta nell'Incarnazione del Verbo divino. Certo, se il Figlio di Dio fosse disceso nel cuore dell'uomo senza assumere la figura di servo, senza apparire in forma umana, avrebbe fondato una Chiesa invisibile e puramente interiore. Ma poichè il Verbo si fece carne e si manifestò visibilmente, e come uomo parlò con accento umano agli uomini, e volle operare e soffrire da uomo, per riconquistare all'umanità il diritto al regno dei cieli, doveva assumere un mezzo che si accordasse perfettamente col metodo universale di insegnamento e di educazione richiesto dalle esigenze della nostra natura.

Scomparso di mezzo a noi, il Salvatore doveva per sempre operare nel mondo e per il mondo; dunque, per continuare la propria attività, doveva scegliere tali mezzi che corrispondessero al suo comportamento quand'era tra noi. Se la Divinità aveva esercitata la sua virtù in Cristo nella guisa che è consueta all'uomo, ecco determinata anche la forma sotto cui deve continuare l'opera sua. La predicazione della sua dottrina richiedeva pertanto un mezzo *visibile* e *umano;* bisognava cioè che fosse affidata a inviati visibili, i quali insegnassero e predicassero come si fa tra uomini: l'uomo cioè doveva parlare all'uomo e conversare con lui per recargli la parola di Dio.

E siccome tutto quello che v'ha di grande sul piano umano non può manifestarsi e svilupparsi che nella forma comunitaria, Gesù gettò le basi di una società, e la sua divina parola, la sua vivente volontà e il perenne Amore che egli comunica, unirono intimamente i fedeli suoi; cosicchè una misteriosa tendenza da Lui infusa nei loro cuori corrispondeva alla sua istituzione esteriore. Così venne a formarsi tra i suoi un'intima e vivente e a tutti visibile comunità e potè con sicurezza additarsi: qui e colà sono i seguaci del Salvatore, qui la sua Chiesa, la sua istituzione, ove Egli continua a vivere, ove il suo spirito perennemente opera, ove la parola da lui promulgata risuona sempre viva.

Considerata da questo punto di vista la Chiesa è Gesù Cristo che continuamente si rinnova, che in ogni istante ringiovanisce, che ognora, sotto umana sembianza, riappare tra gli uomini: è l'Incarnazione permanente del Figlio di Dio, è il corpo di Cristo.

Ne deriva che la Chiesa benchè consti di uomini, non è già un'istituzio

ne puramente umana. E come in Gesù Cristo la divinità e l'umanità, benchè fra loro distinte, sono intimamente unite, così nella sua Chiesa *il Salvatore è continuato secondo tutto ciò che Egli è.* La Chiesa è dunque realtà divina e umana a un tempo... e queste due nature riannodate con intimi legami si compenetrano in un modo tale da non potersi separare; anzi da comunicarsi le proprie prerogative. Indubbiamente è la parte divina, è lo Spirito di Cristo che è infallibile, che è l'eterna verità; ma l'umana è anch'essa infallibile e non soggetta ad errori. Se non che, la parte umana non è infallibile di per se stessa ma solo in quanto organo e veicolo della Chiesa divina. Così possiamo comprendere come una missione sì grande ha potuto essere affidata a uomini.

Nella Chiesa e per mezzo di lei, la Redenzione offerta da Cristo ottiene veramente il suo scopo mercè il di Lui Spirito Santo, perchè è nella Chiesa che si credono le verità da Lui rivelate e si partecipa ai suoi Sacramenti. Possiamo dunque asserire che la Chiesa è *la religione cristiana divenuta obiettiva.* Dacchè un certo numero di uomini accolse la parola di Cristo (presa questa parola nel senso più ampio) insieme col suo spirito, da quel punto essa assunse sangue e carne, si rivestì di una forma esteriore, e questa forma è la Chiesa; nè altrimenti la considerano i cattolici che come la forma essenziale della stessa religione cristiana. E poichè il Salvatore colla sua parola e col suo Spirito istituì una società (gerarchica) ove rese vivente la sua medesima divina parola, ne affidò a lei anche la custodia e la promulgazione, la fece unica vera depositaria di essa, affinchè sempre corroborata da nuova e continua forza fruttifichi e si spanda ». *Möhler,* La Simbolica, pp. 308-310.

§ 149. - L'unità della Chiesa.

1. L'unità è la proprietà più essenziale, come pure la nota principale della Chiesa. Per questa nota, sulla quale fin dai primissimi tempi si è tanto insistito, la Chiesa si distingue da tutte le altre società religiose ed esercita su coloro che ne sono fuori una forte attrazione. I teologi distinguono un'unità di culto e di Sacramenti (unit. cultus, sacramentorum, liturgica) e un'unità di *comunione ecclesiale* (unit. societatis, regiminis).

L'*unità di fede* è la più importante; essa significa che i membri della Chiesa non si limitano a conservare interiormente la stessa fede e a farne la norma della loro condotta personale, ma la manifestano anche in formule precise in determinate circostanze e, in generale, nelle loro azioni. L'unità è operata dal magistero infallibile, cui tutti i fedeli, sostenuti dalla grazia della fede, si sottomettono (Cfr. §§ 7 e 10). Così si stabilisce l'unità *formale* di fede nella Chiesa, di modo che si può affermare che tutti i fedeli hanno la stessa fede. Non si può però parlare — e del resto non è necessario — di un'unità materiale, per cui tutti i fedeli sarebbero in possesso dello stesso contenuto, della stessa materia di fede, allo stesso modo e con la stessa perfezione. Da questo punto di vista vi sono disuguaglianze, che sono eliminate dalla fede implicita, per cui tutti i fedeli, istruiti o no, si sottomettono in linea di principio a tutti gli insegnamenti della Chiesa di cui essi potranno in seguito prendere conoscenza. Esiste tuttavia nella Chiesa una certa unità materiale di

fede, prodotta dall'assenso alle verità più necessarie, contenute nel simbolo degli Apostoli. L'unità di fede viene distrutta dall'eresia.

L'unità di *governo ecclesiastico* garantisce innanzitutto l'accordo esterno nella vita religiosa e morale, perchè la gerarchia propone infallibilmente le verità che sono a base di questa vita e ne *esige* l'osservanza da parte dei fedeli, i quali da parte loro si sottomettono a tale esigenza. Come l'unità di fede è distrutta dall'eresia, l'unità di governo è distrutta dallo *scisma* (I Tim. 1, 19-20). I Padri (S. Cipriano, S. Agostino) chiamano questa unione « unità di carità » (unitas caritatis; Giov. 15, 12, 17; Gal. 6, 9-10). * Si veda per una profonda nozione dello scisma, l'articolo di *Congar* nel Dict. de théol. cath. t. XIV, particolarmente le coll. 1300-1302. *

L'unità di *culto* e dei *Sacramenti* è dovuta alla stessa dottrina di fede, all'esercizio pratico della fede divina nell'adorazione di Dio, nell'offerta del sacrificio della Messa e nella preghiera comune e pubblica (lex supplicandi statuit legem credendi), e infine alla partecipazione ai Sacramenti, particolarmente all'Eucaristia, « il sacramento dell'unità » (S. Agostino).

La visibilità e la conoscibilità dell'unità ecclesiastica si manifestano soprattutto nel riconoscimento esterno del *primato* del Papa: è per esso che si realizza anche esteriormente la parola del Signore: « Un solo ovile e un solo pastore » (Giov. 10, 26).

Da ciò che abbiamo detto risulta che l'unità della Chiesa non va semplicemente compresa come unicità numerica, ma soprattutto come unità interiore. La prima è particolarmente dovuta al primato, la seconda, invece, particolarmente alla fede.

2. *Decisioni ecclesiastiche.* - Dobbiamo segnalare innanzi tutto il simbolo di *Nicea* (Credo unam... Ecclesiam), poi l'Enciclica di *Pio IX* del 16 settembre 1864 (Denz. 1685-1687), quella di Leone XIII, 29 giugno 1896, « De unitate Ecclesiae » (Denz. 1954-1962), quella di Pio XI « Mortalium animos » e la definizione del Concilio Vaticano sul primato.

Nella *Scrittura* l'unità della Chiesa è annunciata nel modo più solenne. Gesù predica il Vangelo del regno di Dio. Ora il regno costituisce, per definizione, un'unità. Un regno non può essere diviso in sè stesso (Mt. 12, 25). Gesù parla della Chiesa al singolare e la chiama la « mia » Chiesa (Mt. 16, 18). Nel quarto Vangelo essa è « un gregge » sotto « un pastore » (Giov. 10, 16). Gesù stesso è l'*unica* vite, con cui i membri della Chiesa sono uniti come i tralci in un'unità organica (Giov. 15, 1 ss.). In una forma sublime, nella preghiera sacerdotale, chiede al Padre di conservare l'unità dei discepoli: « Non prego soltanto per essi, ma anche per quelli che crederanno in me mediante la loro parola, affinchè tutti siano una sola cosa, siccome Tu, o Padre, sei in me e Io in te: anch'essi siano uno in noi, cosicchè il mondo creda che Tu mi hai mandato » (Giov. 17, 20-21). Appare qui chiaramente che l'unità invocata da Gesù è nello stesso tempo una nota, un segno distintivo della Chiesa per tutto il mondo.

S. Paolo esprime l'unità della Chiesa con le tre immagini dell'*edificio,* del *corpo* e del *matrimonio* (Si veda il § 137). Egli mette espressamente in guardia dai distruttori di tale unità: « O fratelli, in nome del Signore nostro Gesù Cristo io vi scongiuro che tutti abbiate

uno stesso parlare, e non siano tra voi divisioni, ma siate perfettamente uniti in uno stesso pensiero e in uno stesso sentimento » (I Cor. 1, 10). « *Un sol corpo e un solo Spirito,* siccome anche, grazie alla vostra vocazione, siete stati chiamati a *una sola speranza; un solo Signore, una sola fede, un solo Battesimo;* un solo Dio, Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, e agisce per mezzo di tutti » (Ef. 4, 4-6). Giustamente S. Paolo vede nell'unità di Dio la ragione più profonda dell'unità della Chiesa.

La *testimonianza* della *Tradizione* non richiede più di essere trattata a lungo. Emerge già a sufficienza da quanto abbiamo esposto sopra, particolarmente sulla *nozione di Chiesa.* Bisogna soltanto aggiungere che le tre unità summenzionate non sono sempre state *poste in evidenza* con la medesima forza. Nel periodo apostolico l'elemento *spirituale* della Chiesa stava in primo piano e si presentava l'unità come unità del Corpo mistico di Cristo che è vivificato dallo *stesso* Spirito di Dio. Quando più tardi gli eretici (Gnostici, Montanisti) minacciarono di distruggere quest'unità, si insistette molto sulla *confessione della fede* e si considerò l'unità della professione di fede come un dovere particolare (regula fidei, κανὼν τῆς πίστεως). In seguito alcuni membri della Chiesa, pur volendo conservare un'ortodossia formale, abbandonavano l'unità della comunione ecclesiastica o l'unità di carità. In questo periodo i Padri (S. Cipriano, S. Agostino) insistevano sulla sottomissione al potere pastorale (unitas societatis, caritatis). Si tratta però dell'insistenza su di un aspetto particolare dell'unità, non della creazione di un nuovo elemento. Nei testi scritturali sopra citati, le tre unità sono chiaramente affermate e richieste, particolarmente l'unità fondamentale della *fede* e della *carità* (Cfr. Gal. 1, 8; Tit. 3, 10; I Giov. 2, 22; 4, 1-3).

3. *Obiezioni.* - Gli stessi avversari riconoscono la necessità di una *qualche unità.* I teologi *anglicani,* per esempio, insegnano l'unità della *Chiesa universale* che sarebbe poi costituita da più *Chiese particolari,* senza bisogno di essere unite fra loro per mezzo di una fede interamente identica e di un unico governo. Nel novero di tali Chiese particolari entrano la Chiesa cattolica, la Chiesa anglicana e la Chiesa greco-scismatica (Denz. 1685). Siffatta concezione dell'unità è corrente anche fra i Protestanti tedeschi.

La teoria protestante degli *articoli fondamentali* deriva dallo stesso concetto. Un gruppo di Sociniani, Arminiani e Protestanti irenici, particolarmente Giorgio Calixt, riunirono alcuni articoli principali della fede e ammisero che, a motivo della loro importanza per la salvezza, *dovevano* essere creduti da tutti coloro che intendevano appartenere alla Chiesa cristiana. Altri articoli invece dovevano essere lasciati liberi per non sopprimere la comunità delle Chiese. Ma quando si trattò di passare dalla teoria alla pratica e di fissare il *contenuto* di questi articoli fondamentali, non si raggiunse l'accordo. Si ebbe tutta una scala di proposte, a cominciare dall'articolo dell'esistenza di Dio sino all'intero Simbolo degli Apostoli, anzi, fino all'accettazione di tutto ciò che è chiaramente qualificabile come testo della Scrittura. Questo fatto è già di per se stesso una condanna della teoria. Senza un magistero infallibile non si può giungere all'unità, anche per un solo articolo fondamentale. Secondo la concezione cattolica, *ogni* articolo di fede deve essere

accettato per autorità di Dio; se si rifiuta ciò per il minimo dogma, *tutto* il principio crolla.

Inoltre i *Padri* ignorano completamente siffatta larga concezione dei dogmi cristiani; ciò è provato dalle lotte dogmatiche dell'epoca patristica, lotte che sarebbero state impossibili se essi avessero avuto quella concezione latitudinarista.

Circa il grande *scisma dell'Occidente*, bisogna rispondere agli avversari che in quei tristi tempi la cristianità era bensì *materialmente* divisa in due e anche in tre parti, ma che tuttavia si conservò *formalmente* fedele all'unità la quale, appunto per ciò, si ristabilì subito anche materialmente appena la questione della legittimità della persona del Papa fu risolta. Si veda *Schanz*, Apologia del cristianesimo, III, § 6.

È compito dell'*Apologetica* dimostrare che la *sola Chiesa Cattolica* possiede la triplice unità di cui abbiamo parlato. La Chiesa che più le si avvicina è quella greca. Tuttavia questa Chiesa è, nel suo insieme, *acefala*, e quindi, si frantuma in una serie di Chiese particolari autonome, sull'unità dottrinale delle quali è difficile giudicare con sicurezza. Il catechismo ortodosso (Pietroburgo, 1887, p. 62) dichiara che « le Chiese particolari sono parti della stessa Chiesa universale... La loro unità si manifesta visibilmente nella professione della stessa fede e nella comunione della preghiera e dei Sacramenti ». Questo catechismo sostiene pure la tesi « extra Ecclesiam nulla salus ». È tuttavia notevole, come risulta dal rapporto di una commissione americana inviata in Europa e in Oriente a invitare a una « conferenza mondiale per l'esame delle questioni riguardanti la fede e la costituzione delle Chiese » (1919), che tutti i vescovi greco-ortodossi abbiano accettato l'invito. Si fondavano grandi speranze in tale partecipazione. Il Papa Benedetto XV ha cortesemente, ma con decisione, declinato l'invito. Per l'unione degli orientali con Roma il Papa Benedetto XV ha: 1) fondato un istituto orientale; 2) permesso che si conservasse la liturgia; 3) stabilito una Congregazione di Cardinali; 4) esentato l'Oriente dal Codex Iuris Canonici. Si veda l'Enciclica di Pio XI, « De studiis rerum orientalium provehendis » dell'8 settembre 1928.

§ 150. - La santità della Chiesa.

1. La santità è la proprietà più preziosa della Chiesa e si distingue in santità propriamente detta o *personale* e in santità impropriamente detta o *reale*. La santità *personale* è quella delle persone sante e consiste nel possesso della grazia santificante. Naturalmente essa ha gradi diversi. È entrato nell'uso onorare col nome di « santi » coloro che posseggono la santità in grado eroico; ma anche coloro che posseggono la grazia santificante in grado *ordinario* sono veramente santi e con questo nome vengono designati nella Scrittura (Lettere di S. Paolo). La santità *reale* è quella inerente a oggetti santi. Si dice santità *passiva*, se conferita dalla consacrazione (chiesa, altare, vasi sacri), oppure *attiva*, in quanto deve produrre la santità personale (Sacramenti, dottrina di fede, Sacramentali). Ora la Chiesa si può chiamare *santa* nei due sensi spiegati: è santa nel suo essere oggettivo e reale; dev'essere santa nei suoi membri. Ma questa santità personale non può essere pie-

namente conosciuta che da Dio, il quale talvolta rivela con miracoli la santità *eroica,* facendone così un segno distintivo della Chiesa.

2. *Prova.* - È santo innanzi tutto Cristo, il fondatore della Chiesa (Giov. 10, 36; Atti 13, 34 ss. ecc.); santo è il suo Vangelo che non si deve esporre agli impuri (Mt. 7, 6); santa è la sua verità (Giov. 17, 17), santa è la conoscenza del nome di Dio; santa è la preghiera come è santo il nutrimento su cui è stata pronunziata la preghiera; in breve è santa tutta l'istituzione oggettiva di salvezza, perchè è la « Chiesa di Dio » (Atti 20, 28; I Cor. 1, 2, ecc.).

La Chiesa deve pure essere santa nel senso *soggettivo.* Cristo chiede al Padre: « santificali mediante la verità » (Giov. 17, 17). Ogni membro della Chiesa riceve tale santità nel Battesimo, in cui ci è dato lo Spirito Santo, arra, nello stesso tempo, della futura santità perfetta. Per questi due motivi San Paolo chiama abitualmente i cristiani col nome di « santi », e pone l'accento sulla santità soggettiva. « Cristo amò la Chiesa, dando se stesso per lei, per santificarla, purificandola col lavacro di acqua mediante la parola di vita, affinchè la Chiesa gli potesse comparire davanti gloriosa, senza macchia, senza grinze, senza altra simil cosa, ma santa e immacolata » (Ef. 5, 26-27; cfr. I Tess. 5, 23; Ebr. 2, 11; 9, 14; 10, 10-18; I Pietr. 2, 9; 3, 15; I Giov. 3, 3). Questa santità soggettiva è un dono del Battesimo ricevuto nella *fede,* e, siccome è suscettibile di aumento, è anche un *dovere* che si può osservare più o meno seriamente. Di qui le esortazioni alla santità (I Tess. 4, 3, ecc.).

I *Padri* esprimono la loro fede nella santità della Chiesa con i meravigliosi elogi che le rivolgono. La chiamano la « Madre dei viventi », il « Paradiso », l'« immagine della Chiesa celeste », la « celeste Gerusalemme », l'« arca di Noè », il « tempio di Dio ».

Scrive *S. Ireneo:* « Dove è la Chiesa, là è lo Spirito di Dio, e dove è lo Spirito di Dio, là è la Chiesa e ogni grazia » (Adv. h. 3, 24, 1). - *S. Cirillo di Gerusalemme* spiega la cattolicità della Chiesa anche nel senso che « cura e sana la ferita d'ogni specie di peccato che possa essere stato commesso dall'anima o dal corpo, e possiede e insegna ogni genere di virtù (qualunque nome essa porti e sia esercitata con parole o con opere) e qualunque dono spirituale » (Cath. 18, 23). - *S. Agostino* esorta i fedeli con queste parole: « Onorate, amate, glorificate la Chiesa vostra Madre come la sublime Gerusalemme, come la città santa di Dio. È la Chiesa del Dio vivente e nella fede che voi ricevete essa è feconda e si espande in tutto il mondo; è la colonna e la base della verità, che tollera nella sua comunione i peccatori che saranno separati alla fine del mondo e dai quali, nell'attesa, si distingue con i suoi costumi diversi dai loro (Serm. 214, 11, Migne 38, 1071).

La santità *soggettiva* è la proprietà più *preziosa* della Chiesa; però in quanto *nota* o segno distintivo non è così facile ad afferrarsi come l'unità e l'apostolicità. Dio solo è giudice dello stato di grazia dei singoli membri della Chiesa. I teologi, quando parlano della santità come nota, non vogliono escluderne l'aspetto soggettivo, ma la limitano al grado eroico ben manifestato, il che si ha ordinariamente con miracoli visibili. Questa santità eroica si rivela particolarmente nel *martirio* e nella *verginità* volontaria e in tutti i

tempi, dall'inizio fino ai nostri giorni, è sempre rifulsa nei membri della Chiesa. Le « canonizzazioni » dei Santi esprimono tale certezza e sono un invito per chi è fuori a riflettere sulla santità della Chiesa.

Nella descrizione della santità *oggettiva* si parla innanzitutto della *dottrina* sia di fede sia di costumi; poi del *culto,* soprattutto del sacrificio della Messa e dei Sacramenti; poi vengono la preghiera, le leggi ecclesiastiche, gli Ordini religiosi, il sacerdozio, le opere di carità, le istituzioni di educazione e di istruzione, la cura degli infermi e dei poveri, degli schiavi e degli oppressi. Le virtù *specificatamente* cristiane sono soprattutto *tre:* l'umiltà, la castità, la carità. Esse erano sconosciute al mondo antico. Cristo per primo, con l'esempio e con la parola, ne fece la base della vita cristiana.

La storia della Chiesa dimostra che la sua fecondità come madre di santi non è mai venuta meno, anche nelle epoche di più forte decadenza nella vita cristiana. In considerazione di questa duplice condizione di santità e di peccato S. Agostino chiama la Chiesa « corpo misto » (corpus permixtum).

Come la Chiesa possiede *in senso pieno* la proprietà dell'unità, così possiede quella della santità. Nessun'altra società da questo punto di vista le può essere paragonata. Ciò non significa che fuori della Chiesa nessuno sia mai vissuto in stato di grazia o che fuori dei Sacramenti non ci siano altri mezzi di santificazione: affermare ciò sarebbe contraddire alla dottrina della grazia e dei Sacramenti. Però, benchè fuori della Chiesa esista la santità nel senso ordinario, non si trovano tuttavia i segni straordinari di santità e soprattutto la conferma divina del miracolo che Cristo ha promesso alla sua Chiesa (Mc. 16, 17 ss.; Giov. 14, 12; cfr. I Cor. 12, 4-11). Dei santi russi *Vladimiro Soloviev* ha scritto « che sono tutti prìncipi o monaci, membri cioè dell'aristocrazia ». * Si veda tuttavia *Congar,* À propos des Saints canonisés dans les Églises Orthodoxes, Revue des Sciences Rel., Strasbourg, 1948, pp. 240-259. *

3. Non si può *opporre* alla santità della Chiesa l'esempio di persone ecclesiastiche la cui vita non fu santa; assai peggio sarebbe se si potessero loro rinfacciare insegnamenti privi di santità. Tuttavia si cercherà invano nel loro insegnamento morale qualcosa di analogo alle voluttuose descrizioni del paradiso di Maometto, o alle tesi di Lutero sui peccati necessari per i cristiani (« pecca fortiter », « noi dobbiamo rassegnarci necessariamente a rimanere nel peccato »; « sia maledetta l'espressione *caritate formatum* »; *Grisar,* Luther, I, 253, 168).

Quando alcuni teologi formulano tesi morali troppo lasse o troppo rigide non si deve incolpare la Chiesa che ha preso abbastanza spesso misure contro questi eccessi. * Si veda *Leclercq,* La vita di Cristo nella sua Chiesa, Alba, 1948, P. I, c. 7: La lotta per lo spirito di Cristo nella Chiesa. *

§ 151. - La cattolicità della Chiesa.

1. La cattolicità è tanto una proprietà interiore della Chiesa quanto una nota esterna. Come dice il termine (καθολικὴ, da καθ' ὅλον, universale) essa designa l'estensione, nel *tempo* e soprattutto nello *spazio,* della Chiesa fra tutti gli uomini e in tutti i paesi. La cattolicità suppone l'unità; infatti, se le Chiese sparse sulla terra fossero indipenden-

ti, non si potrebbe parlare di cattolicità nello spazio. Si distingue però la cattolicità *attuale* della Chiesa nel mondo (catholicitas *facti* sive *actualis*) dalla vocazione e dall'attitudine a quest'estensione (cath. *iuris* sive *virtualis*). Quest'ultima è naturalmente più antica della cattolicità di fatto, di cui è causa. Quando si dice che la Chiesa è cattolica, si intende che essa ha ricevuto dal suo Fondatore la capacità e la missione di estendersi in mezzo a tutti i popoli del mondo e che essa, dai primi inizi della sua attività, ha *coscientemente* cercato, conformemente alla sua vocazione, di divenire *Chiesa universale*. Il suo sviluppo non fu casuale, ma è stato voluto ed è conforme alla sua natura.

La cattolicità si distingue anche in *fisica* e *morale*. La prima implicherebbe che in ogni luogo geografico della terra si trovi un certo numero di fedeli o anche che tutti gli abitanti della terra appartengano alla Chiesa. È però sufficiente la cattolicità morale, cioè un'estensione tale che renda visibile nel mondo la forza e la grandezza della Chiesa, la sua capacità di sviluppo e la sua forza d'attrazione. Non bisogna pensare che la moltitudine dei fedeli sia, *per se stessa*, una prova della verità della Chiesa e che altre religioni non siano in grado di contare un gran numero di aderenti. La cattolicità va intesa in senso positivo, per cui la Chiesa per volontà del *suo Fondatore* è cattolica e, *per conseguenza*, deve possedere un gran numero di fedeli.

Per meglio comprendere queste nozioni bisogna ancora distinguere, con i teologi, la cattolicità *simultanea* e la cattolicità *successiva*. È simultanea quando la Chiesa possiede nello *stesso momento*, nel mondo, l'estensione moralmente universale che le compete; è successiva invece quando la Chiesa acquista a poco a poco questa universalità. Si discute se sia sufficiente la cattolicità successiva. Bellarmino e Melchior Cano affermano che è sufficiente, ma la maggior parte dei teologi pensano diversamente e sostengono che la cattolicità morale si sarebbe realizzata dal I al V secolo, mentre dopo quell'epoca sarebbe *permanente* e tale sarà fino alla fine del mondo. Di conseguenza, per questi teologi la conservazione e la diffusione della Chiesa non consistono nella sua esistenza ora in un paese ora in un altro, ma *ormai* la Chiesa si deve espandere simultaneamente in tutto il mondo.

Si distingue infine, in rapporto al numero dei credenti, una cattolicità *assoluta* e una cattolicità *relativa*. In senso assoluto, senza fare confronti con le altre confessioni religiose, il numero dei fedeli deve essere assai grande perchè si verifichino la nozione di cattolicità *morale* e la qualità di segno visibile. In senso relativo, cioè in rapporto alle altre Chiese *dissidenti*, il numero dei membri della Chiesa può presentarsi maggiore o minore di tutti gli scismatici e di tutti gli eretici insieme *riuniti*. Ma anche qui i teologi non s'accordano. Gli uni affermano che la Chiesa deve superare in numero tutte le sette prese insieme; gli altri le sette prese *singolarmente*, e ritengono sufficiente che una setta non possa raggiungere una diffusione tale da dare l'impressione della cattolicità. In ogni caso non si confronta mai il numero dei fedeli con quello dei pagani. L'idea di cattolicità non richiede affatto che la Chiesa sorpassi numericamente i popoli infedeli. Alcuni pensano, considerando certe espressioni scritturali, che il numero dei fedeli sarà sempre inferiore a quello dei pagani. Effettivamente la Rivelazione non ci dice nulla intorno

ai rapporti numerici, e ogni questione su questo punto sarà sempre senza risposta. È sufficiente che Cristo abbia fondato e munito la sua Chiesa dei mezzi e della missione per tutti i popoli e per tutti i tempi e che la cattolicità nel senso *morale* le appartenga come proprietà essenziale. Per l'estensione quantitativa non si può stabilire nulla.

2. *Prova.* - La Scrittura non contiene la parola « cattolica », ma ne ha la realtà. I Patriarchi (Gen. 12, 3; 18, 8; 22, 18; 26, 4; 28, 14) e i Profeti (Is. 11, 10; 45, 22-23; 49, 1-6; 55, 1-6; 61, 1-8; Mal. 1, 11) avevano già predetto questa caratteristica del regno messianico.

Gesù dà innanzitutto al suo regno l'intima natura dell'universalismo, fondandolo come regno puramente *spirituale,* trascendente, superiore a ogni meschinità di spirito e a ogni barriera di nazionalità. Il regno del diavolo è invece una barriera: vincere questo regno è il compito della Chiesa. Per questo il Signore invia i suoi Apostoli in tutto il mondo, a ogni creatura (Mt. 28, 19-20; Mc. 16, 15). Si veda il § 120 sull'universalità della grazia.

Gli *Apostoli* cercano di attuare l'universalità *virtuale* della Chiesa. S. Paolo nei suoi viaggi apostolici percorre quasi tutto il mondo allora conosciuto; analoga attività svolgono gli altri Apostoli. Da molti passi della Scrittura appare che la cattolicità della Chiesa si deve intendere in senso morale, non nel senso fisico. Secondo Mt. 24, 14, la predicazione del Vangelo presso tutti i popoli si deve concludere solo alla fine del mondo. S. Paolo scrive che gli Ebrei entreranno nella Chiesa allorchè la totalità dei Gentili vi sarà entrata (Rom. 11, 25). D'altra parte l'Apostolo pensa che in ogni tempo vi saranno eresie (I Cor. 11, 19; II Tim. 4, 3; cfr. Lc. 18, 8).

I Padri. - S. Ignazio per primo chiama la Chiesa col nome di « cattolica » quando scrive: « Dov'è Cristo, ivi è la Chiesa cattolica » (Smirn. 8, 2). La relazione della Chiesa di Smirne sul martirio di *S. Policarpo* contiene nella sua intestazione l'espressione « la santa Chiesa cattolica ». Durante il martirio, Policarpo prega « per tutta la Chiesa cattolica sparsa sulla terra » (8, 1); entrato nell'eternità beata glorifica Cristo, « Pastore della Chiesa cattolica in tutto il mondo » (19, 2). Così la parola « cattolica » divenne ben presto il termine più usato per indicare la Chiesa, e ha servito come espressione classica fino ai nostri giorni per distinguere la vera Chiesa da tutte le sette. Probabilmente già ai tempi di *S. Ireneo* gli eretici chiamavano i membri della Chiesa i « cattolici » (Adv. h. 3, 15, 2). - *Tertulliano* usa la semplice parola « cattolica » per indicare la Chiesa (De praescriptione 30). L'espressione si trova poi in una redazione occidentale del Simbolo (Denz. 6), nel Simbolo di S. Epifanio (Denz. 14), in una lettera del Papa S. Cornelio a S. Cipriano (Denz. 44), alla fine dei decreti del Concilio di Nicea (Denz. 54). Dopo *S. Cipriano* il termine « cattolica » è usato per indicare l'ortodossia. Il vescovo di Cartagine rimprovera i Novaziani che si attribuivano questo titolo per ingannare e sedurre il popolo (Ep. 73, 2). Di *S. Paciano* di Barcellona è il famoso motto: « Christianus mihi nomen, catholicus vero cognomen » (Ep. ad Symp. 1, 4, Migne 13, 1055).

S. Cirillo di Gerusalemme dice ai catecumeni: « La fede ti insegna a tenerti stretto alla Chiesa una, santa, cattolica, nella quale sei rinato,

onde tu possa così individuare e fuggire tutte le sette. Quando ti troverai forestiero in qualche città, non chiedere dell'edificio dedicato al culto (anche le sette degli empi fregiano di questo nome le loro spelonche) e non chiedere neppure dove sia la chiesa, ma specifica bene e chiedi dove sia la Chiesa cattolica. È questo il nome proprio della nostra santa Madre, sposa del Signor nostro Gesù Cristo, Unigenito Figlio di Dio » (Cath. 18, 26). Poi spiega il concetto: « La Chiesa è cattolica cioè universale perchè abbraccia tutte le genti di tutta la terra fino agli estremi confini; perchè il suo insegnamento dei dogmi che debbono essere conosciuti da tutti è universale e indefettibile,... perchè invita al giusto culto dovuto a Dio tutti gli uomini di qualunque ceto o condizione, reggitori di popoli o sudditi, dotti o ignoranti che siano; perchè, infine, cura e sana la ferita di ogni specie di peccato che possa essere stato commesso dall'anima e dal corpo, e insegna e possiede ogni genere di virtù (qualunque nome essa porti e sia esercitata con parole e con opere) e ogni dono spirituale » (Ibid. 23). La maggior parte dei Padri si attiene all'estensione locale su cui insiste piuttosto S. Cirillo.

S. *Agostino* chiede ai Donatisti se davvero credono che la vera Chiesa si trovi in quel piccolo angolo di mondo da loro abitato (Ep. 49, 3); e ricorda che quasi tutte le pagine della Scrittura provano che Cristo e la Chiesa sono diffusi su tutta la terra (Serm. de temp. 46, 33, Migne 38, 289). Agli eretici che volevano intendere « cattolica » nel senso di possesso di tutti i comandamenti e di tutti i Sacramenti, egli oppone il fatto della diffusione universale e scrive a un donatista: « Tu pensi di fare un'affermazione molto assennata quando riferisci il termine *cattolico* non all'unione con tutto il mondo, ma alla osservanza di tutti i comandamenti e all'amministrazione di tutti i Sacramenti ». Quindi senza escludere che ciò possa entrare nel concetto di cattolicità, gli fa notare che l'estensione locale è predetta dai Profeti e da Cristo: « Perchè egli ci ha trasmesso come verità che la penitenza e il perdono dei peccati devono essere predicati a tutti i popoli cominciando da Gerusalemme » (Ep. 93, 23). Dopo S. Agostino la cattolicità viene ordinariamente pensata nel senso di diffusione locale. È bene unire i due punti di vista di S. Agostino e di S. Cirillo e insistere molto sulla cattolicità qualitativa che bisogna anteporre alla cattolicità quantitativa. La prima è originale e immutabile, la seconda accidentale e mutevole. * Si veda *Congar,* Chrétiens désunis, 1937, c. 3, « La catholicité de l'Église une », ove la cattolicità della Chiesa vien definita: « la capacità che hanno i suoi principî di unità di assimilare, di colmare, di sublimare, di guadagnare a Dio e di riunire in lui tutto l'uomo, tutti gli uomini e tutti i valori umani ». *

3. Le *obiezioni* contro la cattolicità si risolvono facilmente quando si spieghi bene il concetto, cioè quando non la si concepisca semplicemente come meccanica o quantitativa, ma come spirituale e qualitativa. Si obietta che la cattolicità non è una nota essenziale originale, ma un'aggiunta accidentale e posteriore. Cristo chiama chiaramente la sua Chiesa, per distinguerla dal mondo, « piccolo gregge » (Lc. 12, 32) e paragona il suo regno al granello di senape (Mt. 13, 31). Ma è facile rispondere distinguendo tra cattolicità *di diritto* e cattolicità *di fatto.*

Si obietta anche l'apostasia che si dovrà verificare, secondo le predizioni di Gesù, alla fine del mondo (Mt. 24, 12, 24; Mc. 13, 20 ss.; Lc. 18, 8). Ma

questa apostasia, guidata dall'Anticristo, non sopprime la cattolicità della Chiesa, perchè si avrà precisamente alla fine dell'esistenza terrena della Chiesa.

Quanto alla Tradizione si obietta che i *Padri,* che non conoscevano la reale estensione della terra, affermano ottimisticamente e prematuramente la cattolicità della Chiesa. Si può anche concedere, ma ciò non prova nulla contro il dogma.

S. Gerolamo ricorda che ai suoi tempi il numero degli Ariani superava quello dei cattolici, che anzi gli eretici erano presenti dovunque, in « tutto il mondo » (« ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est », Dial. adv. Lucif. 19, Migne 23, 172). Ma la cattolicità morale persisteva ancora poichè, secondo Bellarmino, essa si manterrebbe quand'anche una sola provincia fosse cattolica; inoltre bisogna osservare che l'arianesimo era seguito dai vescovi più che dal popolo e che per di più la maggior parte dei vescovi erano eretici solo materialmente. Si veda *Hefele,* Conziliengeschichte, I, p. 706. * Di quest'importante opera esiste una traduzione francese, Histoire des Conciles, a cura e con aggiunte di H. Leclercq, Parigi, 1907 ss. *

Soederblom e *Heiler* hanno tentato d'introdurre un nuovo concetto di « cattolicità ». Secondo essi, i Protestanti, i Greci, gli anglicani e i cattolici romani formano una sola Chiesa, malgrado la loro separazione. Ma questo è « federalismo », non « cattolicesimo ». * Si veda l'esposizione e la critica di questo concetto di cattolicità in *Congar,* Chrétiens désunis, cc. 4 e 5. *

Lettura. - *Cattolicità di diritto e di fatto.* - « D. *Che cosa intendi per cattolicità?* - R. Questa nota appartiene alla Chiesa in quanto essa è universale, vale a dire adattata a tutti gli uomini, fatta per tutti gli uomini, e, per questo, libera da ciò che limita, particolarizza e restringe in un genere qualunque il campo di azione.

D. *Non parli dunque di una universalità di fatto?* - R. No, se non in desiderio o in speranza. La Chiesa fu sempre cattolica e non è sempre stata diffusa da per tutto; è lontana, anche oggi, dal raccogliere tutti gli uomini. Ma è universale di diritto. I suoi quadri sono del tutto pronti per ricevere l'umanità intera, per avvolgere le manifestazioni totali della sua vita. La vocazione universale degli uomini è di entrarvi, in tal modo che se non vi entrano e ciò sia per colpa loro, essi sono colpevoli riguardo ad essa e quindi ne fanno parte in certo modo, come transfughi. E se non è affatto per colpa loro, ma a cagione delle circostanze esterne o interne che non escludono punto il buon volere, essi ne fanno parte, perchè il loro cuore ne fa parte, avessero pure sulle labbra delle negazioni, avessero pure nella bocca delle bestemmie.

D. *Le ragioni della cattolicità sono le medesime che quelle della santità e dell'unità?* - R. Esattamente le medesime. La Chiesa, non essendo che l'umanità organizzata in Dio per mezzo di Cristo, si trova essere cattolica per definizione: cattolica in estensione, facendone parte tutte le stirpi a titolo di aderenti o di candidati: cattolica in durata, non avendo i tempi altra missione che di render religiosa tutta l'umanità; cattolica in profondità, perchè se ne trovano eliminati gli elementi umani che suscitano i particolarismi, siano essi etnici, nazionali, sessuali, intellettuali, politici, economici o mondani, senza dimenticare il particolarismo dell'*io,* sorgente delle religioni individualiste. La religione allora si dà pensiero esclusivamente del suo oggetto, che è di rilegare a Dio, padre di tutti, e a Cristo, Figliuolo dell'Uomo, l'umanità e tutti

i suoi membri vagheggiati nella loro unità, vale a dire nel loro fondo, dove non si spiega nè si giustifica alcuna tendenza particolarista.

D. *Tu ritorni sempre all'idea del germe universale, e delle proprietà di questo germe.* - R. È vero. La cattolicità della Chiesa è anzitutto una proprietà; essa qualifica un organismo religioso operante al modo di un fermento, di un germe, potere universale riguardo alla materia che gli è sottomessa. Uno spermatozoo organizza l'animale intero; un po' di lievito basta a una grossa massa di pasta; con un chicco di frumento si può, col tempo, coprire di semenza il mondo.

D. *Il Vangelo non dice qualche cosa di simile?* - R. Non faccio altro che riferire i suoi paragoni: *Il regno de' cieli sopra la terra è simile al lievito, che una donna prende e rimescola in tre staia di farina, finchè sia levata tutta la massa. Il regno di Dio è simile a un granellino di senapa, il più piccolo di tutti i semi, che diventa un albero universale.*

D. *Il fatto dunque è la prova della proprietà di cui si parla?* - R. Esso ne è in realtà la testimonianza. Volendo sapere se un grano è buono, lo si getta nella terra per vedere se germoglierà; ma non è necessario aspettare un grande albero, e chi fosse dotato di una scienza perfetta si potrebbe contentare della analisi intima del granello. Qui, come abbiamo veduto, i due procedimenti si corroborano e i risultati concordano. La Chiesa ha tutto quello che occorre per un'opera universale, ed essa lo fa vedere.

D. *Come lo fa vedere?* - R. Adattandosi indifferentemente, nel corso della storia, a tutte le razze, a tutte le nazionalità, a tutte le forme intellettuali, a tutte le organizzazioni pratiche, a tutti i governi politici e sociali, a tutti i caratteri individuali, a tutti gli ambienti e a tutti i gradi che essi formano, a tutti gli stati di vita, purchè siano rispettati i fini che essa si propone e i metodi indispensabili che li procurano.

D. *La Chiesa non è forse orientale per la sua origine, romana per la sua costituzione e la sua sede?* - R. La Palestina le prestò la sua culla, ma non ve la rinchiuse; Pietro e Paolo la misero subito al largo. Roma la servì, e noi vedremo in qual senso si chiama romana; ma non è affatto in senso restrittivo. Da Roma, come centro, la Chiesa irradia da per tutto. Essa è così poco orientale, che s'incorpora senza difficoltà lo spirito americano; è così poco occidentale, che si adatta al Giappone e lo conquista.

D. *Non è particolarista in filosofia col suo tomismo?* - R. La Chiesa preconizza il tomismo, perchè secondo il suo giudizio questo sistema di idee fondamentali è più favorevole al bene intellettuale dei credenti e si combina meglio col suo dogma. È la sua filosofia propria, come il canto fermo è la sua musica propria; ma essa non ne fa un obbligo universale più che non imponga il canto fermo ai nostri artisti contemporanei. S. Agostino era platonico; Fenelon era cartesiano; Malebranche aveva una sua filosofia propria; tutti e tre e una pleiade di altri, aderenti a sistemi diversi, professano intellettualmente come praticamente lo stesso cristianesimo.

D. *In economia sociale e nella vita quotidiana, essa pare infeudata ai gruppi possidenti, ai potenti, ai padroni.* - R. Come sarebbe ciò, quando essa stessa nacque povera, praticò ne' suoi fervidi inizi il più stretto comunismo, fece sempre onore ai poveri per la loro « eminente dignità » e considerò la ricchezza quasi come una sventura? Fu detto del cristianesimo che era una religione di poveri, e fu detto che desinava al castello; le due cose sono vere, come dello

stesso Salvatore è vero che era l'amico dei pastori e figurava alle nozze di Cana. Ciò significa che la Chiesa è tutta a tutti, a fine di salvarli tutti.

D. *I sistemi sociali che favoriscono i piccoli non le sono sospetti?* - R. I sistemi sociali appariscono tanto migliori alla Chiesa quanto più sposano le sue preoccupazioni universali. Ma coloro che più si dànno pensiero dei piccoli, come il socialismo, non mancherebbero del suo favore, se, rinunziando a predicare una falsa dottrina di vita, a costituire una ribellione contro i rapporti più naturali degli uomini, e per giunta ad erigersi contro Dio, diventando così delle religioni a rovescio, consentissero a rinchiudersi nel loro oggetto: l'economia sociale.

D. *Il suo sacerdozio esclusivamente maschile segna un particolarismo dei sessi.* - R. Non si tratta punto di particolarismo, ma di divisione dei compiti e di adattamento di ciascuno al compito per il quale è riconosciuto più atto. Fin dal principio fu detto: *Non vi è più nè giudeo nè greco, nè schiavo nè libero, nè donna nè uomo; perchè voi siete una sola cosa in Gesù Cristo* (S. Paolo). La testimonianza mistica di questo sentimento è la Vergine madre. In quanto alle sue testimonianze storiche, esse sono ricordate a sazietà. Ognuno sa che, se la donna ha nelle società moderne una situazione affatto nuova, una personalità morale riconosciuta, punto di partenza della sua emancipazione sociale, essa lo deve alla Chiesa e allo spirito nuovo che recava il suo Vangelo ». *Sertillanges,* Catechismo degli increduli, Ed. S.E.I. Torino 1941, pp. 191-194.

§ 152. - L'apostolicità della Chiesa.

1. L'apostolicità è una proprietà essenziale della Chiesa e fu ben presto valorizzata come nota esteriore della sua legittimità. Si distingue una *triplice* apostolicità: quella d'*origine,* quella di *dottrina,* quella di *successione.* Ci si ferma soprattutto sulla terza, poichè racchiude in sè le prime due. L'apostolicità di successione è stata valorizzata a partire da S. Ireneo come argomento storico contro l'eresia e se ne fece la garanzia e il criterio della legittimità, della verità e della purezza di tutto ciò che appartiene all'essenza della Chiesa e particolarmente ai suoi insegnamenti.

La Chiesa è apostolica in quanto i suoi elementi essenziali vengono dagli Apostoli e sono trasmessi e garantiti dalla ininterrotta successione apostolica. In tutti questi elementi che sono la dottrina, il culto, i mezzi di salvezza, i poteri, la Chiesa è rimasta in ogni tempo identica a se stessa e ha conservato l'unità interiore. In ciò risiede l'apostolicità e nella misura in cui è conosciuta essa è una nota della Chiesa, ossia un segno distintivo.

La *prova scritturale* che dimostra come Gesù ha fondato sugli Apostoli la sua Chiesa, è contenuta in ciò che abbiamo detto sopra (§§ 138 e 144) sulla fondazione della Chiesa da parte di Cristo e sul primato. Basti qui ricordare che Cristo ha fondato *tutta* la sua Chiesa su Pietro e che per conseguenza l'apostolicità è visibile e riconoscibile in lui e nei suoi successori. L'apostolicità di successione è la più facile a dimostrarsi e da sola è già sufficiente e decisiva. Infatti dov'è Pietro e la sua successione vi è pure tutta la Chiesa, di conseguenza il

magistero infallibile che garantisce la pienezza e la verità della dottrina apostolica.

2. Circa l'*origine* (ratione originis) bisogna distinguere un'apostolicità immediata e un'apostolicità mediata. È immediata quando una Chiesa è stata fondata personalmente dagli Apostoli; è mediata quando una Chiesa è stata o viene fondata dai loro successori prossimi o lontani. Anche sotto questo aspetto l'apostolicità è incontestabilmente riconoscibile solo nella Chiesa fondata su Pietro e sui suoi successori, la Chiesa di Roma. Infatti essa sola può dimostrare il nesso ininterrotto di successione con l'Apostolo S. Pietro. Tutte le altre Chiese apostoliche hanno smarrito nel corso dei secoli il legame con la loro origine apostolica o perchè sono andate distrutte o perchè hanno perduta la sede episcopale. Di conseguenza tutte le Chiese che pretendono il titolo di apostoliche devono ricorrere a Roma, alla Chiesa che risale immediatamente agli Apostoli. Anche se nella Chiesa greca rimangono alcune Chiese che hanno conservato il loro legame con gli Apostoli, sono tuttavia prive dell'apostolicità formale, dal momento che si sono separate dalla Chiesa Romana con lo scisma di Fozio e di Michele Cerulario. D'allora infatti hanno perduta la missione che era stata loro affidata dagli Apostoli e insieme l'infallibilità corrispondente a questa missione.

Tutta la tesi *suppone* il fatto che Cristo ha stabilito l'apostolato nella Chiesa come ministero speciale. Gli avversari affermano che la nostra idea di apostolato è una finzione introdotta più tardi nella Chiesa. Si sarebbe attribuita ai dodici discepoli che hanno conosciuto il Signore un'importanza sempre maggiore col crescere dell'importanza del Signore stesso.

Per *provare* che l'apostolato è un *ministero* istituito da Cristo e non soltanto una missione temporanea, ricordiamo la scelta degli Apostoli e la loro chiamata (Lc. 6, 13), il loro nuovo *nome:* Cristo li chiama « Apostoli » (Lc. 6, 13); ciò indica già un *ministero* nuovo che li distingue dagli altri discepoli. Sono chiamati « i dodici », oppure « i dodici Apostoli » (Mt. 10, 2; Mc. 6, 7; Lc. 9, 1; 17, 5; 22, 14; 24, 10; Giov. 20, 21). L'importanza singolare del loro apostolato è ben visibile nella forma solenne con cui Cristo li incarica. Nella preghiera sacerdotale Cristo attribuisce tale scelta a *Dio.* Sette volte ritorna su questo pensiero: « Erano tuoi e Tu me li hai dati » (Giov. 17, 6 ss.).

Gli *Apostoli* hanno coscienza di questa loro posizione unica nella Chiesa. Si consideri la solennità e la serietà che dimostrano per la scelta di un nuovo Apostolo in sostituzione di Giuda (Atti 1, 15 ss.): Dio stesso deve prendere la decisione e si esige come condizione che il candidato abbia conosciuto personalmente il Signore e sia stato testimone della sua risurrezione; il suo compito è quello di « occupare in questo ministero e in questo apostolato il posto lasciato da Giuda » (Atti 1, 25).

S. Paolo non fonda il prestigio dell'apostolato ma riconosce di esserne rivestito e se ne gloria. La ragione e il segno distintivo del vero apostolo — vi sono pure falsi apostoli (II Cor. 11, 13) — sono, per lui, i rapporti diretti con Cristo vivente e la missione ricevuta da lui. « Non sono io *Apostolo?* Non ho io veduto Gesù il Signor Nostro? » (I Cor. 9, 1). Riconosce certamente il prestigio dei primi Apostoli ma si considera loro eguale (Gal. 1, 1, 12; 2, 1-10). Difende energicamente il suo apostolato e ama così intitolare le sue

lettere: « Paolo chiamato Apostolo del Signor nostro Gesù Cristo ». Dunque per Paolo gli Apostoli sono realmente « coloro che sono considerati » le « colonne della Chiesa » e ritiene come suo primo dovere, dopo la conversione, farsi conoscere da loro e conferire con loro sul Vangelo suo (Col. 2, 6-10). La Chiesa « è costituita sul fondamento degli Apostoli e dei Profeti, essendo lo stesso Cristo Gesù la prima pietra angolare » (Ef. 2, 20).

Di fronte a tali argomenti poco importa che di tanto in tanto altre persone *diverse* da S. Paolo e dai Dodici siano chiamati « apostoli », come i predicatori carismatici ambulanti (I Cor. 12, 28; Didachè, 11, 3) o come gli uomini della cerchia apostolica sui quali brillava quasi un raggio del vero apostolato (Rom. 16, 7; I Tess. 2, 7; I Cor. 4, 6, 9; II Cor. 8, 23; Filip. 2, 25). Tutti costoro non ebbero mai, in modo indipendente, il solenne appellativo di « Apostolo di Gesù Cristo ».

3. La Chiesa è apostolica perchè è costruita sul fondamento degli Apostoli e perchè questo fondamento persiste nella persona dei successori degli Apostoli sino alla fine del mondo. Nel *primato* e nell'*episcopato* ad esso legittimamente unito, questa proprietà riveste carattere di *nota* visibile e facilmente percepibile da tutti. Ciò che abbiamo detto dimostra — e l'*apologetica* lo prova — come nessun'altra Chiesa, eccetto la Cattolica Romana, possiede questa nota. Abbiamo già parlato più volte della *Chiesa greco-scismatica,* che esiste come *tale* solo dopo Fozio. Essa è stata fondata dagli Apostoli, ma con la separazione da Roma ha perduto l'apostolicità formale e piena e non la può riacquistare se non con la sua adesione a Roma. Lo stesso si dica delle altre Chiese di Oriente anche più antiche come la nestoriana, la copta, la giacobita. I membri non devono separarsi dal capo.

La Chiesa di Gesù Cristo è una, santa, cattolica e apostolica. Le quattro note non sono estrinseche e accidentali, ma intrinseche ed essenziali, e derivano dal concetto di un regno di Dio visibile sulla terra.

La Chiesa ha *sempre* avuto queste quattro note essenziali, ma l'eresia, lungo il corso dei secoli, l'ha obbligata a *rivendicarle* a sè in modo particolare. L'apostolicità fu affermata ai tempi di S. Ireneo contro gli Gnostici; l'unità all'epoca di S. Cipriano e di S. Agostino contro gli scismatici; la santità nel periodo delle controversie sul Battesimo e sulla Penitenza; la cattolicità ebbe molto rilievo quale caratteristica particolare della Chiesa dopo la grande defezione del secolo XVI. A partire da quest'epoca si ripete con insistenza: Cristiano è il mio nome, cattolico il mio cognome. Le quattro note sono fra loro intimamente unite; per questo si possono trovare nel senso pieno, solo nella Chiesa di Dio.

Si deve notare che anche i *Greci* rivendicano energicamente per la propria Chiesa le quattro note ricordate nel loro Simbolo e si sforzano di legittimare la rivendicazione mediante testi della Scrittura e dei Padri. * Esauriente trattazione della dottrina dei Greci in *Jugie,* Théol. Dogm. Christ. Orientalium, IV, pp. 529-591. *

Lettura. - *Le note nelle Chiese dissidenti.* - « Nella misura in cui le Chiese dissidenti detengono ancora elementi cristiani, in cui hanno conservato frammenti della vera Chiesa, si può trovare in esse allo stato di degradazione qualcosa della sua natura e per conseguenza qualcosa del suo irradiamento.

Noi crediamo dunque alla possibilità di una qualche presenza attenua-

ta e alterata delle note anche nelle Chiese dissidenti. Lungi dal provare l'inefficacia delle note per manifestare la vera Chiesa, questa imperfetta presenza attesta invece l'esistenza di un resto della vera Chiesa nel seno stesso delle sette che l'hanno abbandonata, e permette di ritrovare, anche sotto le macerie, qualche raggio dello splendore del disegno primitivo.

Gli Apologisti cattolici sovente han riconosciuto la presenza dei segni di origine cristiana nelle Chiese separate. Talvolta li han chiamati "note negative", vale a dire note che accompagnano la vera Chiesa ma che sono insufficienti a rivelarla. Diciamo piuttosto che si tratta di note degradate o mutilate. Di fronte alle note considerate nel loro stato di perfezione e di integrità, esse testimoniano a un tempo la presenza di elementi cristiani nelle Chiese dissidenti e le alterazioni che vi hanno subìto.

Per esempio si dirà che le Chiese orientali, ove si attua validamente la trasmissione del potere di Ordine, posseggono un'apostolicità parziale e mutilata ». *Journet,* L'Église du Verbe Incarné, 1941, p. 649.

SEZIONE SECONDA

LA CHIESA COME COMUNIONE DI SANTI

Secondo Delehaye, il titolo di santo, che fu anche adoperato in senso profano (= onorato), assunse nel cristianesimo vari significati: 1) Si usò come titolo d'onore per i vivi e i defunti, onde indicarne l'alto grado di moralità. 2) In un senso ancora vago si trova nella Bibbia per designare le cose consacrate a Dio e distinguerle dalle profane. 3) In un senso qualificativo fu attribuito ai martiri e più tardi a tutte le persone di eminenti virtù, le quali, onorate dapprima dal solo popolo, divennero ben presto anche oggetto di culto pubblico. Malgrado questa generalizzazione, i « Sancti » erano particolarmente i martiri. L'« autenticità » dei santi è dimostrata da liste ufficiali, soprattutto per Roma; « ma il numero dei documenti antichi è estremamente limitato ». Parecchi martiri sono caduti nell'oblio e alcuni ritenuti tali « non sono mai esistiti ». In tal caso il culto ritorna a Dio, il quale, come dice S. Agostino, è onorato in tutti i santi.

Santi sono anche tutti gli uomini giustificati per mezzo di quell'istituzione di salvezza che è la Chiesa. Tutti insieme formano la grande comunione dei santi. È invalso l'uso, dopo la Scolastica, di dare al cencetto di Chiesa un senso largo, facendo rientrare in essa anche i santi dell'al-di-là, sia quelli che hanno già il pieno possesso della visione beatifica, sia quelli che si trovano ancora per un determinato tempo soggetti alla purificazione del Purgatorio. È per questo che si parla di tre stati dell'unica Chiesa, cioè della Chiesa militante, purgante e trionfante. Tutte e tre sono unite in un'intima comunità spirituale. L'articolo del Simbolo degli Apostoli (communio sanctorum) si riferisce anzitutto alla Chiesa militante, ma lo si applica anche, e giustamente, alle relazioni fra le tre parti prese insieme. Perciò possiamo qui trattare ugualmente del culto dei santi e delle reliquie. In seguito parleremo più ampiamente delle relazioni tra la Chiesa militante e i trapassati, trattando del Sacrificio della Messa e delle indulgenze (§ 189).

§ 153. - La comunione dei santi.

Tutti i cristiani veramente credenti e santificati hanno con Cristo loro capo e fra loro una comunione di vita soprannaturale. - *E' di fede.*

Spiegazione. - La tesi riproduce la fede del Simbolo degli Apostoli: Credo in communionem sanctorum (1).

Nel protestantesimo la dottrina della comunione dei santi non può pervenire a una espressione completa, perchè la teoria dell'invisibilità della Chiesa rende impossibile una vera comunità. Pertanto i Protestanti non hanno la fede nell'intercessione cristiana, nel culto dei santi e nell'applicabilità dei meriti ad altri.

(1) *A. Stolz,* De Ecclesia, pp. 25-26, dopo aver spiegato che la « communio sanctorum » può intendersi in senso personale, in senso reale e in senso personale-reale, dice: « Articulus noster certe de communione sanctorum in sensu personali intelligi debet. Prima enim expositio articuli nobis conservata hoc modo iam procedit. Nicetas (Migne 52, 865) ait: "Ecclesia quid aliud quam sanctorum omnium congregatio? Ab exsordio enim saeculi sive Patriarchae sive Prophetae sive Apostoli sive martyres, sive caeteri iusti, qui fuerunt, qui sunt, qui erunt, una ecclesia sunt, quia una fide et conversatione sanctificati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt. Adhuc amplius dico: etiam angeli, etiam virtutes et potestates supernae in hac una confoederantur Ecclesia... Ergo in hac una Ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum". Hanc explicationem per saecula conservatam fuisse Kirsch in opere suo: Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum, demonstrat. Admittenda est ergo a nobis Catholicis traditionalis quaedam explicatio huius articuli in sensu personali, quam magisterium ordinarium suam fecit.

Ex alia tamen parte interpretatio personalis nec unica nec primaria et originalis est. Iam Concilium Nemausense (Nimes, a. 349) communionem sanctorum in sensu communionis sacramentorum intelligit.

Ex testimoniis a Kattenbusch allatis patet etiam posterioribus temporibus sanctorum communionem ut sacramentorum communionem haud raro fuisse interpretatam. Quaestio tamen est, quomodo haec duae interpretationes ad invicem se habeant. Unde:

Primarie articulus de sacramentorum communione videtur esse intelligendus. Nam S. Augustinus in lite contra Donatistas de communione et participatione sacramentorum loquitur, quam etiam peccatoribus permittit Ecclesia catholica. Ex textibus ipsius patet « sacramentorum communionem » terminum technicum temporum illorum fuisse. Dubium vix esse potest alium terminum « sanctorum communionem » ad eundem modum loquendi reducendum et per consequens primarie de sacramentorum communione intelligendum esse. « Communio » insuper versio est vocis graecae *Koinonia,* quae vox graeca participationem (in sensu activo) significat: res, cuius participatio sumitur, genitivo exprimitur. Haec autem participatio active sumpta de rebus melius quam de personis intelligitur. Unde sanctorum communio dicit participes nos fieri sacramentorum (seu sacramenti in sensu antiquorum); hoc modo fides exprimitur in realitatem salutis per sacramenta communicatae. Quia autem sacramenta inseparabilia sunt ab ipsa Ecclesia, quae est primum sacramentum, articulus dicit sub forma magis concreta nos in Ecclesia salutem realiter acquirere et ad sanctitatem aditum habere.

Quia tamen, ut saepius iam dictum est, in Ecclesia omnes sanctificati in unitatem quandam constringuntur, indirecte per ipsum articulum communio sanctorum sensu personali indicatur, quae significatio a traditione posteriori magis est proposita et evoluta ».

Nondimeno Lutero conserva l'articolo della « comunione dei santi ». « Io credo che, in questa comunità o cristianità, tutto è comune, che i beni di uno appartengono a tutti e che, per conseguenza, tutte le preghiere e le buone opere della comunità intera debbono aiutare, assistere e fortificare me e ciascun fedele, nella vita e nella morte cosicchè ciascuno porta il peso dell'altro come dice S. Paolo ». *K. Holl,* Ges. Aufsätze, 322. Cfr. però *Walz,* Fürbitte d. Heiligen, 14 ss.

Prova. - Nell'Antico Testamento si insisteva fortemente sulla comunione religiosa del popolo eletto, comunione che sembra già di per sè una garanzia di salvezza. La cosa era naturalmente possibile, dato che la salvezza veniva concepita in guisa essenzialmente esteriore. Sovente si parla dell'intercessione vicendevole, specie dei « padri » con i quali Dio ha concluso l'Alleanza, e si fa appello ai loro *meriti.* Dio vuole benedire fino alla millesima generazione i figli dei genitori pii (Ex. 20, 6; Deut. 5, 10). Abramo (Gen. 18, 23-32), specialmente Mosè (Ex. 32-34; Salmo 105, 23), Samuele (I Re 6, 9; 8, 6; 12, 17 ss.; 15, 11), David (II Re 7, 18 ss.) sono i grandi mediatori e intercessori per il popolo e per ciascun fedele in particolare. La ragione della speranza di salvezza è l'appartenenza al popolo di Dio; in altre parole, l'alleanza fatta da Dio con i padri.

Gesù riunisce i membri della sua Chiesa in un'unità spirituale (Giov. 17, 9-26) e chiama se stesso la vite feconda nella quale i discepoli trovano la loro consistenza come i tralci nel ceppo (Giov. 15, 1). Nel « Padre nostro » raccomanda espressamente ai discepoli di chiedere gli uni per gli altri il regno di Dio (Mt. 6, 10) e insegna ad amarsi vicendevolmente come figli di uno stesso Padre. Gli Angeli stessi si rallegrano del progresso spirituale della Chiesa (Lc. 15, 10). Quando due o tre sono riuniti nel nome di Cristo, Egli è in mezzo a loro per esaudirne la preghiera (Mt. 18, 20).

S. Paolo ha penetrato questo pensiero nel modo più profondo, come abbiamo già visto sopra, ai §§ 112 e 138.

Cristo è il Capo mistico della sua Chiesa e i fedeli sono tutti membra di un solo corpo. « Nello stesso modo che nel nostro corpo abbiamo molte membra e che tutte le membra non hanno la stessa funzione, così noi, che siamo molti, costituiamo un solo corpo in Cristo e ciascuno, in particolare, siamo membra gli uni degli altri » (Rom. 12, 4-5). « Che non vi sia divisione nel corpo, ma che le membra abbiano ugualmente cura l'une delle altre; se un membro soffre, tutte le membra soffrono con lui, e se un membro è onorato, tutte le membra si rallegrano insieme a lui. Ora, voi siete il corpo di Cristo e le sue membra » (I Cor. 12, 25-27). « Egli è il capo del corpo della Chiesa... Egli ha pacificato per mezzo del sangue della croce ciò che vi è in terra e in cielo » (Col. 1, 18-20).

Pertanto l'ampiezza della Chiesa è tale da poter contenere anche gli abitanti del cielo. Il Signore, effettivamente, deve essere lodato e onorato da tutti coloro che sono in cielo, sulla terra e sotto la terra (Filip. 2, 10-11).

S. Paolo trae anche le conseguenze pratiche di questa dottrina. I fedeli che sono stati dotati da Dio di carismi, se ne servano per l'utilità degli altri (I Cor. 12, 28-30). Soprattutto i fedeli devono pregare gli uni per gli altri a fine di ottenere la salvezza (Rom. 15, 30; II Cor. 1, 11; Ef. 1, 15-16; 6, 18-19; Filip. 1, 19; Col. 4, 2-3; I Tess. 1, 2; 5, 25; II Tess. 1, 11; 3, 1; Ebr. 13, 18; cfr. Giac. 5, 16). Nella Lettera agli Ebrei 12, 12 ss. la Chiesa trionfante appare sotto un aspetto splendido; più splendido ancora nelle visioni dell'Apocalisse (Cfr. Apoc. 21, 10 ss.).

I Padri. - La fede dei cristiani nella comunione dei santi trova fin dall'inizio la sua pratica espressione nelle preghiere, in particolare nelle preghiere di intercessione generale nel sacrificio della Messa; in questa preghiera si faceva menzione dei vari fedeli o degli ordini di fedeli che hanno bisogno di intercessione, e si raccomandava anche tutta l'umanità. Numerose sono le raccomandazioni di pregare gli uni per gli altri. Se ne trovano in *S. Clemente,* nella sua Epistola ai Corinti (55, 6; 56, 1; 59, 2); in quasi tutte le Epistole di *S. Ignazio;* nella *Didachè* (10, 5). *S. Giustino* riferisce che vi era l'abitudine di pregare e digiunare per e con i catecumeni (Apol. 1, 61, 65; cfr. 15; Dial. 35). *Tertulliano* descrive i penitenti che supplicavano i fedeli, piangendo a calde lagrime, di aiutarli con le loro preghiere nel santo sacrificio (De poen. 10, 9; De orat. 3). Si trovano le stesse testimonianze in S. Cipriano, Clemente Alessandrino, Origene. Verso la metà del IV secolo nella « Explanatio symboli » di Niceta di Remesiana († circa 414) troviamo per la prima volta l'espressione « comunione dei santi » come formula della fede antica. L'espressione che era certamente conosciuta nella Tradizione (Cfr. Denz. 4) ben tosto passò nel Simbolo degli Apostoli.

È ancora *S. Agostino* che, dopo S. Ilario e S. Ambrogio, ha spiegato nella Chiesa latina la comunione dei santi nel modo più profondo, specialmente nella sua « Città di Dio ». La Chiesa è il regno di Cristo, il regno dello Spirito Santo. Noi partecipiamo tutti a Cristo, siamo divenuti Cristo (Christus facti sumus, In Jo. 21, 8). Vi è una duplice Chiesa, una « Chiesa quaggiù e una Chiesa lassù; quella composta di tutti i fedeli, questa composta di tutti gli angeli » (Enarr. in Ps. 137, 4). Il cielo e la terra costituiscono una sola Chiesa; « quello che l'anima è per il corpo, lo Spirito Santo è per la Chiesa » (Serm. 267, 4). Il vincolo unitivo è la carità, che lo Spirito Santo produce in tutti coloro che appartengono veramente alla Chiesa. Da questa carità sgorgano le preghiere per tutto il corpo della Chiesa, per tutti gli uomini, amici e nemici (Opus imperfectum, 6, 41). Numerose sono le testimonianze degli antichi monumenti cristiani. Si veda nel Dict. de théol. cath. t. III, coll. 454-480.

La Scolastica raccoglie l'insegnamento dei Padri e della Chiesa e continua a svilupparlo. Per S. Tommaso appartengono alla comunione dei santi tutti coloro che sono uniti a Cristo per la carità. Essi traggono da tale unione un doppio vantaggio: la partecipazione ai meriti del Capo e la partecipazione vicendevole ai meriti delle membra. « Donum ergo Christi communicatur omnibus christianis, sicut virtus capitis omnibus membris et haec communicatio fit per Sacramenta Ecclesiae, in quibus operatur virtus passionis Christi, quae operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum ». Non solo, « sed etiam meritum vitae Christi et quidquid boni fecerunt omnes sanc-

ti communicatur in caritate existentibus » (Opusc. 6; Expos. Symboli: communio sanctorum). Studiando la dottrina delle indulgenze vedremo come appunto sulla comunione dei santi si basa la dottrina teologica del « tesoro della Chiesa ». Per la Scolastica si veda il Dict. citato, t. III, coll. 443 ss.

L'*essenza della comunione dei santi* consiste nel fatto che la Chiesa intera ha il medesimo capo, Cristo, che manda a tutte le sue membra lo Spirito suo vivificante e fecondante per creare e fortificare in loro la vita della santità e della carità. Dalla comunione col Capo, consegue inoltre il possesso comune dei mezzi di santificazione e delle verità affidate dal Cristo alla sua Chiesa, il possesso comune del sacrificio della Messa e delle preghiere (I Cor. 10, 16). Ne risulta infine una comunicazione ed effusione di forza e di linfa spirituale delle membra fra loro, una partecipazione reciproca ai meriti e alle opere soddisfatorie. La ragione ultima della comunione dei santi risiede nella sapienza eterna di Dio e nel suo eterno amore; ma risiede anche nell'essenza dello spirito della sua Chiesa, che è spirito di amore e di unione e non spirito di separazione e di egoismo.

Il *Catechismo romano* (P. 1, c. 10, qq. 21-24) dice a tal proposito: « A questi frutti spirituali che provengono dal Capo comune partecipano dunque tutte le membra del Corpo mistico: "Unus enim Spiritus a quo illa (Ecclesia) regitur, efficit, ut quodquod in ea collatum est, commune sit. Omnium enim sacramentorum fructus ad universos fideles pertinet; quibus sacramentis veluti sacris vinculis Christo connectuntur et copulantur et maxime omnium baptismo". Tuttavia godono di questi frutti soltanto coloro "qui in caritate vitam christianam degunt iustique et cari Deo sunt. Membra vero mortua... hoc quidem bono non privantur, ut huius corporis membra esse desinant; sed cum sint mortua, fructum spiritualem, qui ad pios et iustos homines pervenit, non percipiunt. Tametsi, cum in Ecclesia sint, ad amissam gratiam vitamque recuperandam, ab iis adiuvantur qui spiritu vivunt". Ma ciò non si applica a coloro che "omnino ab Ecclesia sunt praecisi" ».

Fin dai suoi inizi la Chiesa ha pensato nelle sue preghiere non solamente ai giusti, ma anche ai peccatori. Così ha compreso anche i *defunti* nella sua comunione, soprattutto nel sacrificio della Messa, come spiegheremo più tardi (§ 189). Anche i defunti hanno lo stesso Capo che ha la Chiesa militante. « Le anime dei pii defunti non sono separate dalla Chiesa... Altrimenti non si farebbe menzione di loro all'altare di Dio, in presenza del Corpo di Cristo », dice S. Agostino (Civ. 20, 9, 2). S. Pier Crisologo ha un discorso di una precisione e di una bellezza straordinaria sulla comunione dei santi. Egli spiega l'idea della comunione come è in Mt. 18, 20 (Migne 52, 651-653).

Si fondano oggigiorno una quantità di associazioni e di comunità particolari, ma sarebbe un vantaggio considerevole per la vita spirituale se si pensasse maggiormente alla prima comunità fondata da Cristo e se si rinnovellasse la fede in essa. Nessuna unione, foss'anche la più pia, possiede la garanzia, la forza e la fecondità di quella fondata da Gesù. Il *Catechismo romano* ammonisce: « Sarebbe davvero desiderabile che i Pastori delle chiese imitassero la diligenza di Paolo e degli altri apostoli nel dichiarare questa dottrina (della com. dei santi). Essa ha un'importanza non comune anche solo da questo punto di vista che, mentre spiega più intimamente la natura spirituale della Chiesa, ci apre profonde prospettive sulla valorizzazione di tutti gli altri misteri della fede nella vita cristiana ».

§ 154. - Il culto dei santi.

1. « I santi che vivono con Cristo offrono a Dio le preghiere dei fedeli ed è cosa *buona ed utile* invocare la loro intercessione ». Con queste parole il Concilio di Trento prende le difese dell'antica pratica del culto dei santi nella Chiesa e dichiara che « hanno empi sentimenti » coloro che lo rigettano o lo dicono insensato (Denz. 984; cfr. Professio fidei Trid. Denz. 998); inoltre precisa le relazioni tra la Chiesa militante e la Chiesa trionfante: i santi pregano per i fedeli peregrinanti in terra e questi li onorano e li invocano.

L'onore che si rende a qualcuno deve essere fondato su motivi sufficienti, che risiedano nel valore e nella dignità (excellentia, dignitas, nobilitas) di colui che è onorato. La diversità dei motivi del culto determina la differenza del culto stesso. I teologi stabiliscono una *differenza essenziale* tra il culto reso a *Dio* e il culto reso ai *santi*. Il culto reso a Dio conviene al suo essere assoluto e gli è reso a motivo della sua perfezione infinita, e, siccome nessuna creatura può raggiungere tale perfezione, nessuna creatura avrà mai parte a siffatto culto. Gli si dà il nome particolare di « adorazione ». Poichè le lingue antiche non fanno sempre questa distinzione, adoprano la stessa parola (adorare, adoratio; προσκυνεῖν, προσκύνησις) tanto per significare la venerazione (veneratio) quanto per significare l'adorazione (adoratio). Tuttavia è sempre stata viva nella Chiesa la coscienza di una distinzione netta ed essenziale tra il culto reso a Dio e quello reso ai suoi santi. Già S. Agostino fa risaltare una differenza di terminologia, per lo meno per il greco, in cui si distingue molto bene il culto di latria, dovuto a Dio, e il culto di dulia, dovuto ai santi. Nel culto dei santi si è distinto ancora il culto di dulia reso a tutti i santi e il culto di iperdulia reso alla Santa Vergine.

Il culto dei Santi è un culto religioso (cultus sacer, religiosus): non è naturale, ma soprannaturale. Spieghiamoci: la ragione ultima e decisiva della religione cristiana è Dio soltanto e per conseguenza Egli solo è l'oggetto principale del culto religioso. Ma il culto dei santi può essere chiamato anch'esso un culto religioso: prima di tutto perchè non è un culto puramente naturale e umano (c. civilis) come quello che si rende ai grandi personaggi della storia; poi perchè in definitiva, anche se mediatamente, questo culto si riferisce a Dio; infine perchè la ragione della santità dei santi, in ultima analisi e principalmente, è la grazia libera di Dio.

Infine si distingue ancora un culto assoluto e un culto relativo. Il culto reso a Dio è assoluto perchè si indirizza alla sua perfezione assoluta e infinita. Il culto reso ai santi è un culto relativo perchè ha per oggetto i benefici che Dio ha loro accordato. Da un altro punto di vista si distingue tra culto assoluto e relativo a seconda che la ragione del culto è nella persona onorata in se stessa o al di fuori. In tal senso il culto reso alla persona in se stessa (Dio e i Santi) è un culto assoluto, il culto reso alle cose (reliquie, immagini) è un culto relativo.

Dopo queste spiegazioni, non è difficile comprendere come il culto dei santi è non solamente permesso, esente da superstizione e idolatria, ma ancora teologicamente fondato, raccomandabile, pio e salutare. Noi non onoriamo i

santi con il culto supremo di adorazione (c. supremus), ma con un culto inferiore e subordinato (c. inferior), quello di dulia. Certamente onoriamo i santi di un vero culto e in se stessi, ma a ragione dei privilegi che Dio ha loro concesso, onde il culto ritorna in definitiva a Dio, che li ha resi degni di venerazione con i suoi doni soprannaturali di grazia. Il rimprovero che ci si muove di adorare i santi (agiolatria) è non soltanto insostenibile ma insensato. « Honoramus servos ut honor redundet in Deum » (Denz. 342).

Notiamo ancora che il *dogma* si riferisce alla liceità morale e all'utilità del culto dei santi, non al suo obbligo. A questo riguardo noi rinviamo alla teologia morale. La Chiesa non insegna che il culto dei santi è necessario alla salvezza.

Anche l'invocazione dei santi riposa su una ragione molto solida; si appoggia immediatamente sull'unione dei santi con Dio e l'interesse che essi hanno alla diffusione del suo regno sulla terra. Perciò l'opposizione dei Protestanti al culto e all'invocazione dei santi è senza ragione e contraddittoria.

2. Non si possono citare molte testimonianze dirette della *Scrittura* concernenti il culto dei santi, ma troviamo facilmente tracce e allusioni in gran numero. Già l'Antico Testamento parla con grande rispetto dei Patriarchi e dei Padri. « Il loro nome vive nei secoli, la loro sapienza è celebrata in pubblico e le loro lodi si ripetono nelle adunanze » (Eccli. 44, 14-15). Sirac ci presenta tutta una serie di sante figure (Eccli. 44-50).

Il *Catechismo romano* si appoggia a buon diritto a questi passi (P. 3, c. 2, q. 12). Del grande sacerdote Onias e del profeta Geremia è detto che, dopo morti, in quanto amici dei loro fratelli sulla terra, pregano molto per il popolo e per la città santa (II Macc. 15, 12-14).

Gesù e gli *Apostoli* non hanno dato istruzioni sul culto e l'invocazione dei santi. Ma Gesù parla con una grande considerazione di Mosè (Mt. 23, 2 ss.; Mc. 7, 10; 10, 3; 12, 26; Giov. 5, 45-46; 7, 23), di David (Mt. 22, 42-43), dei tre Patriarchi (Mt. 8, 11; 22, 32; Lc. 16, 22) e suppone che essi siano sempre uniti con il Dio vivente (Mt. 22, 32). Il « seno di Abramo » è per Lui, come per il suo tempo, un luogo di pace (Lc. 16, 22). Gli Apostoli presentano sovente come modelli morali: Abramo (Rom. 4; Gal. 3; Giac. 2, 21 ss.), Noè (II Pietr. 2, 5), Giobbe (Giac. 5, 11). Ricordare anche i santi dell'Epistola agli Ebrei (11).

I Padri. - Il culto cristiano dei santi propriamente detto ha inizio nel II secolo e vien reso innanzitutto a coloro che sono stati in modo particolare simili a Cristo, sia nella loro vita con la predicazione e la diffusione del cristianesimo, come i Profeti e gli Apostoli, sia nella loro morte con la professione della verità e della fede, come i martiri che hanno « bevuto con Lui il calice » (Mt. 20, 22 e Apoc. 6, 9 ss.).

La prima testimonianza l'abbiamo nel « Martirio di S. Policarpo » in cui si trova una chiara distinzione dogmatica: « Noi adoriamo Cristo perchè è Figlio di Dio; i martiri invece li veneriamo degnamente, come discepoli e imitatori del Signore, per l'attaccamento inseparabile che ebbero verso il loro Re e Maestro » (17, 3; cfr. 18, 2). Si trova una testimonianza analoga nel « Martirio di Ignazio » redatto un po' più tardi.

A poco a poco entrò nella Chiesa la consuetudine di celebrare l'anniversario della morte dei martiri (dies natalis, giorno di nascita al cielo). I pagani celebravano il giorno della nascita dei loro defunti, i cristiani il giorno della morte; ma l'antico nome rimase: natale, γενέσια. Da Tertulliano (De coron. 3) e da S. Cipriano (Ep. 39, 3) apprendiamo che i cristiani offrivano sulle tombe dei martiri o vicino ad esse sacrifici in rendimento di grazie a gloria di Dio. Pregare per i martiri fu considerato come un'ingiuria verso di loro, perchè per il Battesimo di sangue essi erano stati completamente purificati e uniti a Cristo. *S. Agostino* scrive: « All'altare noi non pensiamo a costoro (i martiri) come agli altri che riposano nella pace, per pregare per essi; ma piuttosto chiediamo loro di pregare per noi, affinchè possiamo seguire il loro esempio avendo essi praticato quell'amore che, come dice il Signore, è il più grande di tutti » (In Jo. 84, 1). « Il popolo cristiano celebra assieme, con solennità religiosa, la memoria dei martiri, sia per eccitarsi a *imitarli,* sia per partecipare ai loro *meriti* ed essere sostenuto dalle loro *preghiere;* in tal modo tuttavia che noi non alziamo altari ad alcun martire, ma allo stesso Dio, il Dio dei martiri, benchè questo avvenga sulle tombe dei martiri » (C. Faust. 20, 21; cfr. Civ. 8, 27).

L'*invocazione* dei santi, per ottenere la loro intercessione, cominciò verso la metà del III secolo. Origene è il primo che l'attesta chiaramente richiamandosi alla I Cor. 12, 26; II Cor. 11, 28 ss. (De orat. 11, 2; In Num. homil. 26, 6; In Cant. 3). La fede nell'intercessione dei santi trova la sua espressione nelle iscrizioni tombali delle catacombe, nelle liturgie (S. Cyril., Cath. myst. 5, 9), negli atti dei martiri e nelle litanie dei santi.

Nelle figure delle Catacombe il culto dei santi appare in unione a Cristo in quanto giudice supremo. I santi, soprattutto gli Apostoli e i martiri, sono gli assistenti del Signore. I defunti si pongono sotto la protezione di S. Pietro e di S. Paolo o sono accolti gioiosamente dai santi al loro ingresso nel Paradiso. Altre immagini mostrano Cristo in rapporti amichevoli con i santi: i martiri sono in ginocchio davanti a Lui e ricevono la corona di vita.

Il culto si estese a poco a poco a partire dal IV secolo ai santi non martiri, ossia ai confessori e alle vergini, come pure agli Angeli.

Avversari del culto dei santi furono Aerio, Eunomio e sopra tutti Vigilanzio, un prete della Gallia che fu anche per qualche tempo nel monastero di S. Gerolamo a Betlemme. Egli non si contentò di lottare contro alcuni abusi trovati in Palestina, ma si oppose a ogni culto dei santi affermando che essi non intercedono affatto in favore dei fedeli sulla terra. Fu confutato da S. Gerolamo (C. Vigilant. et Ep. 109 ad Ripar.).

Nel *Medio Evo* il culto e l'invocazione dei santi ebbero un grande sviluppo. S. Tommaso si oppone a talune esagerazioni, distinguendo nettamente il culto di latria da quello di dulia (S. th. II-II, 103, 3). Poi dimostra come si possa anche pregare i santi: Dio rivela loro le nostre domande di modo che essi sono in grado di proteggerci, e « in virtù della loro intercessione e dei loro meriti, le nostre preghiere ottengono il loro effetto » (Ibid. q. 83, a. 4).

È precisamente a proposito del culto medioevale dei santi, che la polemica protestante suole rimproverare la pietà cattolica di aver favorito la più grossolana superstizione e il feticismo pagano. È strano però che si accetti

ciecamente questo astioso giudizio e lo si trasmetta senza darsi la pena di studiare seriamente le fonti, nè di esaminare le questioni fondamentali di psicologia, di religione e di cultura che sono legate a questo culto. Ma quando per esempio si legga la monografia di *Siebert* sul culto dei santi e delle reliquie prima della riforma (Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen-und Reliquienverehrung, 1907) non si può non essere colpiti nel vedere l'esattezza e la ponderazione con cui la teologia studia questo soggetto.

Certamente si incontrano, negli scritti popolari di pietà, alcune « deviazioni »; così quando si attribuisce al culto di alcuni santi, particolarmente dei santi patroni, un'influenza tutta *speciale* e ci si attende da determinate preghiere loro indirizzate un'efficacia particolare contro tutti i mali del corpo e dell'anima. È per questo che il Concilio di Trento ha dichiarato: « Occorre abolire ogni superstizione nell'invocazione dei santi, nel culto delle reliquie e nel pio uso delle immagini » (S. 25, De invocatione, ecc.).

Nel periodo posttridentino sono i controversisti che hanno difeso con maggior zelo il culto dei santi, sopra tutti Bellarmino. La distinzione scolastica del culto di dulia e di latria offrì l'arma più efficace. Nei riguardi dei santi *non storici* Bellarmino esprime un giudizio eccessivamente ottimista, pur confessando il carattere apocrifo e leggendario di molte storie agiografiche. Quanto alla particolare fiducia attribuita ai santi patroni e ai santi invocati nei casi disperati, egli la difende, dicendo che Dio, in via generale, vuole comunicare i suoi benefici per mezzo dei santi e che può quindi anche concedere cose straordinarie servendosi particolarmente di qualche santo.

3. Al culto dei santi si potrebbe muovere una sola *obiezione* apparentemente ragionevole, dicendo che non possiamo attribuire loro l'onniscienza e l'onnipresenza e che perciò non vi è certezza che essi abbiano conoscenza delle nostre preghiere. S. Gerolamo risponde a Vigilanzio: « Essi seguono l'Agnello ovunque Egli vada. Ora se l'Agnello è dappertutto, si può pensare che coloro che lo seguono siano egualmente dappertutto » (C. Vigilant. 6). Ma non è facile pensare come ciò possa avvenire. Sebbene ci sfugga il modo col quale i santi conoscono le nostre preghiere e il nostro culto, non vi è una ragione sufficiente per contestare il dogma. Si può qui ricorrere all'analogia degli Angeli, specie dell'Angelo Custode. Se essi, come attesta la Scrittura (Tob. 12, 12; Lc. 15, 7; Apoc. 5, 8), conoscono gli uomini e sono al corrente della loro sorte, si può ammettere qualcosa di simile anche per i santi, poichè anche questi « stanno davanti a Dio » e vedono nella sua luce tutto quello che comporta ed esige la loro situazione e il loro compito nel piano divino della salvezza. Così, quando parlano di tale argomento, i Padri suppongono che i santi abbiano di noi una conoscenza sufficiente; e S. Tommaso, spiegando, dice: « I santi conoscono le nostre preghiere e le conoscono in Dio nel quale vedono tutto. Benchè non conoscano Dio in modo perfetto (comprehensive), devono tuttavia conoscere in Lui tutto ciò che li riguarda. Siffatta conoscenza fa parte della loro felicità. I santi conoscono dunque nel Verbo eterno i desideri, la devozione e le preghiere degli uomini che hanno bisogno del loro soccorso » (Suppl. q. 72, a. 1).

Lettura. - *L'intima ragione del culto dei santi.* - « Lasciando la società visibile allorchè vengono tolti dal mondo ed entrano in quella vita, che

noi chiamiamo futura, i fedeli, così insegna la cattolica Chiesa, non rompono i loro rapporti coi fratelli che lor sopravvivono; l'amor santo disceso dal cielo avvince con perpetui vincoli coloro che una volta ha ricevuto nel suo grembo, purchè volontariamente non infrangano questi vincoli medesimi; ed anche allora che vien meno ogni forza di questa vita caduca, la sua perdura in tutto il vigore. Tutti coloro adunque che si lasciarono con la unzione dell'amore, non altrimenti che tutte quelle celesti intelligenze, quegli spiriti superiori che non mai vissero con noi nello spazio e nel tempo, ma che pur stanno con noi sotto lo stesso capo Gesù Cristo, e nel medesimo Spirito Santo furono santificati, tutti formano con noi una sola Chiesa, una sola comunità tenacemente congiunta. I Santi ch'han bagnato la terra dei loro sudori continuano a fecondarla dopo la morte. Non solo continuano ad operare in mezzo a noi, in quanto ci è dato godere ancora dei benefizi da essi sparsi sulla terra, mentre dilatarono e consolidarono il regno di Cristo coll'energia delle sante loro forze; di quelle forze che influendo sui fedeli a loro più vicini, si diffusero da questi ai più lontani, e stesero i loro effetti a tutti i secoli avvenire; non solo essi sono i nostri modelli nella vita cristiana, in cui Cristo ha veramente impresso ed espresso se medesimo, e ne' quali egli si riflette in mille guise, ed offre alla più viva contemplazione i più luminosi esempi di tutte quelle virtù, e solo in lui divennero veramente possibili, e ci presenta perfetti modelli per ogni stato, ma ancora, tale è la nostra ferma fiducia, essi operano per noi in modo più eccellente, come nostri protettori presso Dio, pregandolo continuamente a colmarci di grazie e benedizioni. Più è sincero l'amore ond'essi ardono, più è ineffabile la beatitudine di cui fruiscono nel seno dell'Altissimo; più essi amano noi pure, e più prendono interesse alle nostre lotte ed ai nostri combattimenti. Quindi pregan Dio per i loro fratelli di quaggiù; e noi da parte nostra li supplichiamo della loro intercessione, non ignari che la preghiera del giusto è efficacissima innanzi al Padre delle misericordie. Si chiama *invocazione* l'atto per il quale noi chiediamo questi suffragi, ed *intercessione* quello per cui essi corrispondono alle nostre suppliche.

Ora l'esempio dei Santi proposto dalla Chiesa come nostro religioso e morale modello, insieme con la dottrina della loro intercessione per noi presso Dio e della corrispondente invocazione da parte nostra, ci dà l'idea della venerazione che noi loro tributiamo. Questo culto sta all'adorazione come i rapporti, che possono passare vicendevolmente fra le creature, stanno alla dipendenza che vincola ciascuna di queste al suo Creatore e Signore. I veri figli della Chiesa non riguardan che con amore e venerazione quelli che fra loro furono da Dio più liberamente arricchiti di grazia: in forza di quell'amore che di tutti non fa che un cuore ed un'anima sola, essi si desiderano a vicenda ogni sorta di bene, essi levan tutti insieme le loro mani al cielo, gli uni per gli altri, e Dio compiacendosi di questa carità che fu da lui donata a stringere insieme quelle sante creature, se degni li trova, esaudisce le loro preghiere, secondo la pienezza del suo potere compiendo così ciò che oltrepassa le forze di ogni creatura.

D'altronde se noi dobbiamo adorare Gesù Cristo, dobbiamo pur venerare i santi. L'aureola di gloria onde son cinti, non è che un raggio di quella del Salvatore, ed una splendida prova della sua onnipotenza, che dalla polvere e dal peccato sa trarre degli spiriti sfolgoreggianti di luce. Chi dunque onora i santi, glorifica Gesù Cristo, dalla cui virtù vennero generati e di cui attestono la vera divinità. Per questo la Chiesa ha circondato le feste del Signore delle

feste dei suoi santi. Se quelle nel modo più solenne e più vivo ci rinnovano nel corso dell'anno la memoria dei fatti più insigni nella vita del Redentore, le feste dei santi rendono nel decorso di tutti i secoli testimonio alla feconda virtù della venuta del Figlio di Dio in questo mondo, dei suoi patimenti, della sua morte, della sua gloriosa risurrezione, e della discesa dello Spirito divino. Per tal modo nella vita dei santi gli innegabili frutti e gli effetti della vita del Figliuolo di Dio ci vengono offerti a pascolo insieme dell'intelligenza e del sentimento. E con ragione quindi noi posisamo dire, che siccome Dio non è un Dio de' morti ma dei viventi, nel modo stesso Gesù Cristo non è un Dio di una stirpe sepolta nel sopore della morte, ma è il Dio d'un popolo che vive di vita spirituale, e cresce in santità e giustizia ». *G. A. Möhler,* La Simbolica, Carmagnola 1852, pp. 406-410.

§ 155. - Il culto delle reliquie.

1. Similmente è *permesso* e *utile* onorare le reliquie dei santi. Per reliquie s'intendono i *corpi* dei santi, conservati interi o in parte. In senso lato vengono annoverati tra le reliquie anche gli oggetti di cui i santi si sono serviti durante la loro vita e che sono stati in contatto della loro persona, come i vestiti, i libri, le case, gli utensili.

Già fin dall'antichità cristiana il culto delle reliquie ebbe i suoi *avversari*: prima gli Gnostici e i Manichei, a motivo della loro opinione concernente la materia; poi Vigilanzio, che riprovava il culto dei santi in generale; infine gli Iconoclasti della Chiesa greca. È contro questi ultimi che prese posizione il II Concilio di Nicea condannando coloro che osano « rigettare le sante reliquie dei martiri » (Denz. 304). I *Protestanti* rinnovarono l'opposizione alle reliquie. Il Concilio di Trento si pronunciò in favore del loro culto: « Anche i corpi dei santi martiri e degli altri santi che vivono con Cristo, che furono membra vive di Cristo e templi dello Spirito Santo, i quali saranno risuscitati da Lui e glorificati nella vita eterna, devono essere onorati dai fedeli » (Denz. 985).

2. Non si possono citare prove della *Scrittura,* poichè non c'è alcun passo che parli del culto delle reliquie. È tuttavia possibile portare esempi dai quali appare come Dio effonda le sue grazie per mezzo di cose che saranno chiamate più tardi « reliquie ». Così troviamo un morto risuscitato per il contatto delle ossa di Eliseo (IV Re 13, 21). È detto di S. Pietro che la sua « ombra » guariva gli ammalati (Atti 5, 15); di S. Paolo che con la sua « mano » faceva miracoli e che si mettevano sugli ammalati i suoi « fazzoletti » e le sue « cinture » (Atti 19, 11-12).

I Padri. - È naturale che il culto delle reliquie non potesse cominciare che dopo il culto dei santi in generale, e di fatto lo vediamo nascere come conseguenza immediata di quello. Anche qui dobbiamo ricordare il « Martirio di Policarpo ». Vi si legge: « Noi allora, raccolte con divozione le ossa sue,

più preziose delle perle e più stimabili dell'oro, le deponemmo in un luogo conveniente » (Martyr. Polyc. 18; cfr. 17). Si trovano altre numerose testimonianze negli « Atti dei martiri », come anche negli scritti dei Padri, per es., in S. Ambrogio (Ep. 22, 2); in S. Agostino (Civ. 1, 13; Conf. 9, 7); in S. Gerolamo (C. Vigilant. 5). Per quanto concerne le varie forme del culto delle reliquie come pure la loro deposizione negli altari, l'esposizione nelle urne e nei reliquiari, il modo di toglierle dalle tombe, le traslazioni, i pellegrinaggi alle tombe dei santi ecc., rinviamo alla liturgia.

Che talvolta si siano introdotti alcuni *abusi* occorre appena ricordarlo. Poichè il pio desiderio di possedere reliquie autentiche non poteva essere sempre soddisfatto, non deve stupire se si ricorse a falsificazioni.

L'epoca delle crociate fu particolarmente favorevole all'introduzione di false reliquie. Si desiderava soprattutto possedere reliquie (frammenti) della vera Croce. La Chiesa dovette sovente minacciare gravi pene per opporsi al *commercio* e ai *furti* di reliquie. Ma era difficile sopprimere l'abuso. Ancora Leone XIII dovette prendere alcune misure in questo senso, come l'aveva fatto Innocenzo III assai prima del Concilio di Trento (Denz. 440).

La *dogmatica* del Medio Evo però non ha nulla a che fare con le esagerazioni e gli abusi di quell'epoca. Grande è la prudenza di S. Tommaso a questo riguardo. Secondo lui, non è suscettibile di culto la creatura non dotata di ragione, ma solamente la creatura ragionevole. Or quando gli oggetti, sia pure la stessa vera Croce, sono onorati, lo sono unicamente in quanto rappresentano persone sante (come le immagini), oppure in quanto sono state unite a persone sante (come le reliquie). In se stesse, dal punto di vista puramente materiale, queste cose non hanno diritto ad alcun onore, « ma noi dobbiamo onorare i santi di Dio come membra di Cristo, come figli di Dio, nostri amici e nostri intercessori. Per conseguenza dobbiamo anche onorare le loro reliquie, soprattutto i loro corpi che furono i templi e gli strumenti dello Spirito Santo dimorante e operante in loro e che saranno simili al corpo di Cristo nella gloriosa risurrezione. Dio stesso onora questi corpi operando miracoli in loro presenza » (S. th. III, 25, 6; cfr. aa. 3-5).

Vogliamo ancora ricordare espressamente che l'*autenticità* delle reliquie non è rivelata dal dogma, ma deve essere provata storicamente. Nessuno è obbligato a credere all'autenticità di una reliquia. « L'unica reliquia e la più preziosa che è garantita dalla parola stessa del Signore, della cui verità e autenticità non si può dubitare senza cessare di essere figli della Chiesa, è quella che il Figlio di Dio ci ha lasciato nel SS. Sacramento » (*De Waal,* Roma sacra, 1905, p. 327).

Poichè la Chiesa ha istituito una festa particolare per alcune reliquie del Signore, ci possiamo chiedere quale giudizio dovremmo farci nel caso, non impossibile, che la reliquia sia falsa. Il bollandista Ch. de Smedt risponde (Nôtre vie surnaturelle, 1919, I, 256-257) in modo soddisfacente: « Il culto dei santi e delle reliquie dei santi non è un culto assoluto, ma un culto relativo, cioè un culto che non si indirizza alle creature se non nella misura in cui esse sono in relazione con il Creatore ».

§ 156. - Il culto delle immagini.

1. La Chiesa ha pure difeso il culto delle immagini contro gli attacchi e l'ha dichiarato *permesso* e *utile.*

Contro l'uso delle immagini introdotto molto presto nella cristianità si elevò un'opposizione irragionevole che raggiunse talvolta forme veramente brutali.

Nella Chiesa greca scoppiò una lotta accanita contro le immagini sotto gli imperatori Leone III e Costantino Copronimo nell'VIII secolo e sotto Leone V nel secolo seguente. I Papi Gregorio II e Gregorio III si pronunciarono in favore del culto delle immagini nei Sinodi romani (727 e 731); lo stesso avvenne nel II Concilio di Nicea (787) il quale dichiarò il culto delle immagini « venerabile », lo ordinò e lo regolò (Denz. 302-304). Allorchè Leone V riprese la lotta per le immagini, la Chiesa rinnovò la sua dichiarazione nel IV Concilio di Costantinopoli (869-870, Denz. 337). Il quietista Molinos sconsigliò l'uso delle immagini nella preghiera, come opposto alla pietà (Denz. 1238). Cfr. *Dudon,* Revue d'ascétique et mystique, 1920, pp. 20-35. Il Concilio di Trento potè appoggiarsi a quei Concili quando i Riformatori e specialmente Carlstadt, Calvino, Zwinglio scatenarono una nuova guerra alle immagini e causarono grandi rovine nella Chiesa tedesca e più ancora nella Chiesa dei Paesi Bassi.

Il Concilio contro questi zeloti dichiarò: « Si devono porre e conservare, soprattutto nelle chiese, le immagini del Cristo, della Vergine Madre di Dio e degli altri santi e dare loro quell'onore e venerazione che è dovuta. Non già che si creda esservi in esse alcunchè di divino o una forza in virtù della quale occorra onorarle, o che si debba chiedere loro qualcosa o che si debba porre la propria fiducia nelle immagini, come facevano un tempo i pagani, i quali mettevano la loro speranza negli idoli, ma l'onore che noi rendiamo loro si riferisce ai prototipi che esse rappresentano ». Inoltre vien messa in rilievo l'utilità delle immagini per il popolo che ne riceve facilmente e volentieri istruzione ed edificazione. Infine, fu necessario porre seriamente in guardia contro gli abusi (S. 25, Denz. 984-988).

2. L'Antico Testamento considerando i danni dell'idolatria pagana, più volte proibisce severamente il culto delle immagini (Es. 20, 4 ss.; Lev. 26, 1; Deut. 5, 7-9) e si esprime con ironia mordente nei riguardi degli idoli (Salmo 113, 12 ss.; Is. 44, 9 ss.; Sap. 13, 10 ss.). Tuttavia il culto giudaico non è completamente spoglio di ornamenti in scultura (Es. 25, 18; III Re 6, 32; 7, 36). Nel Nuovo Testamento non si trova nessuna allusione a un culto delle immagini.

I Padri. - Mancano le testimonianze in favore del culto delle immagini, ma se ne ha in favore della loro esistenza e uso didattico come risulta soprattutto dalle ricerche fatte nelle Catacombe. Cfr. anche Tert., De pudic. 7 e 10. Se in riferimento al culto delle immagini non si può dedurre nulla di preciso dagli scritti dei Padri, è vero però che qualche volta essi ne fanno

cenno. Così S. Gregorio di Nissa, S. Giovanni Crisostomo, i due Cirilli, S. Agostino, S. Gerolamo. S. Basilio parla con molto entusiasmo del loro valore didattico. Ugo Koch studiando la questione delle antiche immagini cristiane nelle fonti letterarie (Die altchristliche Bilderfrage nach den litterarischen Quellen, 1917), distingue: 1) L'arte pagana e idolatra che i cristiani con ragione detestavano; 2) l'arte profana e neutra, verso la quale essi si mostravano riservati; 3) l'arte religiosa che la Chiesa coltivava. Per l'autore il culto cominciò assai tardi; si impose nel periodo della lotta iconoclastica.

Nella *Chiesa greca*, l'immagine (dipinta) ha una grande importanza. Si pensi all'iconostasi liturgica (verso il 600) che è, secondo K. Holl, « il proscenio dell'antico teatro ». Riguardo alla lotta delle immagini egli ne ravvisa un precedente nel paganesimo, particolarmente nell'epoca imperiale, in cui le opinioni a questo proposito si contrastavano vivamente. Mentre Seneca e Varrone sostenevano l'antico punto di vista degli stoici, Dione Crisostomo sopra tutti prese a difendere energicamente le immagini. Il conflitto si prolungò nel cristianesimo dando origine a due tendenze che adottarono la parola d'ordine dei pagani. I pagani dicevano che le immagini van ritenute in ricordo e per venerazione (ὑπομνήσεως ἕνεκα e εἰς τιμήν) come il ritratto di un amico; i sostenitori cristiani delle immagini ripeterono la stessa cosa. Al contrario gli avversari pagani delle immagini replicavano, con gli stoici Seneca e Varrone, che è inconcepibile come si possa rappresentare Dio con la materia; gli avversari cristiani, Epifanio ed Eusebio, pensarono la stessa cosa e trovavano offensiva l'immagine di Cristo come quella degli Angeli. Quando Epifanio dice che si deve portare Cristo nel proprio cuore, ripete ciò che già aveva detto Seneca al riguardo di Dio. I sostenitori delle immagini trionfarono, tanto più che verso il 500, dopo le grandi controversie dogmatiche, la vita cristiana si orientò con più interesse verso il culto; anzi, non pochi, raggruppati attorno agli stiliti, giunsero fino ad « ammetttere l'idea grossolana che nell'immagine era contenuta la virtù della persona rappresentata » (K. Holl). Quando la sorella di Costantino chiese a Eusebio di Cesarea un'immagine di Cristo, egli le rispose: « Noi non dobbiamo portare il nostro Dio in immagine come i pagani » (Rauschen, Patrol. 1901, p. 136).

L'*Occidente* si mostrò più moderato dell'Oriente. Il Concilio di Elvira (306) rifiuta ogni culto: « Non vi devono essere immagini nelle chiese, affinchè ciò che si offre alla venerazione non sia dipinto sui muri » (Can. 36). Non è difficile constatare simili atteggiamenti anche nell'epoca successiva. Sereno di Marsiglia, Agobardo di Lione, Claudio di Torino, un Sinodo di Parigi si mostrarono avversari delle immagini e insistettero perchè si facessero sparire dalle chiese. Senza dubbio, questo atteggiamento ostile trova il suo motivo in una deficiente dogmatica e più ancora in un culto superstizioso da parte del popolo e dei preti. Per questo lo stesso Carlo Magno si mostrò contrario alle immagini e le proibì nei « libri carolini » e nel Sinodo di Francoforte (794). Sembra che la ragione profonda di tali decisioni sia stata di ordine dogmatico. S. Gregorio Magno sostiene il valore pedagogico-didattico delle immagini in una lettera a Sereno di Marsiglia.

Nel *Medio Evo* il culto delle immagini si diffuse grandemente, come il culto dei santi. S. Tommaso lo giustifica dicendo che nelle immagini si onora la persona rappresentata (S. th. III, 25, 3). Bellarmino dovendo combattere le obiezioni dei Protestanti si mostra alquanto più riservato. Il suo punto di

vista è oggigiorno il più diffuso. Il culto che conviene alle immagini è un culto secondario (cultus quidam inferior, imperfectus, analogicus). Non si concede loro nè dulia nè iperdulia. Occorre dire lo stesso degli strumenti della passione di Cristo, dei quali d'altronde bisogna dimostrare l'autenticità. Il principale valore delle immagini è senza dubbio un valore didattico. Riguardo alle immagini cosiddette miracolose, bisogna applicare gli stessi principî delle altre immagini: le prescrizioni del Concilio di Trento sono valevoli anche per esse. Non vi è nessuna relazione di causalità tra l'immagine in se stessa e le grazie che possono essere accordate. Dio stesso è la causa efficiente che concede le grazie e non fa ciò a causa dell'immagine presa in se stessa, ma per la fiducia che si ha nell'intercessione del santo rappresentato, e questa fiducia non può essere, in ultima analisi, che una confidenza in Dio stesso, nella sua bontà e nella sua grazia (Giov. 4, 24).

3. Le *obiezioni* mosse contro il culto delle immagini sono facili a confutare con la dogmatica che si appoggia sul Concilio di Trento. La Chiesa stessa non ha mai insegnato un culto superstizioso. Se il popolo, e anche qua e là preti e vescovi, l'hanno talvolta praticato per ignoranza, questo abuso non tocca affatto la dottrina della Chiesa. Hurter segnala riguardo al culto delle immagini tre concezioni: alcuni affermano che le immagini, in se stesse e materialmente prese, non hanno alcun diritto d'essere onorate, dovendosi onorare unicamente i santi invisibili. Una concezione direttamente opposta è quella che afferma che l'immagine deve avere lo stesso culto del suo prototipo, con questa differenza che il culto reso al prototipo è assoluto e quello reso all'immagine è relativo (S. th. III, 25, 3). Di mezzo alle due sta l'opinione di coloro i quali con S. Roberto Bellarmino non ammettono che un culto secondario e non rendono ad alcuna immagine (di Dio) il culto di adorazione. Il Concilio di Trento dice in modo generale: « Nelle immagini che baciamo, davanti alle quali ci scopriamo e ci inginocchiamo, noi adoriamo Cristo e onoriamo i santi da esse rappresentati ».

SEZIONE TERZA

LA CHIESA CORPO MISTICO DI CRISTO

* Fin qui abbiamo considerato la Chiesa nel suo aspetto esterno come istituzione di salvezza, e nel suo aspetto interno come comunione di santi. Ma non ci sono due Chiese, bensì una sola costituita dalle due parti finora studiate. Pertanto a completare la trattazione rimane da vedere la Chiesa nella sua *realtà totale*. Da questo punto di vista essa vien chiamata Corpo mistico di Cristo. « A definire e descrivere la vera Chiesa di Cristo, che è la Chiesa santa, cattolica, apostolica, romana — scrive Pio XII nell'Enciclica *Mystici Corporis* del 1943 — nulla si trova di più nobile, di più grande, di più divino che quella espressione con la quale vien chiamata *il Corpo mistico di Cristo;* espressione che scaturisce e quasi germoglia da ciò che viene frequentemente esposto nella Sacra Scrittura e nei Santi Padri ».

Ci serviremo, per questa sezione, del **testo stesso dell'Enciclica di Pio XII**, la quale, nella sua prima parte, ci offre appunto la spiegazione della definizione della Chiesa come Corpo mistico di Cristo.

I. - La Chiesa è un « corpo ».

1. Unico, indiviso, visibile. - Che la Chiesa sia un corpo, lo bandiscono spesso i Sacri Testi. « Cristo, dice l'Apostolo, è il Capo del Corpo della Chiesa » (Col. 1, 18). Orbene, se la Chiesa è un corpo, è necessario che esso sia uno ed indiviso, conforme al detto di Paolo: « Molti siamo un solo corpo in Cristo » (Rom. 12, 5). Nè dev'essere soltanto uno e indiviso, ma anche concreto e percepibile, come afferma il Nostro Antecessore Leone XIII di f. m. nella sua Lettera enciclica *Satis cognitum:* « Per il fatto stesso che è corpo, la Chiesa si discerne con gli occhi » (cfr. A.S.S., XXVIII, p. 710). Perciò si allontanano dalla verità divina quelli che si immaginano la Chiesa come se non potesse nè raggiungersi nè vedersi, quasi che fosse una cosa « pneumatica » (come dicono) per la quale molte comunità di cristiani, sebbene vicendevolmente separate per fede, tuttavia sarebbero congiunte tra loro da un vincolo invisibile.

Ma il corpo richiede anche moltitudine di membri, i quali siano talmente tra loro connessi da aiutarsi a vicenda. E a quella guisa che nel nostro mortale organismo quando un membro soffre, gli altri si risentono del suo dolore e vengono in suo aiuto, così nella Chiesa i singoli membri non vivono ciascuno per sè, ma porgono anche aiuto agli altri, offrendosi scambievolmente collaborazione, sia per mutuo conforto sia per un sempre maggiore sviluppo di tutto il Corpo.

2. Composto organicamente, gerarchicamente. - Inoltre, come nella natura delle cose il corpo non è costituito da una qualsiasi congerie di membra, ma deve essere fornito di organi, ossia di membra che non abbiano tutte il medesimo compito, ma siano debitamente coordinate; così la Chiesa, per questo specialmente deve chiamarsi corpo, perchè risulta da una retta disposizione e coerente unione di membri fra loro diversi. Nè altrimenti l'Apostolo descrive la Chiesa, quando dice: « Come in un sol corpo abbiamo molte membra, e non tutte le membra hanno la stessa azione, così siamo molti un sol corpo in Cristo, e membra gli uni degli altri » (Rom. 12, 4).

Non bisogna però credere che questa organica struttura della Chiesa sia costituita da soli gradi della gerarchia e ad essi limitata, oppure, come ritiene un'opposta sentenza, consti unicamente di persone *carismatiche* (benchè cristiani forniti di doni prodigiosi non mancheranno mai alla Chiesa). Bisogna, sì, ritenere in ogni modo che quanti usufruiscono della sacra potestà sono in un tal Corpo membri primari e principali, poichè per loro mezzo, in virtù del mandato stesso del Redentore i doni di dottore, di re, di sacerdote, diventano perenni. Ma giustamente i Padri della Chiesa, quando lodano i ministeri, i gradi, le professioni, gli stati, gli ordini, gli uffici di questo Corpo, hanno presenti sia coloro che furono iniziati ai sacri ordini; sia quelli che, abbracciati i consigli evangelici, menano o una

vita operosa tra gli uomini o una vita nascosta nel silenzio o una vita che l'una e l'altra congiunge secondo il proprio istituto; sia quelli che nel secolo si dedicano con volontà fattiva alle opere di misericordia per venire in aiuto alle anime e ai corpi; e infine coloro che son congiunti in casto matrimonio. Che anzi, specialmente nelle attuali condizioni, i padri e le madri di famiglia, i padrini e le madrine di battesimo, e in particolare quei laici che collaborano con la gerarchia ecclesiastica nel dilatare il regno del divin Redentore, tengono nella società cristiana un posto d'onore, per quanto spesso nascosto, e anche essi, ispirati ed aiutati da Dio, possono ascendere al vertice della più alta santità, la quale, secondo le promesse di Gesù Cristo, non mancherà mai nella Chiesa.

3. Dotato di organi vitali ossia di Sacramenti. - Come poi vediamo il corpo umano adorno di mezzi propri con cui provvedere alla vita, alla santità e all'incremento dei suoi singoli membri, così il Salvatore del genere umano, per sua infinita bontà, provvide in modo mirabile il suo Corpo mistico di Sacramenti, coi quali le membra, quasi attraverso gradi non interrotti di grazie, fossero sostentate dalla culla all'estremo anelito, e si sovvenisse con ogni abbondanza alle necessità sociali di tutto il Corpo.

Infatti, per il lavacro dell'acqua battesimale, coloro che sono nati a questa vita mortale non solo rinascono dalla morte del peccato e divengono membra della Chiesa, ma sono altresì insigniti di un carattere spirituale, e sono resi capaci di ricevere gli altri Sacramenti. Col crisma della Confermazione, viene infusa nei credenti una nuova forza, per difendere la Madre Chiesa e custodire quella fede che da lei ricevettero. Col Sacramento della Penitenza, si offre una salutare medicina ai membri della Chiesa caduti in peccato, non soltanto per provvedere alla loro salute, ma anche per rimuovere il pericolo di contagio dagli altri membri del Corpo mistico, ai quali si offrirà anzi un esempio incitante a virtù. Non basta: poichè con la sacra Eucarestia i fedeli vengono nutriti e corroborati ad uno stesso convito e vengono uniti da un vincolo ineffabile divino fra di loro e col Capo di tutto il Corpo. Infine, agli uomini che si trovano nel languore della morte, la pia Madre Chiesa viene daccanto, e con la sacra Unzione degli infermi, se non sempre, perchè così il Signore dispone, ridona al corpo la sanità, offre tuttavia una suprema medicina all'animo ferito, trasmettendo al cielo nuovi cittadini e per la terra nuovi protettori, che per tutti i secoli godranno della divina bontà.

Alle necessità sociali della Chiesa, Cristo provvide in modo particolare con l'istituzione di altri due Sacramenti. Col Matrimonio infatti, in cui i coniugi sono a vicenda ministri della grazia, si provvede ordinatamente all'accrescimento esterno del consorzio cristiano; e, ciò che più importa, alla retta e religiosa educazione della prole, senza la quale un tal Corpo mistico andrebbe incontro a gravissimi pericoli. Col sacro Ordine poi si consacrano per sempre al servizio di Dio coloro che son destinati a offrire l'Ostia eucaristica, a nutrire il gregge dei fedeli col Pane degli angeli e col pascolo della dottrina, a dirigerli coi precetti e i consigli divini, e a confermarlo nella fede con altri uffici superni.

Al qual proposito, si deve aver presente che siccome Dio sin dall'inizio dei tempi formò l'uomo con un corpo fornito dei mezzi necessari a sottomettere

le cose create, affinchè moltiplicandosi, riempisse la terra, così sin dall'inizio dell'età cristiana provvide la Chiesa dei mezzi opportuni acciocchè, superati innumerevoli pericoli, riempisse non solo tutto l'orbe terrestre, ma anche i regni celesti.

4. Formato da membri determinati. - In realtà (testo lat.: *reapse = in re,* che si oppone a *in voto),* tra i membri della Chiesa bisogna annoverare esclusivamente quelli che ricevettero il lavacro della rigenerazione e, professando la vera fede, nè da se stessi disgraziatamente si separarono dalla compagine di questo Corpo, nè per gravissime colpe commesse ne furono separati dalla legittima autorità (1).

(1) Anche coloro che sono fuori della Chiesa in buona fede non vi appartengono. Una volta, seguendo S. R. Bellarmino si diceva che costoro appartengono all'*anima* e non al *corpo* della Chiesa. Tale formula è oggi da alcuni criticata, soprattutto perchè introduce tra la Chiesa visibile e la sua "anima" invisibile una dissociazione che sa, pare, di "nestorianesimo ecclesiologico". L'enciclica, là ove parla della preghiera per coloro che son fuori della Chiesa usa un'espressione che va osservata attentamente. Dopo aver invitato tutti e singoli ad entrare nel visibile organismo della Chiesa il Pontefice continua: "perchè sebbene da un *certo inconsapevole desiderio e anelito siano ordinati al mistico Corpo del Redentore,* tuttavia son privi di quei tanti doni ed aiuti celesti che solo nella Chiesa cattolica è dato godere".

Sono ordinati al Corpo mistico. « Non si tratta dunque di appartenenza poichè, come il Papa ricorda, non possono appartenere in senso proprio alla Chiesa Corpo di Cristo se non coloro che realizzano le tre condizioni tradizionalmente fissate a partire da S. Agostino: battesimo, professione di fede cattolica, comunione con la Chiesa. Tuttavia tra questi uomini di buona fede e la Chiesa non è spezzato ogni vincolo: un inconsapevole desiderio e anelito li unisce al Corpo mistico, meglio li *ordina* ad esso. Il Papa non dice che l'infedele o l'eretico in buona fede siano membri della Chiesa; la sua formula rispetta e la lontananza in cui si trova il "separato" effettivamente "fuori" della Chiesa, e il vincolo che tuttavia ve l'unisce benchè egli non ne sia consapevole.

Il documento pontificio si limita ad affermare il fatto di questa *ordinazione.* Non ne dà la ragione. Comunque questa non può essere nè il desiderio cosciente, nè la sola buona volontà dell'infedele o dell'eretico in buona fede. Non conoscendo la Chiesa cattolica come il Corpo di Cristo, egli non può desiderare esplicitamente di entrarvi; e sarebbe semipelagianesimo attribuire alla sua buona volontà la grazia di un'unione al corpo di Cristo. Se vi è unione per *ordinazione* ciò non si spiega che mediante la misericordiosa volontà salvifica universale di Cristo.

Per precisare il vincolo ecclesiale che unisce, a sua insaputa, questo uomo sincero e retto al Corpo mistico di Cristo, occorre distinguere tra il cristiano separato, eretico o scismatico, e l'infedele. Il primo realizza una delle condizioni per essere membri propriamente detti della Chiesa: egli ha ricevuto il battesimo. Tale battesimo, se valido, l'unisce al Corpo di Cristo. Benchè la mancanza delle altre due condizioni gli impedisca d'essere annoverato visibilmente ed effettivamente tra le pecorelle dell'unico ovile, egli non è un estraneo per questa Chiesa che lo chiama e l'attende. Come ha dimostrato S. Agostino contro i Donatisti e la tradizione cattolica ha sempre ritenuto, il suo battesimo l'incorpora alla *vera Chiesa.* Se permane in buona fede nell'adesione data alla confessione in cui è nato e cresciuto, se pratica con sincerità di cuore la legge di Dio e mantiene fedelmente la fede a Cristo, come gli fu insegnata, il suo errore è più materiale che veramente colpevole. Egli è più un "fratello separato" che un vero eretico. E Dio che giudica il segreto dei cuori, deve tener conto della sua buona volontà e del carattere invincibile della sua ignoranza; certo, la sua fede non è la vera fede, ed egli non aderisce alla vera Chiesa, a cui l'unisce però il suo battesimo. Ma noi possiamo sperare che la misericordia di Colui ch'è venuto "a salvare ciò ch'era perduto" non ritiri la sua grazia ecclesiale, non escluda dalla sua Chiesa, questo fratello separato di buona volontà.

Ben diversa è la condizione dell'infedele poichè non unito col battesimo al

rografo del Vecchio Testamento (cfr. Col. 2, 14), costituendo nel sangue, sparso per tutto il genere umano, il Nuovo Testamento (cfr. Mt. 16, 28 et I Cor. 11. 25). « Allora, dice S. Leone Magno parlando della Croce del Signore, avvenne un passaggio così evidente dalla Legge al Vangelo, dalla Sinagoga alla Chiesa, dalla molteplicità dei sacrifizi ad una sola ostia, che, quando il Signore rese lo spirito, quel mistico velo che con la sua interposizione nascondeva i penetrali del tempio e il santo segreto si scisse con improvvisa violenza da capo a fondo » (*Leo M.*, Serm. 68, 3: Migne, P. L., 54, 374).

Nella Croce dunque la Vecchia Legge morì, in modo da dover tra breve esser seppellita e divenir mortifera (cfr. Hier. et August., Epist. 112, 14 et 126, 16: Migne, P. L. 22, 924 et 943; S. th. I-II, q. 103, a. 3 ad 2; a. 4 ad 1; Concil. Flor., pro Iacob.: Mansi 31, 1738), per cedere il posto al Nuovo Testamento, di cui Cristo aveva eletto gli Apostoli come idonei ministri (cfr. II Cor. 3, 6): e il nostro Salvatore, pur essendo stato già costituito Capo universale dell'umana famiglia fin dal seno della Vergine, esercita pienissimamente nella sua Chiesa l'ufficio di Capo appunto per la virtù della Croce. « Infatti, secondo la sentenza dell'angelico e comune Dottore, egli meritò la potestà e il dominio sopra le genti per la vittoria della croce » (cfr. S. th. III, q. 42, a. 1); per la medesima, aumentò immensamente per noi quel tesoro di grazia che ora, regnando nel cielo, elargisce, senza alcuna interruzione, alle sue membra mortali; per il sangue sparso sulla croce fece che, rimosso l'ostacolo dell'ira divina, potessero scorrere dalle fonti del Salvatore per la salvezza degli uomini, e specialmente pei fedeli, tutti i doni celesti, soprattutto quelli spirituali, del Nuovo ed eterno Testamento; sull'albero della Croce finalmente si conquistò la Chiesa, cioè tutte le membra del suo mistico Corpo, poichè non si sarebbero unite a questo mistico Corpo col lavacro del Battesimo, se non per la virtù salutifera della Croce, nella quale già sarebbero appartenute alla pienissima giurisdizione di Cristo.

Che se con la sua morte il nostro Salvatore, secondo il pieno ed integrale significato della parola, è diventato Capo della Chiesa, non altrimenti la Chiesa, per il suo sangue, si è arricchita di quella abbondantissima comunicazione dello Spirito, con la quale, in seguito all'elevazione e glorificazione del Figlio dell'uomo sul suo patibolo del dolore, viene essa stessa divinamente illustrata. Allora infatti, come avverte Agostino (cfr. De pecc. orig. 25, 29; Migne, P. L. 44, 400), squarciatosi il velo del tempio, avvenne che, la rugiada dei carismi del Paraclito (discesa fino allora soltanto sul vello di Gedeone, cioè sul popolo d'Israele), essiccato ed abbandonato il vello, irrigasse tutta la terra, cioè la Chiesa cattolica, la quale non sarebbe circoscritta da nessun termine di stirpe o di territorio. Come dunque nel primo momento della incarnazione, il Figlio dell'Eterno Padre ornò con la pienezza dello Spirito Santo la natura umana che s'era sostanzialmente unita affinchè fosse un adatto strumento della divinità nell'opera cruenta della Redenzione, così nell'ora della sua morte preziosa volle la sua Chiesa arricchita dei più abbondanti doni del Paraclito, affinchè, nella distribuzione dei divini frutti della Redenzione, divenisse valido e perenne strumento del Verbo incarnato. Infatti, sia la missione giuridica della Chiesa, sia la potestà d'insegnare, di governare e di amministrare i sacramenti, in tanto hanno forza e vigore soprannaturale per edificare il Corpo di Cristo, in quanto Gesù Cristo pendente dalla Croce aprì alla sua Chiesa la fonte di quei doni divini, grazie ai quali essa non avrebbe mai potuto errare nell'inse-

gnare agli uomini la sua dottrina, li avrebbe guidati salutarmente per mezzo di Pastori illuminati da Dio e li avrebbe colmati in abbondanza di grazie celesti.

Se poi consideriamo attentamente tutti questi misteri della Croce, non ci sono più oscure le parole con le quali l'Apostolo insegna agli Efesi che Cristo col suo sangue fuse insieme i giudei e i gentili « annullando... nella sua carne... la parete intermedia » con la quale i due popoli eran divisi; e che abolì l'Antica Legge « per formare in se stesso di due un solo uomo nuovo » cioè la Chiesa ed entrambi li riconciliasse a Dio in un Corpo per mezzo della croce (cfr. Ef. 2, 14-16).

c) Promulgando e fortificando la Chiesa nel dì di Pentecoste. - E quella Chiesa che fondò col suo sangue, la fortificò nel giorno della Pentecoste con una peculiare virtù scesa dall'alto. Era asceso al cielo, dopo aver solennemente costituito nel suo ufficio colui che già aveva designato quale suo Vicario; e sedendo alla destra del Padre, volle manifestare e promulgare la sua Sposa, nella discesa visibile dello Spirito Santo, con il rumore di un vento veemente e con lingue di fuoco (cfr. Act. 2, 1-4). Infatti, come egli stesso, nell'iniziare la sua missione apostolica, fu manifestato dal Padre suo per mezzo dello Spirito Santo che discese e rimase su di lui in forma di colomba (cfr. Lc. 3, 22; Mc. 1, 10) così ugualmente quando gli Apostoli stanno per iniziare il sacro ministero della predicazione, Cristo Signore mandò dal cielo il suo Spirito, il quale, toccandoli con lingue di fuoco, indicasse loro, come un dito divino, la missione e il compito soprannaturale della Chiesa.

2. Cristo è il Capo del Corpo. - In secondo luogo, che il Corpo mistico della Chiesa si fregi del nome di Cristo, lo si rivendica dal fatto che in realtà egli da tutti debba essere per speciali ragioni ritenuto Capo della medesima. « Egli stesso, dice l'Apostolo, è il Capo del Corpo della Chiesa » (Col. 1, 18). Egli è il Capo dal quale tutto il Corpo, convenientemente organizzato, cresce ed aumenta nella propria edificazione (cfr. Ef. 4, 16 coll. Col. 2, 19).

Sapete certamente con quali belli e luminosi pensieri abbiano trattato questo argomento i Maestri della Teologia scolastica, e specialmente l'angelico e comune Dottore; e vi è senza dubbio noto che gli argomenti da lui apportati corrispondono fedelmente ai principi dei Santi Padri, i quali d'altronde non riportavano altro nei loro commenti e dissertazioni, se non il divino linguaggio della Scrittura. Ci piace quindi trattarne brevemente per comune profitto.

a) Per la sua eccellenza. - E dapprima, è evidente che il Figlio di Dio e della beata Vergine debba chiamarsi Capo della Chiesa per uno specialissimo motivo di preminenza. Chi infatti è posto in luogo più alto di Cristo Dio, il quale, essendo Verbo dell'Eterno Padre, deve ritenersi « primogenito di ogni creatura »? (Col. 1, 15). Chi mai è posto in un vertice più alto di Cristo Uomo, il quale, nato da una Vergine senza macchia, è vero e naturale Figlio di Dio e, per la prodigiosa e gloriosa resurrezione, è « primogenito dei morti » (Col. 1, 18; Apoc. 1, 5), avendo trionfato della morte? Chi mai infine è stato collocato in sommità più eccelsa di colui che, come « unico mediatore di Dio e degli uomini » (I Tim. 2, 5), congiunge in modo davvero ammirevole

la terra col cielo; che, esaltato sulla Croce come su di un soglio di misericordia, attirò a sè tutte le cose (cfr. Ioan. 12, 32); e che, eletto a figlio dell'uomo tra miriadi, è amato da Dio più di tutti gli uomini, di tutti gli angeli, di tutte le cose create? (cfr. Cyr. Alex., Comm. in Ioh. 1, 4: Migne, P. G. 73, 69; S. Thom., I, q. 20, a. 4, ad 1).

b) Per motivo di governo. - Poichè Cristo occupa un posto tanto sublime, a buon diritto è egli soltanto che regge e governa la Chiesa; e perciò anche per questo motivo deve essere assomigliato al capo. E infatti, come il capo (per servirci delle parole di Ambrogio) è il « regale baluardo » del corpo (Hexaem., 6, 55: Migne, P. L. 14, 265), e da esso, perchè fornito delle doti migliori, vengono naturalmente dirette tutte le membra, alle quali è soprapposto appunto affinchè abbia cura di loro (cfr. *August.,* De Agom. Christ. 20, 22: Migne, P. L. 40, 301); così il divin Redentore tiene il supremo governo del Cristianesimo. E poichè il reggere una società di uomini non vuol dir altro che dirigerli al loro fine con provvidenza, con mezzi adeguati e con retti principii (cfr. S. th. I, q. 22, a. 1-4), è facile discernere come il nostro Salvatore, che si presenta come forma ed esemplare dei buoni Pastori (cfr. Ioan. 10, 1-18; I Pietr. 5, 1-5), eserciti in maniera davvero mirabile tutte queste funzioni.

Egli, infatti, mentre dimorava sulla terra, con leggi, consigli, ammonimenti, c'insegnò quella dottrina che mai non tramonterà e che sarà per gli uomini d'ogni tempo spirito e vita (cfr. Ioan. 6, 63). Egli inoltre partecipò agli Apostoli e ai loro successori una triplice potestà: di insegnare, di governare e di condurre gli uomini alla santità, costituendo tale potestà, ben definita da precetti, diritti e doveri, come legge primaria della Chiesa universale.

1) *Governo interiore.* - Ma il nostro divin Salvatore dirige e governa anche direttamente da sè la società da lui fondata. Egli infatti regna nelle menti e negli animi degli uomini e al suo volere piega e costringe anche le volontà ribelli. « Il cuore del re è in mano a Dio, ed Egli lo piega a tutto ciò che vuole » (Proverb. 21, 1). E con questo governo interno egli « pastore e vescovo delle anime nostre » (cfr. I Petr. 2, 25), non soltanto ha cura dei singoli, ma provvede anche alla Chiesa universale, sia quando illumina e corrobora i suoi governanti a sostenere fedelmente e fruttuosamente le mansioni proprie di ciascuno; sia quando (specialmente nelle circostanze più difficili) suscita dal grembo della Madre Chiesa uomini e donne che, spiccando col fulgore della santità, siano di esempio agli altri cristiani e di incremento al suo Corpo mistico. Inoltre, dal cielo Cristo guarda con amore peculiare alla sua Sposa intemerata, che s'affatica in questa terra d'esilio; e quando la vede in pericolo, la salva dai flutti della tempesta o per sè direttamente, o per mezzo dei suoi angeli (cfr. Act. 8, 26; 9, 1-19; 10, 1-7; 12, 3-10), o per opera di Colei che invochiamo Aiuto dei Cristiani ed anche degli altri celesti protettori; e, una volta sedatosi il mare, la calma di quella pace « che supera ogni senso » (Filippesi, 4, 7).

2) *Governo visibile ed ordinario attraverso il Romano Pontefice.* - Non bisogna tuttavia credere che il suo governo venga assolto soltanto in maniera invisibile (cfr. *Leo XIII,* Satis Cognitum: A.S.S.. XXVIII, 725) e straordinaria; mentre invece il divin Redentore governa il suo Corpo mistico anche in modo

visibile e ordinario mediante il suo Vicario in terra. Sapete infatti, Venerabili Fratelli, come Cristo Dio, dopo aver governato in persona il « piccolo gregge » (Lc. 12, 32) durante il suo viaggio mortale, dovendo poi lasciare presto il mondo e ritornare al Padre, affidò al Principe degli Apostoli il governo visibile di tutta la società da lui fondata. Giacchè, da sapientissimo quale egli era, non poteva mai lasciare senza un capo visibile il corpo sociale della Chiesa che aveva fondata. Nè ad intaccare una tale verità si può asserire che, per un primato di giurisdizione costituito nella Chiesa, un tale Corpo mistico sia stato provveduto di un duplice capo. Pietro infatti, in forza del primato, non è altro che un Vicario di Cristo, e in tal guisa si ha di questo Corpo un solo capo principale, cioè Cristo, il quale, pur continuando a governare arcanamente la Chiesa direttamente da sè, visibilmente però, la dirige attraverso colui che rappresenta la sua persona, poichè, dopo la sua gloriosa ascensione in cielo, non la lasciò edificata soltanto in sè, ma anche in Pietro, quale fondamento visibile. Che Cristo e il suo Vicario costituiscono un solo Capo, lo spiegò solennemente il nostro Predecessore Bonifazio VIII d'immortale memoria con la sua Lettera Apostolica *Unam Sanctam* (cfr. Corp. Iur. Can., Extr. comm. I, 8, 1), e la medesima dottrina non cessarono mai di ribadire i suoi Successori.

Si trovano quindi in un pericoloso errore quelli che ritengono di poter aderire a Cristo, Capo della Chiesa, pur non aderendo fedelmente al suo Vicario in terra. Sottratto infatti questo visibile Capo e spezzati i visibili vincoli dell'unità, essi oscurano e deformano talmente il Corpo mistico del Redentore, da non potersi più nè vedere nè rinvenire il porto della salute eterna.

3) *Governo mediante i Vescovi.* - Ciò che qui abbiamo detto della Chiesa universale, deve asserirsi anche delle comunità particolari dei cristiani, sia orientali, sia latine, le quali costituiscono una sola Chiesa cattolica. Poichè anch'esse sono governate da Gesù Cristo con la voce e l'autorità del Vescovo di ciascuna. Perciò i Vescovi non soltanto devono esser tenuti quali membra più eminenti della Chiesa universale, perchè sono uniti al divin Capo di tutto il Corpo con un vincolo veramente singolare (onde con diritto son chiamati « le principali parti delle membra del Signore ») (*Greg. Magn.*, Moral. 14, 35, 43: Migne P. L. 75, 1062), ma anche, in quanto riguarda la propria Diocesi, son veri pastori che guidano e reggono in nome di Cristo il gregge assegnato a ciascuno (cfr. Conc. Vat., Const. de Eccl. cap. 3). Ma mentre fanno ciò, non sono del tutto indipendenti, perchè sono sottoposti alla debita autorità del Romano Pontefice, pur fruendo dell'ordinaria potestà di giurisdizione comunicata loro direttamente dallo stesso Sommo Pontefice. Perciò essi, come successori degli Apostoli per divina istituzione (cfr. Cod. Iur. Can., can. 329, 1), devono essere venerati dal popolo; e ai Vescovi, ornati del carisma dello Spirito Santo, più che ai governanti anche più elevati di questo mondo, si addice il detto: « Non toccate i miei unti » (I Paral. 16, 22; Ps. 104, 15).

c) Per motivo di bisogni scambievoli. - Nè tuttavia bisogna credere che Cristo Capo, essendo posto in luogo così sublime, non voglia l'aiuto del Corpo. Si deve infatti asserire di questo Corpo mistico ciò che Paolo afferma del composto umano: « Il capo non può dire... ai piedi: voi non mi siete necessari » (I Cor. 12, 21). Appare chiaramente che i cristiani hanno assolutamente bisogno dell'aiuto del divin Redentore, poichè egli stesso ha detto:

« Senza di me non potete far nulla » (Ioan. 15, 5), e, secondo la dottrina dell'Apostolo, ogni incremento di questo Corpo mistico per la propria edificazione, dipende dal Capo Cristo (cfr. Ef. 4, 16; Col. 2, 19). Tuttavia bisogna anche ritenere, benchè a prima vista possa destar meraviglia, che anche Cristo ha bisogno delle sue membra. Anzitutto perchè la persona di Gesù Cristo è rappresentata dal Sommo Pontefice, il quale per non essere aggravato dal peso dell'ufficio pastorale, deve rendere anche altri in molte cose partecipi della sua sollecitudine, e deve esser ogni giorno alleggerito dall'aiuto di tutta la Chiesa supplicante. Inoltre il nostro Salvatore, governando da se stesso la Chiesa in modo invisibile, vuol essere aiutato dalle membra del suo Corpo mistico nell'esecuzione dell'opera della redenzione. Ciò veramente non accade per sua indigenza e debolezza, ma piuttosto perchè egli stesso così dispose per maggiore onore dell'intemerata sua Sposa. Mentre infatti moriva sulla Croce, donò alla sua Chiesa, senza nessuna cooperazione di essa, l'immenso tesoro della redenzione; quando invece si tratta di distribuire tale tesoro, egli non solo comunica con la sua Sposa incontaminata l'opera dell'altrui santificazione, ma vuole che tale santificazione scaturisca in qualche modo anche dall'azione di lei. Mistero certamente tremendo, nè mai sufficientemente meditato: che cioè la salvezza di molti dipenda dalle preghiere e dalle volontarie mortificazioni, a questo scopo intraprese dalle membra del mistico Corpo di Gesù Cristo, e della cooperazione dei Pastori e dei fedeli, specialmente dei padri e delle madri di famiglia, in collaborazione col divin Salvatore.

Ai motivi esposti, dai quali risulta che Gesù Cristo deve essere chiamato Capo del suo Corpo sociale, bisogna aggiungerne altri tre, i quali si connettono tra di loro con intimi vincoli.

d) Per motivo di similitudine. - Incominciamo dalla conformità che osserviamo tra il Corpo e il Capo, essendo essi della medesima natura. A questo proposito bisogna avvertire che la nostra natura, benchè inferiore all'angelica, tuttavia per bontà di Dio vince la natura degli angeli. « Cristo infatti, come osserva l'Aquinate, è Capo degli Angeli. Poichè Cristo è al disopra degli angeli, anche secondo l'umanità... E anche in quanto uomo illumina gli angeli e influisce in essi. Riguardo poi alla conformità della natura, Cristo non è Capo degli angeli, perchè non assunse la natura degli angeli, ma (secondo l'Apostolo) assunse il seme di Abramo » (Comm. in ep. ad Eph., cap. 1, lect. 8; Hebr. 2, 16-17). E non solo assunse la nostra natura, ma Cristo si fece anche nostro consanguineo in un corpo fragile e capace di soffrire e morire. Ma se il Verbo « si esinanì prendendo la forma di servo » (Filip. 2, 7), ciò fece anche per rendere partecipi della divina natura (cfr. II Petr. 1, 4) i suoi fratelli secondo la carne, sia nell'esilio terreno con la grazia santificante, sia nella patria celeste col possesso della beatitudine eterna. Perciò l'Unigenito dell'eterno Padre volle essere figlio dell'uomo, affinchè noi divenissimo conformi all'immagine del Figliuolo di Dio (cfr. Rom. 8, 29) e ci rinnovassimo secondo l'immagine di colui che ci ha creati (cfr. Col. 3, 10). Sicchè tutti quelli che si gloriano del nome di cristiani, non solo considerino il nostro divin Salvatore come il più alto e più perfetto esemplare di tutte le virtù, ma ne riproducano la vita e la dottrina nei propri costumi mediante una diligente fuga del peccato e un diligentissimo esercizio della virtù, affinchè quando apparirà il Signore, divengano simili a lui nella gloria, vedendolo com'Egli è (cfr. I Ioan. 3, 2).

Gesù Cristo, come vuole che le singole membra siano simili a lui, così anche tutto il Corpo della Chiesa. Ciò che certamente avviene quando essa, seguendo le vestigia del suo Fondatore, insegna, governa, e immola il divin sacrificio. Essa inoltre, quando abbraccia i consigli evangelici, riproduce in sè la povertà, l'ubbidienza, la verginità del Redentore. Essa, per molteplici e varie istituzioni di cui si orna come di gemme, fa vedere in certo modo Cristo che contempla sul monte, che predica ai popoli, che guarisce gli ammalati e i feriti, che richiama sulla buona via i peccatori, che fa del bene a tutti. Nessuna meraviglia dunque se la Chiesa finchè rimane su questa terra, debba anche subire ad imitazione di Cristo persecuzioni, sofferenze e dolori.

e) Per motivo di pienezza. - Inoltre Cristo deve ritenersi Capo della Chiesa, perchè eccellendo nella pienezza e nella perfezione dei doni soprannaturali, il suo Corpo mistico attinge dalla sua pienezza. Infatti (osservano molti Padri), come il capo del nostro corpo mortale gode di tutti i sensi, mentre le altre parti del nostro composto usufruiscono soltanto del tatto, così le virtù, i doni, i carismi che sono nella società cristiana, risplendono tutti in modo perfettissimo nel suo Capo Cristo. « In lui piacque (al Padre) che abitasse ogni pienezza » (Col. 1, 19). Lo adornano quei doni soprannaturali che accompagnano l'unione ipostatica, giacchè lo Spirito Santo abita in lui con tale pienezza di grazia da non potersene concepire maggiore. A lui è stato conferito « ogni potere sopra ogni carne » (cfr. Ioan. 17, 2); copiosissimi sono in lui « tutti i tesori della sapienza e della scienza » (Col. 2, 3). E anche la visione beatifica vige in lui talmente, che sia per àmbito sia per chiarezza supera del tutto la conoscenza beatifica di tutti i santi del cielo. E infine egli è talmente ripieno di grazia e di verità, che della inesausta pienezza di lui noi tutti riceviamo (cfr. Ioan. 1, 14-16).

f) Per motivo di influsso. - Queste parole poi del discepolo prediletto di Gesù Ci muovono a trattare dell'ultima ragione per cui siamo in modo particolare costretti ad asserire che Gesù Cristo è il Capo del suo Corpo mistico. Come i nervi si diffondono dal capo in tutte le membra del nostro corpo, e danno loro facoltà di sentire e di muoversi, così il nostro Salvatore infonde nella sua Chiesa la sua forza e virtù, onde avviene che le cose divine siano dai fedeli più chiaramente conosciute e più avidamente desiderate. Da lui scaturisce nel Corpo della Chiesa tutta la luce con cui i credenti sono illuminati da Dio, e tutta la grazia con cui divengono santi come è santo egli stesso.

1) *Illuminando.* - Cristo illumina tutta la sua Chiesa, come dimostrano quasi innumerevoli luoghi della Sacra Scrittura e dei Santi Padri. « Nessuno ha veduto mai Dio: il Figlio Unigenito, che è nel seno del Padre, ce l'ha fatto conoscere » (cfr. Ioan. 1, 18). Venendo da Dio in qualità di maestro (cfr. Ioan. 3, 2) per rendere testimonianza alla verità (cfr. Ioan. 18, 37), illuminò talmente con la sua luce la primitiva Chiesa degli Apostoli, che il principe degli Apostoli esclamò: « Signore, da chi andremo? tu hai parole di vita eterna » (cfr. Ioan. 6, 68); dal cielo assistette gli Evangelisti in modo che essi scrissero, come membra di Cristo, quasi sotto la dettatura del Capo (cfr. *August.* De cons. evang. 1, 35, 54; Migne, P. L. 34, 1070). Egli tuttora è l'autore della nostra fede in questa terra d'esilio, come ne sarà il consumatore nella patria celeste (cfr. Hebr. 12,

2). Egli infonde nei fedeli il lume della fede, egli arricchisce divinamente i Pastori e i Dottori, e specialmente il suo Vicario in terra, dei doni soprannaturali della scienza, dell'intelletto e della sapienza affinchè custodiscano fedelmente il tesoro della fede, lo difendano strenuamente, e pienamente lo spieghino e diligentemente lo ravvivino; egli infine, sebbene non visto, presiede e guida i Concili della Chiesa (cfr. *Cyr. Alex.*, Ep. 55 de Symb.: Migne, P. G. 77, 293).

2) *Donando la santità.* - Cristo è causa prima ed efficiente della santità, giacchè non vi può essere nessun atto salutare se non promani da lui come da fonte suprema: « Senza di me, egli ha detto, voi non potete far nulla » (cfr. Ioan. 15, 5). Se, per i peccati commessi, il nostro animo è mosso dal dolore e dalla penitenza, se con timore e speranza filiale ci rivolgiamo a Dio, è sempre la sua forza che ci spinge. La grazia e la gloria nascono dalla inesausta pienezza. Il nostro Salvatore arricchisce di continuo tutte le membra del suo Corpo mistico e specialmente le più eminenti, con i doni del consiglio, della fortezza, del timore e della pietà, affinchè tutto il Corpo aumenti sempre di più nella santità e nella integrità della vita. E quando dalla Chiesa vengono amministrati con rito esteriore i Sacramenti, è lui che produce l'effetto interiore (cfr. S. th. III, q. 64, a. 3). È proprio lui che nutrendo i redenti con la propria carne e col proprio sangue, seda i moti concitati e turbolenti dell'animo. È lui che aumenta la grazia e prepara alle anime e ai corpi il conseguimento della gloria.

E questi tesori della divina bontà, li partecipa alle membra del suo Corpo mistico, non solo perchè li impetra dall'Eterno Padre quale vittima eucaristica sulla terra e quale vittima glorificata nel cielo, col pregare per noi e mostrare le sue piaghe, ma ancora perchè egli stesso sceglie, determina e distribuisce a ciascuno le grazie « secondo la misura del dono di Cristo » (Ef. 6, 7). Ne segue che dal divin Redentore come da fonte principale « tutto il corpo ben composto e connesso per l'utile concatenazione delle articolazioni, efficacemente, nella misura di ciascuna delle sue parti, compie il suo sviluppo per la edificazione di se stesso » (Ef. 4, 16; cfr. Col. 2, 19).

3. Cristo è il Sostenitore del Corpo. Quelle cose che abbiamo sopra esposte, spiegando brevemente il modo con cui Gesù Cristo vuole che l'abbondanza dei suoi doni dalla propria divina pienezza affluisca nella Chiesa affinchè essa quanto più è possibile sia a lui somigliante, c'introducono a spiegare la terza ragione per cui il Corpo sociale della Chiesa si fregia del nome di Cristo: ragione che consiste nel fatto che il nostro Salvatore sostenta egli stesso divinamente la società da lui fondata.

Come osserva acutamente e sottilmente il Bellarmino (cfr. De Rom. Pont. I, 9; De Concil. II, 19), questo appellativo del Corpo di Cristo non deve spiegarsi semplicemente col fatto che Cristo debba dirsi Capo del suo Corpo mistico ma anche col fatto che egli talmente sostenta la Chiesa e talmente vive in certo modo nella Chiesa, che essa sussista quasi come una seconda persona di Cristo. Ciò che anche il Dottore delle genti afferma, quando, scrivendo ai Corinti, senz'altra aggiunta, denota la Chiesa col nome di « Cristo » (cfr. I Cor. 12, 12), imitando in ciò lo stesso Maestro il quale a lui che perseguitava la

Chiesa aveva gridato dall'alto: « Saulo, Saulo, perchè mi perseguiti? » (cfr. Act. 9, 4; 12, 7; 26, 14). Anzi, se crediamo al Nisseno, spesso la Chiesa vien chiamata dall'Apostolo semplicemente « Cristo » (cfr. *Greg. Nyss.*, De vita Moysis: Migne, P. G. 44, 385); nè vi è ignoto, Venerabili Fratelli, quel detto di Agostino: « Cristo predica Cristo » (cfr. Serm., 354, 1; Migne, P. L. 39, 1563).

1) Per la sua missione giuridica. - Tuttavia tale nobilissima denominazione non deve essere presa come se appartenesse all'intera Chiesa quell'ineffabile vincolo con cui il Figlio di Dio assunse un'individua umana natura; ma consiste in ciò che il nostro Salvatore comunica talmente con la sua Chiesa i beni suoi propri, che questa, secondo tutto il suo modo di vivere, quello visibile e quello invisibile, presenta una perfettissima immagine di Cristo. Poichè, per quella missione giuridica con la quale il divin Redentore mandò nel mondo gli Apostoli come egli stesso era stato mandato dal Padre (cfr. Ioan. 17, 18 et 20, 21), è proprio lui che battezza, insegna, governa, assolve, lega, offre, sacrifica, per mezzo della Chiesa.

2) Per lo Spirito di Cristo... - Con quell'alta donazione poi, del tutto interna e sublime che abbiamo sopra accennata nel descrivere il modo d'influire del Capo nelle sue membra, Gesù Cristo fa vivere la Chiesa della sua propria superna vita, permeando con la sua divina virtù tutto il Corpo di lei, e alimentando e sostentando le singole membra, secondo il posto che occupano nel Corpo come la vite nutre e fa fruttificare i tralci che le sono uniti (cfr. *Leo XIII,* Sapientiae Christianae: A.S.S., XXII, 392, Satis cognitum: Ibidem, XXVIII, 710).

Che se poi consideriamo attentamente questo divino principio di vita e di virtù dato da Cristo, in quanto costituisce la stessa fonte di ogni dono e grazia creata, capiremo facilmente che esso non è altro se non lo Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio e che vien chiamato in modo proprio « Spirito di Cristo », ossia « Spirito del Figlio » (Rom. 8, 9; II Cor. 3, 17; Gal. 6, 6). Per opera di questo Spirito di grazia e di verità, il Figlio di Dio dispose la propria anima nel seno incontaminato della Vergine; questo Spirito pone le sue delizie nell'abitare nell'anima del Redentore come nel suo tempio preferito; questo Spirito ci fu meritato da Cristo sulla croce, spargendo il proprio sangue; questo, egli donò alla Chiesa per rimettere i peccati alitandolo sopra gli Apostoli (cfr. Ioan. 20, 22); e mentre soltanto Cristo ricevette questo Spirito senza misura (cfr. Ioan. 3, 34), alle membra del Corpo mistico vien distribuito dalla pienezza dello stesso Cristo secondo la misura del dono di Cristo (cfr. Ef. 1, 8; 4, 7). Dopo che Cristo fu glorificato sulla croce, il suo Spirito vien comunicato alla Chiesa con copiosissima effusione, affinchè le sue singole membra di giorno in giorno siano sempre più simili al Redentore. È lo Spirito di Cristo che ci ha resi figli adottivi di Dio (cfr. Rom. 8, 14-17; Gal. 4, 6-7), sicchè un giorno « noi tutti, mirando a faccia svelata la gloria del Signore quasi in uno specchio, siam trasformati di gloria in gloria nella stessa Sua immagine » (cfr. II Cor. 3, 18).

...che è l'anima del Corpo mistico. - A questo Spirito di Cristo, come a principio invisibile, bisogna anche attribuire l'unione di tutte le parti del Corpo tra di loro e con l'eccelso lor Capo, risiedendo esso tutto nel Capo, tutto nel Corpo, tutto nelle singole membra: a queste egli è presente con la sua as-

sistenza in maniere diverse secondo i loro diversi uffici, e il loro maggiore o minor grado di perfezione spirituale. Egli, col suo celeste soffio di vita, è il principio d'ogni azione vitale ed efficacemente salutare nelle diverse parti del mistico Corpo. Egli sebbene sia personalmente presente in tutte le mistiche membra e in esse divinamente agisca, tuttavia nelle parti inferiori opera per ministero delle membra superiori. Egli infine, mentre spirando la sua grazia, produce sempre nuovi incrementi, pure non vuole abitare con la grazia santificante in quelle membra che siano completamente separate dal Corpo. E questa presenza di attività dello Spirito di Gesù Cristo fu con vigorosa sintesi espressa dal Nostro Predecessore Leone XIII d'immortale memoria, nella Lettera Enciclica *Divinum illud,* dicendo: « Basti affermare che, essendo Cristo il Capo della Chiesa, lo Spirito Santo è l'anima di lei » (A.S.S. XXIX, p. 650).

Se poi quella forza e virtù vitale con cui tutta la comunità dei Cristiani vien sostentata dal suo Fondatore, la consideriamo non in se stessa, ma negli effetti creati che da lei promanano, essa consiste nei doni celesti che, quale causa efficiente della luce soprannaturale e della santità, il nostro Redentore insieme col suo Spirito dà alla Chiesa, e produce insieme allo stesso Spirito. Sicchè la Chiesa non diversamente che tutte le sante sue membra, può far sua questa grande sentenza dell'Apostolo: « Vivo non più io, ma vive in me Cristo » (Gal. 2, 20).

4. Cristo è il Salvatore del Corpo. - Questi Nostri ragionamenti intorno al « Capo mistico » (cfr. *Ambros.,* De Elia et ieiun. 10, 36-37 e In Psalm. 118, serm. 20, 2: Migne, P. L., 14, 710 et 1483) rimarrebbero certamente monchi, se non accennassimo, almeno brevemente, ad un'altra sentenza dello stesso Apostolo: « Cristo è Capo della Chiesa »: Egli il Salvatore del corpo di lei (Ef. 5, 23).

Con queste parole infatti, viene indicata l'ultima ragione per cui il Corpo della Chiesa è fregiato del nome di Cristo. Cioè Cristo è il divino Salvatore di questo Corpo. Egli infatti a buon diritto vien proclamato dai Samaritani « Salvatore del mondo » (Ioan. 4, 42), anzi senza alcun dubbio dev'essere chiamato « Salvatore di tutti », sebbene con Paolo bisogna aggiungere che lo è « specialmente dei fedeli » (cfr. I Tim. 4, 10), cioè, a preferenza di tutti gli altri, egli conquistò col suo sangue le sue membra che costituiscono la Chiesa (Act. 20, 28).

Avendo già detto abbastanza sulla Chiesa nata dalla Croce, su Cristo datore della luce, causa della santità e sostentatore del suo Corpo mistico, non è il caso di soffermarci ancora su questo argomento, ma piuttosto è opportuno meditare queste verità con animo umile e attento, rivolgendo a Dio sentimenti di gratitudine perenne. Pertanto quello che il nostro Salvatore pendente dalla Croce iniziò, non cessa di perpetuarlo nella beatitudine celeste: « Il nostro Capo, dice Agostino, interpella per noi: alcune membra egli riceve, altre le flagella, altre le purifica, altre le consola, altre ne crea, altre ne chiama, altre ne cor regge, altre ne rinnova » (Enarr. in Ps. 85, 5: Migne, P. L. 37, 1085). Noi dobbiamo pertanto cooperare con Cristo in quest'opera salutare, giacchè « da uno e per mezzo di uno veniamo salvati e salviamo » (*Clem. Alex.,* Strom. VII, 2: Migne, P. G., 9, 413).

III. - La Chiesa è il Corpo di Cristo « mistico »

Adesso passiamo a un altro punto nella esposizione di questa dottrina, per spiegare cioè perchè il Corpo di Cristo (che è la Chiesa) deve chiamarsi mistico. Tale denominazione, ch'è in uso presso parecchi antichi scrittori, è comprovata da non pochi documenti dei Sommi Pontefici. Quest'appellativo infatti deve adoperarsi per varie ragioni, poichè per mezzo di esso si può distinguere il Corpo sociale della Chiesa, di cui Cristo è Capo e condottiero, dal corpo fisico dello stesso Cristo, che, nato dalla Vergine Madre di Dio, è ora assiso alla destra del Padre in cielo e nascosto in terra sotto i veli eucaristici: e, ciò che maggiormente importa per gli errori moderni, per mezzo di questa determinazione lo si può distinguere da qualunque altro corpo sia fisico sia morale.

1. Il corpo mistico e il corpo fisico. - Mentre infatti nel corpo naturale, il principio della unità congiunge le parti in modo che le singole manchino completamente della propria sussistenza, invece nel Corpo mistico la forza di mutua congiunzione, sebbene intima, unisce le membra tra loro in modo che le singole godano del tutto di una propria personalità.

Se poi consideriamo il mutuo rapporto del tutto e delle singole membra, esse in ogni corpo fisico vivente sono in ultima istanza destinate soltanto a profitto di tutto il composto; mentre, in una compagine sociale di uomini, nell'ordine della finalità dell'utilità, l'ultimo scopo è il bene di tutti e di ciascun membro, essendo essi persone. Così (per ritornare al nostro argomento), come il Figlio dell'eterno Padre discese dal cielo per la salvezza eterna di noi tutti, così fondò il Corpo della Chiesa e lo arricchì del divino Spirito per procurare ed assicurare la beatitudine delle anime immortali, secondo il detto dell'Apostolo: « Tutte le cose sono vostre; voi siete di Cristo: Cristo poi è di Dio » (I Cor. 3, 23; *Pio XI*, Divini Redemptoris: A.A.S. 1937, p. 80). La Chiesa infatti è costituita per il bene dei fedeli e per la gloria di Dio e di Gesù Cristo che egli ci ha mandato.

2. Il corpo mistico e il corpo puramente morale. - Se poi confrontiamo il Corpo mistico con quello morale, allora bisogna notare tra i due una differenza di somma importanza. Nel corpo morale, il principio di unità non è altro che il fine comune e la comune cooperazione ad uno stesso fine, mediante l'autorità sociale; invece nel Corpo mistico, di cui trattiamo, a questa comune tendenza allo stesso fine, si aggiunge un altro principio interno che esiste ed agisce vigorosamente e nell'intera compagine e nelle singole sue parti, ed è di tale eccellenza da superare per se stesso immensamente tutti i vincoli di unità che compaginano sia un corpo fisico sia un corpo morale. Ciò, come sopra abbiam detto, non è qualche cosa di ordine naturale, ma soprannaturale, anzi in se stesso infinito ed increato, cioè lo Spirito divino che, come dice l'Angelico, « uno e identico per numero, riempie ed unisce tutta la Chiesa » (De Veritate, q. 29, a. 4. c.).

Il retto significato dunque di questa voce rammenta che la Chiesa, la quale deve ritenersi una società perfetta nel suo genere, non consta soltanto di elementi ed argomenti sociali e giuridici. Essa è certamente molto più eccellente di qualunque altra società umana (cfr. *Leo XIII,* Sapientiae Christianae: A.S.S. XXII, p. 392) e le supera come la grazia supera la natura e come le cose immortali trascendono tutte le cose caduche (cfr. *Leo XIII,* Satis Cognitum: A.S.S. XXVIII, p. 724). Certo le altre società umane, e specialmente la società civile, van tenute in non poco conto, ma nel loro ordinamento, non vi sono tutti gli elementi della Chiesa, come nella parte materiale del nostro corpo mortale non vi è tutto l'uomo » (cfr. Ib. p. 710). Sebbene infatti le ragioni giuridiche sulle quali anche la Chiesa è fondata e costruita abbiano origine dalla costituzione divina datale da Cristo e contribuiscano al conseguimento del suo fine soprannaturale, tuttavia ciò che eleva la società cristiana a quel grado che supera assolutamente ogni ordine naturale, è lo Spirito del nostro Redentore che, come fonte di tutte le grazie, doni e carismi, pervade intimamente la Chiesa e opera in essa. Giacchè, come la compagine del nostro corpo mortale, benchè sia opera meravigliosa del Creatore, pure dista moltissimo dall'eccelsa dignità dell'animo nostro, così la struttura della società cristiana, benchè sia tale da mostrare la sapienza del suo divino Architetto, tuttavia è qualche cosa di ordine del tutto inferiore se si paragona ai doni spirituali di cui essa è dotata e con cui essa vive e con la loro divina sorgente.

3. La Chiesa giuridica e la Chiesa della carità. - Da ciò che finora abbiamo spiegato, Venerabili Fratelli, appare il grave errore sia di quelli che s'immaginano arbitrariamente la Chiesa quasi nascosta e del tutto invisibile, sia di quelli che la confondono con altre istituzioni umane fornite di regola disciplinare e riti esterni, ma senza comunicazione di vita soprannaturale (cfr. Ib. p. 710). Invece, come Cristo, Capo ed esemplare della Chiesa, « non è tutto il Cristo se in lui si considera o soltanto la natura umana visibile... o soltanto la natura divina invisibile..., ma è uno con le due nature e nelle due nature, così il suo Corpo mistico » (cfr. Ib. p. 710). Giacchè il Verbo di Dio assunse l'umana natura soggetta ai dolori, affinchè, fondata la società visibile e consacrata col sangue divino, « l'uomo fosse richiamato alle cose invisibili attraverso un governo visibile » (*S. Thom.,* De Veritate, q. 29, a. 4 ad 3).

Perciò compiangiamo e riproviamo anche il funesto errore di quelli che sognano una Chiesa ideale, una certa società alimentata e formata di carità, cui (non senza disprezzo) oppongono l'altra che chiamano giuridica. Ma erroneamente suggeriscono una tale distinzione: non avvertono infatti che il Divin Redentore volle che il ceto di uomini da Lui fondato fosse anche una società perfetta nel suo genere e fornita di tutti gli elementi giuridici e sociali, per perpetuare in terra l'opera salutare della Redenzione (*Conc. Vat., Sess. IV,* Const. dogm. de Eccl., prol.); e perciò la volle arricchita dallo Spirito Santo di celesti doni e grazie. L'Eterno Padre la volle, è vero, come « regno del Figlio del suo amore » (Col. 1, 13); ma un regno vero, nel quale cioè tutti i credenti gli offrissero la completa sottomissione dell'intelletto e della volontà (*Conc. Vat., Sess. III,* Const. de fide cath. cap. 3), e con animo umile ed obbediente si conformassero a lui che per noi « si fece ubbidiente sino alla morte » (Filip. 2, 8). Dunque, nessuna vera opposizione o ripugnanza può esistere tra la mis-

sione invisibile dello Spirito Santo e l'ufficio giuridico che i Pastori e i Dottori hanno ricevuto da Cristo. Che anzi queste due realtà si completano e perfezionano a vicenda (come in noi il corpo e l'anima) e procedono da un solo identico Salvatore, il quale, quando alitò sugli Apostoli, non solo disse « Ricevete lo Spirito Santo » (Ioan. 20, 22) ma comandò anche a voce alta: « Come il Padre mandò me, così anche io mando voi » (Ioan. 20, 21), e altro « Chi ascolta voi, ascolta me » (Lc. 10, 16).

Che se nella Chiesa si scorge qualche cosa che denota la debolezza della nostra condizione, ciò non deve attribuirsi alla costituzione giuridica di lei, ma piuttosto alla deplorevole tendenza dei suoi singoli membri al male, tendenza che il divin Fondatore permette che esista anche nei membri più ragguardevoli del suo Corpo mistico perchè sia messa alla prova la virtù sia delle pecorelle sia dei Pastori e in tutti si accumulino i meriti della fede cristiana. Cristo infatti, come abbiam detto sopra, dal ceto che aveva fondato non volle che fossero esclusi i peccatori: se dunque alcuni membri soffrono malattie spirituali, non c'è motivo di diminuire il nostro amore verso la Chiesa, ma piuttosto di aumentare la nostra pietà verso le sue membra.

Sì, certamente, senza alcuna macchia risplende la pia Madre nei Sacramenti coi quali genera ed alimenta i figli, nella fede che conserva sempre incontaminata, nelle santissime leggi con le quali comanda, nei consigli evangelici coi quali ammonisce, nei celesti doni e carismi coi quali nella sua inesausta fecondità (cfr. *Conc. Vat., Sess. III,* Const. de fide catholica, cap. 3) genera innumerevoli eserciti di martiri, di vergini e di confessori. Ma non si può ascriverle a difetto se alcune membra languiscono inferme o ferite: in nome loro ogni giorno essa stessa prega Dio dicendo: « Rimetti a noi i nostri debiti » e nella loro cura spirituale si applica senza indugio e con forte e materno animo.

Quando dunque il Corpo di Gesù Cristo lo chiamiamo « mistico », dal significato stesso di questa parola riceviamo i più gravi ammaestramenti, che risuonano in questo detto di S. Leone: « Riconosci, o cristiano, la tua dignità, e, divenuto partecipe della natura divina, non voler con un ignobile tenor di vita, ritornare all'antica bassezza. Ricordati di quale Capo e di quale Corpo sei membro » (Serm. 21, 3: Migne, P. L. 54, 192-193).

Conclusione del trattato

L'amore alla Chiesa

(Dalla « Mystici Corporis »)

La Chiesa, Corpo mistico, dev'essere amata con quell'ardore di carità che non si limita ai pensieri e alle parole, ma che prorompe in attività di opere. Poichè, se i seguaci dell'antica legge poterono così cantare della loro Città terrestre: « Se mi dovessi dimenticare di te, o Gerusalemme, cada in oblio la mia destra; resti attaccata al palato la mia lingua se non mi ricordo di te, se non colloco Gerusalemme al disopra di ogni mia gioia » (Ps. 136, 5-6), con quanta maggior gloria e più ampio gaudio, abbiamo noi il dovere di esultare appunto per questo che siamo cittadini di una Città costruita sul monte santo con vive

e scelte pietre e della quale è « pietra angolare Gesù Cristo » (Ef. 2, 20; I Petr. 2, 4-5). Giacchè niente si può immaginare di più glorioso, niente di più nobile, niente senza dubbio di più onorifico, che appartenere alla santa, cattolica, apostolica e romana Chiesa, per la quale diventiamo membra di un unico e così venerando Corpo, siamo guidati da un unico e così eccelso Capo, siamo ripieni di un unico divino Spirito, siam nutriti in questo terrestre esilio da una sola dottrina e da uno stesso Pane angelico, finchè ci ritroveremo a godere di un'unica sempiterna beatitudine nei cieli.

1. Amore solido. - Ma, per non essere ingannati dall'angelo delle tenebre che suol trasfigurarsi in angelo di luce (cfr. II Cor. 11, 14), sia norma suprema del nostro amore l'amare la Sposa di Cristo quale Cristo stesso la volle, conquistandola col sangue. Quindi non solo ci devono stare sommamente a cuore i Sacramenti coi quali la Madre nostra, la Chiesa, amorosamente ci nutrisce; non solo devono esserci carissime le grandi feste che celebra a nostra consolazione e gioia, e i sacri cantici e i riti liturgici, coi quali innalza le nostre menti alle cose celesti; ma dobbiamo anche avere in gran conto quelli che si chiamano sacramentali, come pure tutte le pratiche di pietà con le quali la Chiesa stessa mira a pervadere soavemente dello Spirito di Cristo gli animi dei fedeli, per loro consolazione. Nè soltanto è nostro dovere il ricambiare come conviene a figli la materna pietà della Chiesa verso di noi, ma dobbiamo anche professarle riverenza per l'autorità conferitale da Cristo, in modo tale da sottometterle pienamente il nostro giudizio, in ossequio a Cristo stesso (cfr. II Cor. 10, 5). Onde siamo tenuti ad obbedire alle sue leggi ed ai suoi precetti in fatto di costumi, anche se talvolta ciò riesca abbastanza duro alla nostra natura, decaduta qual'è dallo stato dell'innocenza originale. Così pure dobbiamo reprimere con volontarie penitenze la nostra carne ribelle, ci viene anzi inculcato di saper talvolta rinunziare a cose piacevoli, anche se non siano nocive. Nè dobbiamo limitarci ad amare questo Corpo mistico perchè insigne per la divinità del suo Capo e per le sue doti celesti, ma dobbiamo amarlo con amore operoso anche quale si manifesta in questa nostra carne mortale, composto talvolta di membri che hanno tutte le debolezze dell'umana natura, anche se essi siano meno degni del posto che occupano in quel venerando Corpo.

2. Amore che vede Cristo nella Chiesa. - Ad ottenere poi che un tal pienissimo amore regni negli animi nostri e di giorno in giorno aumenti, è necessario assuefarsi a riconoscere nella Chiesa lo stesso Cristo. È infatti Cristo che nella sua Chiesa vive, che per mezzo di lei insegna, governa, comunica la santità; è Cristo che in molteplici forme si manifesta nelle varie membra della sua società. Se tutti i cristiani si daranno con impegno a vivere di un così vigoroso spirito di fede, allora non solo essi tributeranno il debito ossequio d'onore alle più eccelse membra di questo mistico Corpo e specialmente a quelle che per mandato del divin Capo un giorno dovranno render conto delle anime nostre (cfr. Hebr. 13, 17); ma avranno a cuore anche quelle membra verso le quali il Salvator nostro dimostrò un amore di preferenza: i deboli, i feriti e i malati bisognosi o di medicina materiale o di medicina soprannaturale, i fanciulli la cui innocenza si trova oggi esposta a tanti pericoli e la cui tenera anima è plasmabile come cera, i poveri infine, nei quali, mentre li soccorriamo, dobbiamo ravvisare la persona stessa di Gesù Cristo.

Ben a ragione l'Apostolo ci avverte: « Le membra del corpo che paiono

più deboli sono molto più necessarie, e quelle che stimiamo di minor pregio, noi le circondiamo di onore maggiore » (I Cor. 12, 22-23). Tale gravissima sentenza Noi, consapevoli della altissima responsabilità che Ci vincola, riteniamo doveroso ripetere al giorno d'oggi, mentre con profonda afflizione vediamo che ai deformi di corpo, agli amenti ed agli affetti di malattie ereditarie vien talora tolta la vita, come se costituissero un molesto peso per la società. Peggio ancora, tale espediente da certuni si esalta come una trovata dell'umano progresso, quanto mai giovevole al comune benessere. Ma chi mai, se abbia senno, non vede che ciò ripugna non soltanto alla legge naturale e divina (cfr. *Decret. S. Officii,* 2 Dec. 1940: A.A.S., 1940, p. 553), impressa nell'animo di ciascuno, ma è violenta offesa contro i nobili sensi di umanità? Il sangue di tali sventurati, al nostro Redentore tanto più cari quanto più degni di commiserazione, « grida a Dio dalla terra » (cfr. Gen. 4, 10).

3. Amore simile a quello di Cristo. - Affinchè poi quella sincera carità, per la quale nella Chiesa e nelle sue membra dobbiamo riguardare il nostro Salvatore, non vada a poco a poco illanguidendosi, è di somma opportunità che teniamo di mira lo stesso Gesù come insuperabile modello di amore verso la Chiesa.

a) **Amore largo.** - Anzitutto, cerchiamo d'imitare l'estensione di tale amore. Unica è la Sposa di Cristo, e questa è la Chiesa: eppure l'amore dello Sposo divino ha tale ampiezza che, senza escludere alcuno nella sua Sposa abbraccia tutto il genere umano. La causa infatti per cui il Salvator nostro sparse il suo sangue, fu appunto per riconciliare con Dio nella croce tutti gli uomini, per quanto diversi di nazione e di stirpe, e farli congiungere in un unico Capo. Il vero amore della Chiesa esige quindi non solo che siamo vicendevolmente solleciti l'uno dell'altro (cfr. Rom. 12, 5; I Cor. 12, 25), come membri dello stesso Corpo, che godono della gloria degli altri membri e soffrono dell'altrui dolore (cfr. I Cor. 12, 26), ma che altresì negli altri uomini, sebbene non ancora a noi congiunti nel Corpo della Chiesa, riconosciamo dei fratelli di Cristo secondo la carne, chiamati insieme con noi alla medesima eterna salvezza.

È vero, purtroppo, che, specialmente oggigiorno, non mancano di quelli che nella loro superbia esaltano l'avversione, l'odio, il livore come qualcosa che elevi e nobiliti la dignità e il valore umano. Noi però, mentre vediamo con dolore i funesti frutti di tale dottrina, seguiamo il nostro pacifico Re, che ci insegnò ad amare non solo quelli che non sono della nostra nazione e della nostra stirpe (cfr. Lc. 10, 33-37), ma persino i nemici (cfr. Lc. 6, 27-35; Mt. 5, 44-48). Noi, penetrati l'animo del soavissimo sentimento dell'Apostolo delle genti, con lui esaltiamo quale e quanta sia la lunghezza, la larghezza, l'altezza e la profondità dell'amore di Cristo (cfr. Ef. 3, 18); quell'amore, cioè, che nessuna diversità d'origine e di costumi può fiaccare, che neppure l'immensa distesa dell'oceano può attenuare; e che finalmente neppure le guerre, siano esse intraprese per causa giusta o ingiusta, potranno mai distruggere...

b) **Amore fatto di opere.** - Dato poi che all'ampiezza della carità onde Cristo amò la sua Chiesa corrisponde la sua amorosa costanza di opere, di questa stessa carità noi tutti, con assidua e zelante volontà, dobbiamo amare il Corpo mistico di Cristo. Ed invero non è possibile trovare nella vita del nostro Redentore un'ora sola in cui non abbia lavorato fino a spossarsi di fatica, benchè fosse Figlio di Dio, per fondare la sua Chiesa o per renderla stabile: dalla

sua Incarnazione, allorchè gettò la prima base della Chiesa, fino al termine del suo corso mortale, con gli esempi della più fulgida santità, con la predicazione, con la conversazione, col radunar le turbe, coll'insegnare. È Nostro desiderio adunque che tutti, quanti riconoscono la Chiesa per madre, ponderino con diligenza che non solo ai sacri ministri od a coloro soltanto che han fatto oblazione di sè a Dio nella vita religiosa, ma anche agli altri membri del mistico Corpo di Cristo, per ciascuno in ragione della propria possibilità, incombe il dovere di affaticarsi con ogni impegno e diligenza alla costruzione ed all'incremento del medesimo Corpo. In modo speciale desideriamo che a ciò pongano mente (come del resto già lodevolmente fanno) coloro che, arruolati nelle schiere dell'Azione Cattolica, cooperano all'apostolato dei vescovi e dei sacerdoti nella loro attività apostolica; come pure quelli che, riuniti in pii sodalizi, collaborano allo stesso fine. Non c'è chi non veda come la solerte attività di tutti costoro sia di somma importanza e di massima gravità nelle attuali circostanze.

Nè possiamo non dire una parola ai padri e alle madri di famiglia, cui il Redentore nostro affidò le membra più delicate del suo mistico Corpo. Li scongiuriamo quindi ardentemente che, per amore di Cristo e della Chiesa, provvedano con tutta sollecitudine alla prole data loro in consegna, affinchè si guardi da ogni sorta di insidie con le quali oggi viene con tanta facilità adescata.

c) **Amore che si traduce in preghiera.** - In particolar modo il Redentore nostro manifestò il suo ardentissimo amore per la Chiesa con le supplici preghiere innalzate per essa al suo celeste Padre. Giacchè (per citar solo qualche esempio) è noto a tutti come Egli mentr'era per salire sul patibolo della croce, elevò accesissime preghiere per Pietro (cfr. Lc. 22, 32), per gli altri Apostoli (cfr. Ioan. 17, 9-19), e finalmente per tutti coloro che, alla predicazione della divina parola, avrebbero creduto in Lui (cfr. Ioan. 17, 20-23).

1) *Preghiera per i membri della Chiesa.* - Ad esempio di Cristo, anche noi dobbiamo chiedere ogni giorno che il Signore voglia inviare operai alla sua messe (cfr. Mt. 9, 38; Lc. 10, 2); ogni giorno deve salire al cielo la comune preghiera per raccomandare tutte le membra del mistico Corpo di Gesù Cristo. In primo luogo i sacri presuli, alla cui particolare sollecitudine è affidata la propria diocesi; poi i sacerdoti e infine i religiosi e le religiose, che, seguendo la chiamata di Dio, sia in patria che in paesi infedeli, difendono, accrescono, promuovono il Regno del Redentore divino. Nessuno dei membri di questo venerando Corpo dev'essere dimenticato nella comune preghiera; ma specialmente si abbiano presenti quelli che o sono oppressi dalle sofferenze o dalle angoscie di questa terra o, compiuto il corso mortale, vengono purificati nelle fiamme espiatrici. E neppure debbono essere trascurati coloro che si stanno istruendo nella dottrina cristiana, affinchè si possano al più presto mondare nel lavacro delle acque battesimali.

Bramiamo altresì fortemente che le comuni preghiere abbraccino nella stessa ardente carità sia coloro che non ancora illuminati dalla verità evangelica, non sono al sicuro nell'ovile della Chiesa; sia coloro che, a causa di una miserevole scissione dell'unità della fede, si sono separati da Noi che, pur immeritevoli, rappresentiamo in terra la persona di Gesù Cristo. Per questo ripetiamo l'orazione divina del nostro Salvatore al Padre Celeste: « Che tutti siano una cosa sola, come tu, Padre, sei in me ed io in te, così anch'essi siano in noi una cosa sola; affinchè il mondo creda che tu mi hai mandato » (Ioan. 17, 21).

2) *Preghiera per coloro che ancora non sono membra.* - Anche questi che non appartengono al visibile organismo della Chiesa, fin dal principio del Nostro Pontificato, li affidammo alla celeste tutela ed alla celeste direzione, protestando solennemente che, dietro l'esempio del buon Pastore, nulla Ci stava più a cuore che essi abbiano la vita e l'abbiano in sovrabbondanza (cfr. Litt. enc. Summi Pontificatus: A.A.S. 1939, p. 419). E quella solenne Nostra affermazione, dopo aver implorate le preghiere di tutta la Chiesa, intendiamo ripetere in questa Lettera Enciclica, con la quale abbiamo celebrato le lodi « del grande e glorioso Corpo di Cristo » (*Iren.*, Adv. Haer. 4, 33, 7: Migne, P. G. 7, 1076): con animo straripante di amore, invitiamo tutti e singoli ad assecondare spontaneamente gli interni impulsi della divina grazia e a far di tutto per sottrarsi al loro stato in cui non possono sentirsi sicuri della propria salvezza (cfr. *Pius IX,* Iam vos omnes, 13 Sept. 1868: Act. Conc. Vat., C. L. 7, 10), perchè sebbene da un certo inconsapevole desiderio e anelito siano ordinati al mistico Corpo del Redentore, tuttavia sono privi di quei tanti doni ed aiuti celesti che solo nella Chiesa Cattolica è dato di godere. Rientrino perciò nella cattolica unità e tutti uniti a Noi nell'unica compagine del Corpo di Gesù Cristo, vengano con Noi all'unico Capo nella società di un gloriosissimo amore (cfr. *Gelas. I,* Epist. 14: Migne, P. L. 59, 89). Senza mai interrompere di pregare lo Spirito dell'amore e della verità, Noi li aspettiamo con le braccia aperte, non come estranei, ma quali figli che entrano nella loro stessa casa paterna.

Però, mentre desideriamo che una tale preghiera salga ininterrotta a Dio da parte di tutto il Corpo mistico affinchè tutti gli sviati entrino al più presto nell'unico ovile di Gesù Cristo, dichiariamo che è assolutamente necessario che ciò sia fatto di libera e spontanea volontà, non potendo credere se non chi lo vuole (cfr. *August.,* In Ioann. Ev. tract. 26, 2: Migne, P. L. 30, 1607). Onde se alcuni, non credenti, vengono di fatto spinti ad entrare nell'edificio della Chiesa, ad appressarsi all'altare, a ricevere i sacramenti, costoro, senza alcun dubbio, non diventano veri cristiani, (cfr. *August.,* Ibidem), poichè la fede, senza la quale è impossibile piacere a Dio (Hebr. 11, 6), deve esser libero « ossequio dell'intelletto e della volontà » (*Conc. Vat.,* De fide cath. cap. 3). Se dunque dovesse talvolta accadere che, in contrasto con la costante dottrina di questa Sede Apostolica (cfr. *Leo XIII,* Immortale Dei: A.S.S. XVIII, pp. 174-175; *Cod. Iur. Can.* c. 1351), taluno venga spinto suo malgrado ad abbracciare la fede cattolica, Noi non possiamo esimerci, per coscienza del Nostro dovere, dall'esprimere la Nostra riprovazione. E poichè gli uomini godono di libera volontà e possono anche, sotto l'impulso di perturbazioni d'animo e di perverse passioni, abusare della propria libertà, è perciò necessario che vengano attratti con efficacia alla verità dal Padre dei lumi per opera dello Spirito del suo diletto Figlio.

Che se ancora molti, purtroppo, vagano lontani dalla cattolica verità e non piegano l'animo all'afflato della grazia divina, ciò avviene perchè nè essi (cfr. *August.,* Ibidem) nè i fedeli cristiani innalzano a Dio più ferventi preghiere a tal fine. Noi quindi vivamente e insistentemente esortiamo tutti coloro che sentono amore per la Chiesa, affinchè, seguendo l'esempio del divin Redentore, non cessino mai di elevare tali suppliche.

3) *Preghiera per i Governanti.* - E parimente, soprattutto nel momento attuale, Ci sembra non solo opportuno ma necessario che vengano innalzate ardenti suppliche per i re, per i principi e per tutti coloro che, attendendo al

governo dei popoli, possono con la loro tutela esterna recar aiuto alla Chiesa, affinchè, riordinata rettamente la società, « la pace, opera di giustizia » (Is. 32, 17), al soffio della divina carità arrida al genere umano tormentato dai terrificanti flutti di questa tempesta, e la santa Madre Chiesa possa condurre vita quieta e tranquilla nella pietà e nella castità (cfr. I Tim. 2, 2). Dobbiamo chiedere con insistenza a Dio che tutti coloro che sono al governo dei popoli amino la sapienza (cfr. Sap. 6, 23) in modo che questa gravissima sentenza dello Spirito Santo non ricada mai su di essi: « L'Altissimo esaminerà le vostre opere e scruterà i pensieri; perchè, ministri del suo regno, non avete governato rettamente, nè avete osservato la legge di giustizia, nè secondo il volere di Dio avete camminato. Terribile e veloce ei piomberà su voi chè rigorosissimo giudizio sarà fatto di quei che stanno in alto. Al tapino invero si usa misericordia ma i potenti saranno potentemente puniti! Perchè non indietreggerà dinanzi a persona il Signore di tutti, nè avrà soggezione della grandezza di nessuno; chè il grande e il piccolo egli ha creato, ed ha cura ugualmente di tutti. Ma ai potenti sovrasta più rigoroso giudizio; a voi pertanto o re, son rivolte le mie parole perchè impariate la sapienza e non cadiate » (Ibidem, 6, 4-10).

d) **Amore che compie ciò che manca alla passione di Cristo.** - Inoltre, non solo faticando senza posa e pregando ininterrottamente Cristo Signore palesò il suo amore verso la sua Sposa incontaminata, ma anche per mezzo dei dolori e delle angosce sopportate volentieri e con amore per essa: « Avendo egli amato i suoi... li amò sino alla fine » (Ioan. 13, 1). Anzi non acquistò la Chiesa che per mezzo del proprio sangue (cfr. Act. 20, 28).

Adunque, su queste orme cruente del nostro Re, come esige la nostra salvezza da mettere al sicuro, intraprendiamo volonterosi il nostro cammino: « Poichè se siamo stati innestati alla somiglianza della sua morte, lo saremo anche a quella della resurrezione » (Rom. 6, 5), e « se siamo insieme morti, con lui anche vivremo (II Tim. 2, 11). Ciò è richiesto anche dalla vera ed operosa carità sia verso la Chiesa, sia verso quelle anime che la medesima Chiesa genera allo stesso Cristo. Sebbene infatti il Salvator nostro con le sue durissime pene e la sua acerba morte abbia meritato alla sua Chiesa un tesoro addirittura infinito di grazie, per disposizione però della provvidenza di Dio, esse solo partitamente ci vengono distribuite; e la loro minore o maggior dovizia non poco dipende anche dalle nostre buone opere, dalle quali una tale pioggia di celesti doni volontariamente largita da Dio, viene attirata sulle anime umane. La qual pioggia di grazie celesti sarà certamente sovrabbondante, se non solo faremo uso di fervorose preghiere a Dio, specialmente col prendere parte anche ogni giorno se si può e con pietà, al Sacrificio eucaristico; se non solo faremo del nostro meglio per alleggerire la sofferenza di tanti bisognosi con servizi di cristiana carità; ma se ameremo i beni imperituri a preferenza di quelli caduchi di questa vita; se con volontarie mortificazioni terremo a freno questo corpo mortale, negandogli ciò che è illecito e imponendogli invece ciò che gli è sgradito e arduo; e se finalmente accetteremo con sottomissione come dalla mano di Dio le fatiche e i travagli della presente vita. Poichè in tal modo, secondo l'Apostolo, « diamo compimento, nella nostra carne, a quello che rimane dei patimenti di Cristo, a pro del Corpo di Lui che è la Chiesa » (cfr. Col. 1, 24). *

APPENDICI

I

Ecumenismo cattolico

« In un'opera importante, ricca di documentazione e di idee profonde e originali, in cui si esamina dal punto di vista cattolico la vera maniera di considerare i dissidenti, presi sia come individui, sia come Chiese, e in cui si risponde alle brucianti questioni poste dalla divisione attuale dei cristiani, il P. M. J. Congar ha cercato di definire i principî di un "ecumenismo" cattolico (1).

1. In senso protestante, l'ecumenismo, dice l'autore, "non è il desiderio o il tentativo di riunire in una sola Chiesa considerata come la sola vera gruppi cristiani considerati come dissidenti. Esso parte dall'idea che nessuna confessione cristiana possiede, nel suo stato attuale, la pienezza del cristianesimo; che, anche se una di queste confessioni è vera, non ha tuttavia, come confessione, la totalità della verità, ma che altri valori cristiani esistono al di fuori di essa, non solamente presso i cristiani separati da lei per confessione, ma pure nelle altre confessioni o nelle altre chiese proprio *come* confessioni o *come* chiese" (p. XII).

Il P. Congar non ripudierà affatto queste ultime parole. Ma ci tiene a dichiarare subito dopo: "Nella misura in cui questo ecumenismo supponesse che le differenti cristianità esistenti, avendo tutte sbagliato in qualche cosa, e non possedendo ciascuna che una parte di verità, dovessero per ciò, pentendosi e umiliandosi tutte davanti a Dio, trattare su un piede di eguaglianza, consentire ad alcuni sacrifici e unirsi nella professione di quel tanto di cristianesimo che è loro comune nel rispetto delle loro differenze; nella misura in cui l'ecumenismo fosse e significasse questo, allora non vi sarebbe affatto ecumenismo cattolico. Ma se ciò che definisce l'ecumenismo come movimento specifico di pensiero e di azione, è solamente la coscienza che esiste realmente un problema di unione delle Chiese; che questo problema non soltanto non è risolto, ma nemmeno pienamente affrontato con la ricerca esclusiva di *conversioni* individuali; ma che vi è modo di determinare teologicamente lo statuto delle cristianità dissidenti, in quanto cristianità, e i rapporti delle Chiese dissidenti, in quanto Chiese, con la vera Chiesa e la sua unità: allora può esservi e noi anzi pensiamo che vi debba essere un ecumenismo cattolico".

2. Preoccupato di salvare al massimo ogni cortesia e benevolenza, l'autore sembra talora distinguere nell'atteggiamento spirituale che sta all'inizio di ogni dissidenza, all'origine per esempio della rottura di Lutero e di Calvino, come due momenti. Prima di tutto la percezione vivissima di una verità auten-

(1) Chrétiens désunis, Principes d'un « oecuménisme » catholique, Paris, 1937.

ticamente cristiana: gratuità della giustificazione in Lutero, trascendenza della santità divina in Calvino. Poi, un secondo momento che consiste nello smembrare questa verità, svellerla dall'insieme organico del deposito rivelato nel quale ci è stata comunicata, per viverla separatamente e in conseguenza falsarla. Da questo punto di vista, si dirà che "all'origine delle grandi scissioni vi è generalmente un sentimento spirituale autentico, e in quello che ha di positivo e di puro, autenticamente cattolico" (p. 49); o ancora che il luteranesimo è vero "come atteggiamento spirituale", ma che l'errore che costituisce precisamente il luteranesimo viene dal fatto che "Lutero, non tenendo conto che della sua esperienza con tutto ciò che essa aveva di violento e di personale, l'ha proiettata in una dottrina teologica astratta e universale" (p. 50); o ancora, che "ciò che vi è di vero nell'esperienza religiosa luterana manca alla Chiesa cattolica e richiede per la sua stessa natura di venire in essa reintegrata"; che "ciò che vi è di puro nella pietà protestante od ortodossa o in questa *pietas anglicana* che dà all'anglicanismo la sua reale continuità, manca alla Chiesa cattolica; non alla sua sostanza, naturalmente, che è realmente cattolica, ma all'espressione, a ciò che è esplicito, all'incarnazione dei suoi principî viventi, o per lo meno alla pienezza di questa espressione e di questa incarnazione" (p. 319).

Ci sembra più esatto, invece, considerare l'intuizione originaria, la "ragione seminale" da cui doveva nascere il luteranesimo, come qualcosa di indivisibile, che è impossibile scomporre in due momenti, l'uno concernente una verità autenticamente cristiana, l'altro che blocca questa verità con errori che la falsano. Riteniamo che la primigenia intuizione luterana della giustificazione fosse falsata in se stessa, intrinsecamente, per il fatto che essa associava inseparabilmente la gratuità e la natura forense della giustificazione; che l'intuizione fondamentale di Barth sia falsa in se stessa, per il fatto che associa inseparabilmente la trascendenza e la non-comunicabilità della santità divina. L'idea-madre del luteranesimo, del calvinismo, del barthismo, ecc., ci appare come il concetto, complesso senza dubbio, ma unico, come *l'idea unica e l'esperienza unica di una verità deformata,* non come la sovrapposizione di due idee, di due esperienze, l'una vera e l'altra falsa.

Senza dubbio Lutero ha potuto fare autentiche esperienze cristiane sia *prima* della rottura (contrariamente al Grisar, non crediamo che le grandi prove prima del 1518 possano ridursi a una semplice nevrosi di angoscia), sia anche *dopo* (questo è possibile, ma resta segreto di Dio); in ogni caso queste esperienze cristiane, se sono autentiche, restano di per sè *esteriori* all'esperienza luterana specifica e fondamentale. E senza dubbio ancora — questo non è un segreto per nessuno — Lutero ha conservato, a fianco dell'ideamadre del luteranesimo, un gruppo importante di verità cristiane autentiche, e il dramma della storia del protestantesimo come dottrina risiede precisamente in questo antagonismo che si manifesta in seno a se stesso tra l'antico e il nuovo, tra il divino e l'umano. I Protestanti retti e santi che ereditarono il patrimonio luterano potranno certamente possedere autentici valori cristiani, ma la purezza di questi valori sarà compromessa da loro, precisamente nella misura in cui, o formulandoli, o vivendone, subiranno la vertigine dell'esperienza luterana primitiva. Essa sarà al contrario salvaguardata nella misura in cui ne saranno affrancati dalla forza interiore dello Spirito che soffia dove vuole.

D'altra parte, è possibile che lo stato di dissidenza, in cui si trovano, possa accidentalmente favorire — cosa che potrebbe anche essere frequente — la scoperta di nuovi aspetti del tesoro cristiano. Non crediamo, ad esempio, che dal punto di vista religioso noi non abbiamo niente da ricevere, o piuttosto, niente da guadagnare dai pravoslavi o dagli anglicani. Le eresie, diceva S. Agostino, sono spine che ci fanno uscire dal nostro torpore; aggiungiamo anche che tra queste spine si possono trovare rose. Ma nella misura in cui le scoperte e le esperienze dei dissidenti saranno state fatte sotto l'influenza dell'eresia, dovranno essere raddrizzate prima di essere integrate. Un certo teologo, per illustrare il suo pensiero con un paragone, disse che nella guisa in cui la cecità sviluppa nei ciechi un'estrema delicatezza di tatto, così la dissidenza potrebbe avere accidentalmente l'effetto di fare sbocciare nuovi aspetti spirituali del Vangelo.

Ma questo paragone stende un velo su un punto che non si può trascurare. La cecità non altera in nulla il senso del tatto, mentre le prospettive della vita religiosa sono sempre più o meno falsate in forza della dissidenza. Noi non chiederemo mai, il P. Congar lo dice con forza, ai nostri fratelli separati, di abbandonare i loro veri valori. Non chiederemo che di ricollocarli nell'insieme organico della vita e della verità cristiana, dal quale una volta sono stati divelti, e, *nella misura in cui essi saranno stati alterati, di purificarli prima di tutto in vista di questa reintegrazione.* Purificarli non significa diminuirli. Ma la purificazione non apparirà alla "natura" come un'amputazione?

Aggiungiamo ancora, e il P. Congar lo fa ben risaltare, che se i nostri fratelli separati d'Occidente e d'Oriente fossero rimasti uniti a noi, in seno alla Chiesa, ci avrebbero aiutati, in ragione del loro valore personale, in ragione anche del loro temperamento etnico o spirituale, a valorizzare in un modo meno imperfetto le ricchezze della nostra Chiesa, poichè, essendo divina, essa possiede in se stessa assai più di quanto possa vivere e afferrare il genio latino, o anche il genio di tutti i popoli assieme.

Per tornare al nostro problema, è possibile che non vi sia qui, tra il P. Congar e noi, che una semplice differenza di presentazione e di punto di vista, e che vi sia un accordo fondamentale. Ne abbiamo la prova in passi come questo: "Nella misura in cui le cristianità dissidenti avranno conservato certi principî di comunione con Dio, posti da Cristo nella sua Chiesa, vi sarà in esse, malgrado la promiscuità dell'errore, qualcosa della Chiesa, alcune fibre del suo essere, e potrebbe esser vero il dire che le anime si santificano in esse non *malgrado* la loro confessione, ma, *nella* e *per la* loro confessione. Solamente bisognerà intendersi bene: questo è vero soltanto riguardo a ciò che le confessioni dissidenti hanno in se stesse, indebitamente e anormalmente, della Chiesa" (p. 306). In una parola, le anime dei gruppi dissidenti si santificano in virtù di ciò che vi è di cattolicesimo nella loro confessione, e malgrado il principio della dissidenza.

3. In un passo notevole de *"l'unità nella Chiesa"*, dove cerca di definire "la vera natura dei contrasti nella Chiesa", Moehler tocca la questione dei rapporti ontologici che la Chiesa ha con le formazioni dissidenti, nate in seguito a un'eresia. La vita organica della Chiesa, egli dice, è insieme il risultato della più forte unità e della diversità più ricca. Essa riesce a riunire,

sotto una legge di armonia, *contrasti* i quali, fuori della Chiesa, in forza del loro proprio peso si mutano tosto in *contraddizioni:* la tendenza contemplativa e la tendenza attiva, la tendenza mistica e la tendenza speculativa, ecc. Le eresie che non hanno potuto mantenere la forma di unità della Chiesa sono incapaci di conservare nel loro seno la viva armonia dei contrasti, i quali non tardano a urtarsi tra loro o a mutarsi in contraddizioni. Si sono viste eresie che non erano se non riposo ed altre che non erano se non movimento: nella Chiesa, al contrario, il riposo è mosso e il movimento è in riposo, cioè i contrasti si penetrano per risolversi nell'unità.

Si chiedeva a Moehler se la Chiesa non dovesse unirsi alle eresie per comporre con esse una realtà più ricca e più elevata. Gli fu facile rispondere che, unendosi alle eresie, la Chiesa accoglierebbe in se stessa non già contrasti, ma vere contraddizioni. Essa racchiude già nella sua unità, egli dice, tutti i contrasti, tutte le verità cristiane che per opera delle eresie entrano in conflitto le une con le altre. Essa è integrale. Ma ciò che mette in opposizione fra loro le eresie non è incluso nella sua unità. La Chiesa forma così l'unità incosciente di tutte le eresie prima della loro separazione, la loro unità cosciente dopo la separazione; durante la loro separazione essa è in opposizione con tutte, come tutte lo sono fra loro. Ciò che costituiva il montanismo e lo gnosticismo come tali, non aveva assolutamente niente del cristianesimo, nè nel suo contenuto, nè nella sua forma; perciò questi elementi non erano contrasti del cristianesimo, e non potevano, per questa ragione, essere ammessi nell'unità della vita cristiana.

Ma allora come si può pretendere che le eresie siano necessarie per lo sviluppo della vita della Chiesa? Si vorrà ben notare che vi è sempre nei cristiani del male, sorgente di errori. "È per il male che alcuni elementi, destinati per la loro natura ad essere semplici contrasti, si cambiano in contraddizioni; mentre è sempre possibile, e anzi necessario, che i fedeli, osservando la vera natura di ciò che è contrasto, rappresentino tutte le possibilità di sviluppo nella religione cristiana, facendo concorrere al mantenimento della vita il gioco libero e armonioso di individualità multiple. Ma poichè i contrasti, senza i quali non c'è vita, si risolvono così facilmente in contraddizioni, la Chiesa approfitta del contributo che i contrasti mancati apportano, sotto questa forma, alla sua vita, senza tuttavia riconoscerli per ciò stesso come assolutamente necessari e buoni.

Il male non diventa mai bene, sebbene possa esserne l'occasione, e si deve riconoscere al bene la capacità di prodursi da se stesso senza il soccorso del male".

4. Ricordiamo che la Chiesa non esige da nessuno una cosa facile, poichè nè un certo ecumenismo dei non cattolici che sopprime il problema della conversione, nè il particolarismo di alcuni cattolici che erigono barriere attorno alla loro carità, non possono essere secondo il suo cuore. E facciamo nostre queste righe che segnalano le due deviazioni contrarie: "Io diffido di un'amicizia tra credenti *di ogni denominazione* che non fosse accompagnata da una qualche compunzione o dolore dell'anima, il che sarebbe facile e confortevole; come diffido di un universalismo che pretendesse riunire in un medesimo servizio di Dio e in una medesima pietà trascendente tutti i modi di credenze e tutti i modi di adorazione. Il dovere della fedeltà

alla luce, di seguirla sempre per quel tanto che la si scorge, è un dovere che non si può eludere. In altre parole il problema della conversione, per quelli che sentono il pungolo di Dio, e nella misura in cui è risolto da questo, non può essere messo da parte; come d'altronde il compito dell'apostolato. E io diffido anche di un'amicizia tra credenti *di una stessa denominazione,* il che sarebbe facile e confortevole, perchè la carità sarebbe riservata ai correligionari; diffido di un universalismo che limiterebbe l'amore ai soli fratelli nella fede, di un proselitismo che non amerebbe gli altri che per convertirli e nella misura in cui fossero convertibili" (Maritain). Se prende l'esempio dall'amore di Cristo, l'amore della Chiesa deve estendersi fuori della Chiesa » (*Journet,* L'Église du Verbe incarné, Paris, 1941, pp. 56-61).

II

Teologia della storia della Chiesa

Riportiamo da *Études* (1938) il nucleo sostanziale di uno studio di Carlo Adam, pubblicato anche nel volume « L'Église est une », Paris 1939.

Allo scandalo dei pusilli e alle mille obiezioni che in ogni tempo si muovono contro le persone, le istituzioni, le contingenze storiche della Chiesa, l'Autore risponde impostando il problema nella superiore visione del mistero cristiano, che è essenzialmente *incarnazione* del divino nell'umano, dell'eterno nel contingente. Le obiezioni e lo scandalo derivano da un'errata visuale. Si pensa alla Chiesa ideale, divina, già perfetta, « in statu termini », mentre la Chiesa nel mondo è « in statu viae », carica di tutte le imperfezioni umane; è il campo in cui cresce il buon grano misto alla zizzania; è la madre che porta nel seno e fra le braccia i figli degli uomini, anche se deboli e infermi, anche se deformi e cattivi: come Cristo si è caricato delle debolezze, delle infermità, dei peccati di tutti gli uomini per trarre tutti a salvezza.

Non è la « theologia gloriae » quella che si addice alla storia della Chiesa, ma la « theologia crucis »; è l'« oportebat pati Christum et ita intrare in gloriam suam » (Lc. 24, 26).

1. Come Cristo, la sua Chiesa non è una comunità spirituale invisibile, ma una *incarnazione del divino nel dominio del terrestre e dell'umano.* La sua essenza soprannaturale si manifesta a noi, parimenti, « nella condizione di serva ». La sua exinanitio è ancor più profonda e più estesa che l'abbassamento di Cristo e della sua parola rivelata. E questo soprattutto perchè la Chiesa non è il Verbo stesso fatto uomo, ma il suo Corpo mistico; la manifestazione sociale e collettiva di Dio è per i nostri occhi di carne meno luminosa che la manifestazione singolare in Gesù.

Come individui, noi non riceviamo *direttamente* dal Cristo la verità e la grazia salvifica; esse ci pervengono come di seconda mano, per la mediazione degli Apostoli, dei sacerdoti, dei pastori della Chiesa. Il loro ministero, nella sua forma essenziale è stato creato dal Salvatore in persona, è l'espressione e la manifestazione sempre efficace della sua volontà; essi possiedono poteri divini sotto la speciale assistenza dello Spirito Santo, e quindi inac-

cessibili all'errore e alla corruzione. Nondimeno la loro funzione ci appare soprattutto come funzione di intermediari. Ci appaiono unicamente i ministri del sacro, del divino, mentre sono pure essi, sull'esempio del Verbo fatto carne, non più a titolo individuale, ma nel loro legame organico di struttura visibile del Cristo totale, la manifestazione del sacro e del divino.

La potenza spontanea dell'ispirazione divina, il tempo dell'irruzione creatrice apparvero con G. Cristo e i suoi Apostoli. Alla rivelazione seguì l'assistenza dello Spirito S. che preserva dall'errore; all'intuizione primordiale la « ratio theologica ». Così il dinamismo prodigioso del messaggio di Cristo cede a delle norme stabili, a delle forme codificate. Le parole calde di vita e così penetranti di Cristo e degli Apostoli ispirati sono trasmesse sotto il rivestimento austero dei dogmi; la parte di estasi nella vita soprannaturale è in un certo senso velata dal culto liturgico; l'ardore del nuovo « ethos » e del nuovo amore è codificato da una *regula disciplinae:* un diritto ecclesiastico con prescrizioni e leggi dalle infinite ramificazioni. Ne deriva una teologia ecclesiastica con tutto l'apparato della scuola, con distinzioni e definizioni, sillogismi e argomenti impeccabili; nasce una scienza del *credibile* che contrae la vita erompente del Vangelo in concetti condizionati dai tempi, e i quali di conseguenza segnano il tessuto divino della rivelazione di una forte impronta umana.

La Chiesa di Cristo entra nell'orizzonte del credente come un insieme di organizzazioni e di forze, di tesi e di norme oggettive. Ecco la forma specifica della exinanitio della Chiesa. Il fedele vi si assoggetta volentieri, poichè sa che il Verbo di Dio deve inserirsi nel ministero della Chiesa per salvaguardare lo spirito che l'anima dalle trasgressioni d'un soggettivismo sfrenato e dalle aberrazioni di un misticismo sbrigliato; più ancora per obbligare i fedeli che vivono di Cristo nella Chiesa a non accontentarsi di una religiosità superficiale sul modulo della loro ristrettezza individuale, ma a lasciarsi invadere dalle ricchezze insondabili e dalla magnificenza salutare del Verbo incarnato. Ma d'altra parte, in quanto essere vivente in Cristo, per il quale la Legge è morta, il cristiano è portato a pensare e ad agire non più secondo l'imperativo della Legge, ma secondo la libertà nuova dei figli di Dio, secondo la libertà creatrice del suo amore, e perciò egli può soffrire di quell'organizzazione e ne soffrirà. Un'impressione di formalismo rigido, impersonale, può trasparire dal ministero ecclesiastico, tanto più quando per disimpegnare le sue mansioni pressanti e molteplici esso si fraziona in uffici subalterni, ove la comunicazione diretta da anima ad anima, il contatto vivo del credente col ministro di Dio è reso difficile o impossibile. Tale impressione di formalismo rigido ed impersonale può divenire insopportabile e causare scandalo là dove una fede poco illuminata attribuisce al ministro, considerato unicamente nelle sue forme esteriori, un valore assoluto e ne fa l'oggetto di un culto proprio, come se dipendesse da lui solo tutta la Chiesa e non solamente il servizio e la struttura visibile; come se l'essenza propria della Chiesa consistesse innanzi tutto nelle istituzioni, nel Papa e nei vescovi, nei Sacramenti e nei dogmi, e non piuttosto nella manifestazione, attraverso tutto ciò, di quanto c'è di vivo e di spirituale in lei, nell'unità di fede e di amore dei suoi membri, unità mistica, cioè reale nei suoi segni, di cui il principale è il ministero sacramentale dottrinale e gerarchico. S. Tommaso sottolinea con forza come nella nuova Alleanza è il *dono della grazia di Cristo* l'elemento princi-

pale (potissimum) in cui consiste tutta l'efficienza della religione cristiana (in quo tota virtus eius consistit); e di conseguenza la dottrina e il culto vengono in second'ordine (credenda et agenda quasi secundaria in lege nova). La Chiesa è dunque nell'intimo di se stessa e della sua essenza lo Spirito di Gesù, la vita della vita di Gesù, ma spirito e vita che si esprimono visibilmente. Non c'è da meravigliarsi se in alcune circostanze il complesso delle sue istituzioni, contrariamente al loro significato primitivo e alle intenzioni manifeste del Signore, sembrino pregiudicare o realmente minaccino di pregiudicare questo spirito e questa vita; ciò deriva dalla legge stessa della sua *condizione umana:* dal momento che il segno è umano, rischia sempre di dissimulare anzichè rivelare quello che significa agli uomini i quali non ne penetrano il significato recondito e non vedono che occasioni di scandalo anzichè trovarvi la salvezza e la resurrezione.

2. L'abbassamento del Cristo mistico ha una portata ben più vasta di quello del Verbo fatto uomo, poichè non è limitato come quello a un certo lasso di tempo, a uno spazio ristretto, a una situazione storica unica, ma deve compiersi sotto forme sempre nuove attraverso i secoli, fino alla fine dei tempi. La missione della Chiesa è d'insegnare e di battezzare tutte le genti; la sua vocazione e il suo destino, di far discendere in tutte le civiltà e fra tutti i popoli della terra lo Spirito Santo vivente in lei, e, ciò facendo, di mescolarsi alla confusione delle condizioni razziali ed etniche, delle particolarità geografiche, degli avvenimenti storici. La sua condizione di « serva » non cessa di modificarsi lungo il suo cammino attraverso l'umanità, la sua veste porta le tracce d'una lunga migrazione attraverso la storia.

Certo, è soltanto sulla veste della Chiesa, nel suo apparato esteriore, nel suo elemento temporale che queste tracce saranno visibili; esse non significheranno mai che il principio di vita nascosto nella Chiesa, la *vita divina* che si diffonde e cresce nel mondo, sia soffocata o lesa. Attraverso tutte le influenze dei tempi, con un'autorità assoluta, trascendente e immanente nella storia, il ministero docente della Chiesa, la cui unità organica si esprime e si realizza nella sottomissione filiale di tutti al Successore di Pietro, annunzierà attraverso i secoli le verità della fede e della morale, la buona Novella di Cristo nella sua purezza e nella sua pienezza originale. Esso le custodirà da ogni infiltrazione corrompitrice di concezioni e di pensieri estranei e le presenterà ai nostri sguardi in una luce sempre nuova. Allo stesso modo, le forze di rigenerazione e di vita che ci scendono da Cristo nostro Capo, le ricchezze della sua grazia dispensate nei sette Sacramenti istituiti da Lui, efficaci per se stessi, invulnerabili ai colpi delle età, non cesseranno di esserci trasmesse. La polvere dei secoli, la perversità degli uomini non possono interrare nè soffocare queste sorgenti di salvezza. Come i mezzi che la Chiesa possiede per spandere la grazia, questa grazia di Cristo si manifesta senza mai venire alterata dalle fluttuazioni della storia. Per quanto legata quaggiù alla miseria umana e da questa limitata nel suo irradiamento, la Chiesa non cessa di essere in tutti i tempi, per la sua santità e per l'inesauribile fecondità, l'*opera di Dio.* Questa santità si rivela nella vita accettevole a Dio, fedele e silenziosa, di innumerevoli cristiani, ma soprattutto in quelle meravigliose figure, esemplari di umanità, che la Chiesa onora come i suoi Santi. In essi risplendono i grandi pensieri del Vangelo, se non nella purezza assoluta, almeno in un grado di eroi-

smo che sorpassa il livello comune della condizione umana. Di tempo in tempo Iddio consola la Chiesa, nel suo terrestre pellegrinaggio, con favori particolari, congiungendo in un'armonia meravigliosa la dignità gerarchica e la santità personale straordinaria. È questa per la Chiesa un'ora di grazia, i cui beneficî si estendono su lunghi secoli di cammino più oscuro.

Il credente, pensando a questa vita inesauribile, non avrà mai a disperare. La sostanza della sua Chiesa, ciò che vi ha in lei di più intimo e di più reale, si rivela in questa vitalità soprannaturale; egli sa che la Chiesa attinge le sue energie nel Verbo, ch'essa è animata dallo Spirito Santo. Ecco che cosa è la Chiesa: *Cristo stesso che si dispiega nello spazio e nel tempo.*

3. Ma proprio quando siamo indotti a confessare la grandezza soprannaturale della Chiesa, questa confessione ci riporta dalle altezze del Tabor, ove si scorge Cristo nella sua gloria, sulla nostra piccola terra ove si agitano gli uomini e si aggira il demonio; poichè non possiamo concepire il Cristo mistico se non intimamente legato a questi uomini e a questa terra. È la *seconda forma,* ancor più umiliante, della sua exinanitio. Se, per entrare nelle modalità e nelle istituzioni umane, il Verbo si è rivestito di una forma di schiavo, d'ora innanzi, nell'intraprendere il suo cammino attraverso i secoli, Egli si affida alle influenze degli uomini e dei loro comportamenti storici. Ogni fase della storia ha esercitato una qualche influenza sulla manifestazione del Cristo mistico e continuerà a farlo fino a che i tempi siano esauriti e il giorno del Signore sia spuntato.

Tale influenza può esercitarsi particolarmente là ove la Chiesa incontra la vita dinamica e il flutto mobile della vita quotidiana, là dove i suoi ordinamenti e il suo culto sono penetrati delle aspirazioni, dei bisogni e dei costumi delle masse, e più particolarmente là ove, alla luce del suo Vangelo, essa deve pronunciarsi su questioni e su difficoltà nuove, attuali. L'autorità divina del ministero ecclesiastico non significa e non garantisce affatto l'assoluta perfezione delle sue decisioni. Il suo giudizio è infallibile quando si tratta di far passare direttamente nella vita pratica le verità della Rivelazione, d'incarnare il dogma, di dare fondamenti alla condotta cristiana e al diritto ecclesiastico; per il resto, nelle questioni che si riferiscono solo indirettamente alle verità rivelate, senza essere nel loro contenuto essenzialmente di competenza della disciplina della Chiesa, rimane possibile che le decisioni ecclesiastiche non riflettano se non imperfettamente lo spirito della Rivelazione; potrebbero anche essere talora difettose. È il punto delicato in cui la Chiesa può venire minacciata da forze estranee che premono dal di fuori su di essa.

Il ministero ecclesiastico si esercita mediante l'interpretazione umana (I Cor. 4, 1); sicchè, coll'atteggiamento della sua intelligenza, le tendenze della volontà e del temperamento, l'uomo esercita per se stesso un'influenza sulla forma esteriore della Chiesa. In tal senso il governo d'un Pio II o di un Pio X non porta meno l'impronta della levatura spirituale d'un individuo, condizionato dalla sua epoca, di quello d'un Leone I, d'un Gregorio VII, d'un Bonifacio VIII. L'elemento umano si associa manifestamente al divino; esso diventa pietra d'inciampo allorquando, come in Alessandro VI, è d'una lega di tendenze assai inferiori alla morale evangelica.

Nella misura in cui l'uomo è *legato allo spazio* e subisce necessariamente l'influsso del mondo che lo circonda, il volto della Chiesa si colora di tinte

particolari secondo il quadro storico e l'atmosfera di idee, di costumi, di tradizioni, di particolarismi locali. Dal fatto che G. Cristo è uscito da un ceppo ebraico, il messaggio dei primi Apostoli, come il culto dei primi cristiani e la primitiva organizzazione della Chiesa hanno ricevuto una sfumatura specificamente ebraica. Il carattere particolare della mentalità giudaica, il suo attaccamento alla Legge, ha agito non soltanto sulle Chiese delle missioni paoline, ma più tardi ancora e fino ai giorni nostri, in forma latente, esso mette in pericolo, presso i fedeli poco illuminati, l'originalità e la purezza della buona Novella della salvezza gratuita e della libertà dei figli di Dio. Quando, in un secondo tempo, il cristianesimo gettò le radici nel *mondo ellenistico,* la Chiesa assunse dalla filosofia greca il nuovo linguaggio e, in certi punti, il suo culto non esitò ad avvicinarsi agli antichi misteri per poter parlare più direttamente all'anima occidentale. Così il Cristo mistico apparve in vestimento occidentale quando intraprese il suo cammino attraverso i secoli; prendeva una forma necessariamente appropriata alla sua azione missionaria, ma non era che una delle forme possibili della sua cattolicità. Per il suo particolarismo, questa forma lo esponeva al pericolo di compromettere e di restringere la sua azione nel momento in cui il Vangelo sarà portato dall'Occidente all'Oriente, fino ai popoli d'oltre mare. Ne derivò altresì che col nuovo linguaggio adottato, entrarono le abitudini della mentalità greco-ellenistica: la gioia che gustano i Greci ad elevarsi alla speculazione e ad una mistica di concezioni sterili, il dualismo ellenistico che oppone lo spirito al corpo e manifesta un disprezzo per il mondo fisico, come nello gnosticismo.

In seguito, più la Chiesa abbracciò dell'*orbis terrarum,* più sensibile divenne l'influenza dell'ambiente romano e germanico. Per il suo senso dell'autorità, della tradizione e del diritto, come per la sua grande storia, Roma era qualificata al più alto grado dalla Provvidenza per sviluppare non soltanto genericamente l'ordine gerarchico e giuridico, di cui Cristo aveva dato il germe, ma per far sbocciare particolarmente il primato di giurisdizione della *cathedra Petri* e portarlo a essere universalmente riconosciuto. Era nella natura delle cose che l'atmosfera politica gravitante da secoli attorno all'Urbe, non rimanesse senza influenza sull'autorità religiosa predominante dell'Ecclesia principalis, nel momento in cui la potenza degli imperatori d'Oriente e d'Occidente cadrà all'invasione delle tribù germaniche. Il primato di giurisdizione pontificia doveva via via gravarsi sempre più di potenza politica e rivendicare sul temporale, dopo Gregorio VII, una *potestas directa,* dopo Bellarmino almeno una *potestas indirecta.* Non si può mettere in dubbio che simile politica teocratica, fino all'alto Medio Evo, sia stata la forma più adatta alle circostanze: è con essa che la Chiesa ha potuto realizzare la sua missione, garantire i suoi diritti spirituali e la sua libertà di fronte ai prìncipi, affermare la sua autorità sulla coscienza cristiana. D'altra parte non è meno certo che le forme particolari di tale potenza non potrebbero essere presentate come essenziali al messaggio evangelico: erano condizionate dall'ambiente e racchiudevano il pericolo di fare della Chiesa un regno di questo mondo e di portare, anzichè i frutti benedetti della Redenzione, il dissenso e la lotta fra le nazioni.

Diverse sono le influenze che Cristo mistico ha subìto dall'ambiente *germanico,* inteso nel significato etnico, non politico. La soggettività dell'anima germanica, con la sua potenza di sentimento, le sue aspirazioni faustiane, la

sua apertura a tutti i problemi e a tutte le antinomie, la spingerà sempre a spezzare i sistemi cristallizzati di conoscenza e di valore, con la tendenza a scuotere la solida costruzione dei regolamenti ecclesiastici. L'Ambiente germanico sarà sempre il focolaio di quell'inquietudine che aspira senza sosta alla novità, che si svincola da ogni fissità e da ogni sclerosi. Quanto tale inquietudine è creatrice, finchè le forze dei membri nel Corpo di Cristo sono tutte consecrate al servizio permanente della grande vita comunitaria, altrettanto è distruttrice per la Chiesa se ricusa d'impiegarsi al servizio delle forze organiche nella unità del Corpo, ma si pone come un assoluto. Così facendo, spezza i vincoli della fede e dell'amore che mantengono l'unità della Chiesa. Poichè questa inquietudine — ed è il tratto originale del carattere germanico — non fa presa alla superficie, ma al fondo stesso e all'insieme di quello che tocca. Essa ha avuto un effetto catastrofico colla riforma di Lutero; e ancora ai nostri giorni la tunica inconsutile del Cristo mistico porta una lacerazione aperta di cui nessuno prevede se potrà essere riparata oppure si allargherà ancor più.

4. La Chiesa vivente penetra inoltre nella *fluttuazione delle età,* via via che si mescola alle particolarità individuali dello spirito umano e si confonde con le specie culturali e sociali. Il *tempo* è il terzo fattore che esercita un'influenza decisiva sulla forma esteriore della Chiesa. Innanzitutto il tempo fa scaturire dal suo seno creatore alcuni cambiamenti e modificazioni di situazioni e di strutture nel campo dei dati esistenziali, e su questo fondo esso fa germogliare idee e attitudini nuove, le quali esercitano il loro ascendente sugli spiriti e li orientano per lungo spazio di tempo. A questa funzione dello spirito dei tempi la Chiesa e la teologia non possono nè devono sottrarsi completamente. Fermamente ancorato nel flutto del tempo, il messaggio della Chiesa ne dipende nella misura in cui tiene conto dei problemi e dei bisogni del momento; esso presenta sempre il vecchio vino in otri nuovi. Ma questo assoggettamento salutare diventa dannoso allorchè si tratta di questioni le quali, per quanto vitali, sono al limite della rivelazione o, per la loro natura, non possono essere definite nella chiara luce di un dogma distinto e sono perciò lasciate al giudizio dei teologi. Troppo facilmente questo pensiero teologico — appunto perchè condizionato dai tempi — ha la tentazione di vedere e risolvere le questioni di tal genere, non già nei loro rapporti essenziali con le verità rivelate, ma soltanto al chiarore dubbioso di idee temporali. Un S. Tommaso stesso, giudicando sulla persecuzione degli eretici, e sulla stregoneria, soccombette a tal pericolo. Così è avvenuto che mani imprudenti abbiano insozzato il vestimento del Cristo mistico col sangue di fattucchieri e di eretici.

Ma si potrebbe anche cadere nella tentazione opposta: di rigettare in blocco e per principio movimenti e correnti di idee che sembrano a prima vista inconciliabili con lo spirito della Rivelazione, senza stimare giustamente le verità e i valori che vi si trovano contenuti. Il rispetto e la fedeltà alla parola rivelata obbligano la Chiesa a salvaguardare l'integrità della Rivelazione, quando la scienza nuova si presenta come una minaccia diretta per essa. Con i suoi decreti, la Chiesa non mira quindi a combattere la scienza, ma ad assicurare l'autorità della Rivelazione. È quanto avvenne con la condanna di Galileo e del sistema di Copernico. Nè la scienza di allora, tanto poco familia-

rizzata coi metodi esatti di oggi, nè la teologia del tempo, fissata in un'ispirazione verbale, non erano in grado coi mezzi che possedevano di accogliere l'idea che la nuova cosmogonia non costituisse una minaccia per la maestà della parola rivelata. Fu l'insufficienza del sapere di allora che generò il conflitto. Altri ne potranno sempre rinascere da una insufficienza analoga e saranno tanto più penosi e dannosi quanto più una polemica poco illuminata formulerà tesi contrarie alla scienza del tempo con un tale rigore da precludersi in blocco ogni accesso alla parte di verità e di valore che i sistemi filosofici e le correnti del tempo racchiudono. Di qui talora la disgustosa impressione che non si possa più accedere alla Chiesa come alla rappresentante della pienezza, alla « Cattolica » che porta nel suo senso ed accoglie tutte le verità, tutti i valori naturali e soprannaturali. Si direbbe a volte che essa s'irrigidisca nei limiti di una setta, di una Chiesa particolare, anzichè affermarsi nella ricca plenitudine di una Comunità universale. Questa apparenza inganna. È certo che la Chiesa e la sua teologia non si sono rifiutate mai per principio di aderire alle conquiste certe della scienza; sono riuscite sempre a risolvere le antitesi portate dai tempi in una sintesi superiore; nondimeno quell'impressione disgustosa accompagnerà sempre la Chiesa, come un'ombra, nella sua marcia attraverso i secoli, poichè ci sarà sempre in questo mondo una « scienza » e una « teologia » legate ai tempi e insufficienti: poichè l'exinanitio del Cristo mistico vuole che le verità eterne siano portate attraverso la storia malgrado l'insufficienza umana d'un pensiero legato al tempo.

Il fattore *tempo* è ancora più decisivo che lo spirito dei tempi.

Il cristianesimo è un fatto storico che data da circa due mila anni, e lo sguardo del credente può attardarsi unicamente verso il passato, verso questo fatto avvenuto una volta e che non si ripeterà più. Onde il pericolo che, sotto la pressione del tempo che incalza, il cristianesimo, relegato nel passato, sembri invecchiato e fossilizzato, vestigio d'archeologia e non storia viva, ricchezza d'un presente gravido di tutto l'avvenire. Tutto quanto vi ha d'immediato, di luminoso, di seducente nella sua pienezza originale, o più precisamente, la forza di passione con la quale i credenti all'inizio del cristianesimo reagirono al messaggio di Gesù, tutto ciò si affievolisce fatalmente in proporzione che il tempo ci allontana dal punto storico di partenza e dalla sorgente viva del cristianesimo se, nella stessa proporzione, noi non approfondiamo la nostra fede *nel Signore presente* nella Comunità e la nostra speranza nel Signore che viene. La fede dei primi discepoli era messa alla prova perchè essi erano troppo vicini all'epifania storica del Signore; la nostra perchè la figura di Cristo è sempre più lontana. Noi siamo rassicurati, è vero, dalla certezza che la parola viva della predicazione ecclesiastica, come il culto sensibile dei misteri cristiani, possono rintuzzare il morso roditore del tempo. La predicazione della Chiesa non cessa di rimettere in una luce sempre nuova la verità primitiva, e nei Sacramenti, specie nell'Eucaristia, il grande avvenimento che si è svolto un giorno sul suolo di Galilea si rinnova oggi ancora. Ci sono dunque nel cristianesimo attuale garanzie necessarie perchè la salvezza portata un giorno sia ancora effettiva e sia a noi influsso di sangue nuovo. Ma solo l'esperimentano coloro i quali prendono parte attiva alla vita della Chiesa e ai quali la fede rivela sempre più chiaramente l'epifania progressiva del Cristo totale. Per gli altri il morso roditore del tempo compie inesorabilmente la sua opera. Il Signore appare loro rivestito dell'ombra del passato; la potenza luminosa

dei dogmi, dei Sacramenti e della Chiesa impallidisce sempre più agli occhi loro; l'amore ai misteri della fede si paralizza. Entrando nel tempo, il Cristo mistico ha permesso che la legge del tempo agisse su molti di coloro che credono in Lui; essi si stancheranno del cristianesimo e il loro amore « si raffredderà » (Mt. 24, 12).

Riassumendo. La Chiesa, come il suo Capo divino, ma in più vasta proporzione, è affidata alle forze della storia, alle individualità dei caratteri umani, alle particolarità dell'ambiente, all'azione specifica del tempo che muta, e da tutto questo essa subisce influenze innumerevoli che possono deformare la sua bellezza primitiva e minacciano la nostra fede quando questa fosse troppo una contemplazione nostalgica del passato, anzichè una certezza della misteriosa realtà presente e una speranza dell'avvenire. Tali influenze sono così molteplici e così profonde che, secondo la legge bronzea della storia, avrebbero dovuto deformare totalmente l'aspetto della Chiesa se questa, Corpo mistico del Signore, non avesse opposto alle potenze svariate che giocano nella storia l'unica e divina potenza che è Cristo, unità e senso della storia, che si manifestano nella infallibilità del dogma, nell'efficacia dei sacramenti, nella gratuità della grazia di predestinazione. Il turbinare del tempo e gli scotimenti terrestri rispettano la pura bellezza della Chiesa: sotto le spoglie di « serva », non ostante le ferite d'un lungo passato, essa rimane la Sposa immacolata del Verbo immacolato.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

LA REDENZIONE IN GENERALE

1. Nella Sacra Scrittura. - J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. I, ed. 8, Beauchesne, Paris 1928. - J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, Beauchesne, Paris 1946; *L'Évangile de Paul*, Aubier, Paris 1948; *Théologie du N. Testament*, ivi 1951. - M. Meinerz, *Theologie des N. Testaments*, 2 voll., Hanstein, Bonn 1950. - J. Dupont, *Essai sur la Christologie de Saint Jean, Le Christ, Parole, Lumière et Vie. La gloire du Christ*. Éd. de l'Abbaye de S. André, Bruges 1951. - F. Prat, *La teologia di S. Paolo*, vol. II, S.E.I., Torino 1927. - L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Éd. du Cerf, Paris 1951. - L. Ceuppem, *Theologia biblica*, vol. III, *De Incarnatione*, ed. 2, Marietti, Torino 1950.

2. Epoca patristica. - I Padri si occupano piuttosto della persona di G. Cristo studiandola sempre però in relazione alla sua opera. Vanno segnalati in modo particolare: S. Atanasio (285-373), una delle personalità più eminenti dell'antichità cristiana e il più illustre campione della fede nicena. Il suo scritto dogmatico più importante è quello delle tre *Orationes contra Arianos*. Nel primo libro difende la fede nicena dell'eterna generazione del Figlio dal Padre o dell'unità essenziale del Figlio col Padre; il secondo e il terzo chiariscono i testi biblici addotti dagli Ariani. Cfr. Ed. Weigl, *Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius*, Paderborn 1914. - S. Cirillo Alessandrino († 444), campione dell'ortodossia nella lotta contro l'eresia di Nestorio, *De recta fide in D. N. Jesum Christum; Quod unus sit Christus; Adversus Nestorii blasfemias; Explicatio duodecim capitum; Scholia de Incarnatione Verbi*. Cfr. H. du Manoir de Juaye, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944. - S. Leone Magno († 461) difende il dogma cristologico contro le eresie del tempo. *Sermones 96 de Mysteriis Domini; Epistulae dogmaticae*, tra le quali la celeberrima a Flaviano scritta nel 449. - Leonzio di Bisanzio (485-543) è forse il più importante teologo del suo tempo. Opera principale: *Libri 3 adversus Nestorianos et Eutichianos*. Nel primo dimostra che Nestorio ed Eutiche malgrado le dottrine opposte sono partiti dalle medesime false premesse; il secondo è una disputa tra un ortodosso e un aftardoceta; il terzo è contro l'eresia nestoriana, specialmente contro Teodoro di Mopsuestia. - S. Massimo *il Confessore* (580-662), il più eminente teologo greco del secolo VII e confutatore scientifico del Monotelismo. *Opuscula theologica et polemica; Capita theologica et oeconomica*. S. Massimo parte da questa intuizione: Il Logos sta al centro della storia universale: il tempo che precede Cristo fu preparazione all'Incarnazione di Dio, quello successivo a Cristo è l'evo della divinizzazione dell'uomo iniziatosi con l'Incarnazione del Logos. Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique*, Maxime le Confesseur, Paris, 1947. - S. Giovanni Damasceno (675-749), l'ultimo grande teologo della Chiesa greca, riassume la dottrina cristologica dei suoi antecessori nel terzo libro del *De fide orthodoxa*.

Su la dottrina di questi Padri, in particolare, si veda: Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. dal ted., vol. II, Paris, 1903; Tixeront, *Histoire des dogmes*, vv. II e III; Cayré, *Patrologia e storia della teologia*, 2 voll., Roma 1936; Altaner, *Patrologia*, Torino 1940, serve specialmente per la bibliografia; Dict. de théol. cath. alle relative voci.

3. Epoca scolastica. - In questo periodo si tratta della persona e dell'opera di Cristo in forma sistematica e con metodo speculativo. Il libro fondamentale che dà l'avvio alla teologia scolastica della Redenzione è il *Cur Deus homo* di S. Anselmo (1034-1109). - Il *De Sacramentis christianae fidei* di Ugo di S. Vittore († 1141), che è, dice Grabmann, « il primo grande sistema completo di dogmatica nell'epoca dell'alta Scolastica », tratta di Gesù Cristo nel II libro. - Pietro Lombardo († 1160), *Libri sententiarum*, lib. III, raccoglie e dispone metodicamente la dottrina dei Padri sull'Incarnazione e la Redenzione. La trattazione è, talora, difettosa. Le *Sentenze* di P. Lombardo ebbero numerosissimi commentatori tra i quali S. Tommaso e S. Bonaventura († 1274). La dottrina di quest'ultimo su Gesù Cristo è compendiata nel libro IV del *Breviloquium*.

S. Tommaso d'Aquino († 1274) ci dà l'esposizione scolastica nella forma più perfetta. Tratta di Gesù Cristo e dell'opera sua particolarmente: 1) nel *Compendium theologiae*, cc. 199-241; 2) nella *Summa contra Gentes*, libro iv, cc. 24-55, solo la cristologia; 3) nella *Summa Theologica*, pars iii, qq. 1-26: de Incarnatione secundum se; qq. 27-51: de his quae per Verbum gesta et passa sunt seu de mysteriis vitae Christi.

La dottrina di S. Tommaso ebbe numerosissimi commentatori ed espositori tra i quali i più celebri sono: Giovanni Capreolus († 1444); Tommaso de vio Caietano († 1534); Giovanni di S. Tommaso († 1644); Francesco Sylvius († 1649); i Carmelitani di Salamanca, detti Salmanticesi, il cui *De Incarnatione* è del 1687; Carlo Renato Billuart († 1757); Garrigou-Lagrange, vivente, *De Christo Salvatore*, Torino 1945.

La dottrina di Duns Scoto († 1308) è contenuta, particolarmente, nell'*Opus Oxoniense*, commento alle *Sentenze* di P. Lombardo. « Tra S. Tommaso e Duns Scoto c'è assai più che l'opposizione di due uomini: sono due mondi di pensieri ben distinti. Tra i due teologi si ripete, non più sul piano della fede, ma su quello della teologia, l'opposizione tra Alessandrini e Antiocheni. Scoto ha vigorosamente stabilita in una maniera ortodossa la problematica dell'*Assumptus homo*, problematica che ha esercitato una profonda influenza su la teologia posteriore » (Mantau-Bonamy, Maternité divine et Incarnation, pp. 149-150, Paris 1949). Tra gli Scotisti posteriori sono degni di nota, nell'epoca post-tridentina Claudio Frassen († 1711), nell'epoca contemporanea Deodato de Basly († 1938). Sintesi delle posizioni scotiste in Léon Seiller, *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot*, p. 80, Paris 1934. Si veda anche Gaudel, *La théologie de l'« Assumptus homo », Histoire et valeur doctrinale*, in Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg 1937, pp. 64-90, 214-234 e 1938, pp. 45-71, 201-217. - Efrem Bettoni, *Vent'anni di studi scotisti*, Milano 1943.

La Sacra Congregazione del Sant'Ufficio (Acta Ap. Sedis 1951, p. 561) ha condannato lo studio di L. Seiller, *La psycologie humaine du Christ et l'unicité de personne*, pubblicato nella rivista « Franziskanischen Studien », 1948-49. - Il Parente così giudica la Teologia dell'*Assumptus Homo*: « Noi crediamo che una Teologia dell'*Assumptus Homo*, com'è costruita dal Basly e dal Gaudel, è priva di saldo fondamento storico, nonostante lo sfoggio di erudizione, e nella sfera speculativa rappresenta un compromesso con l'equivoca posizione nestoriana, che la Chiesa ha condannato per sempre e che certi critici spregiudicati vorrebbero riabilitare » (L'Io di Cristo, Morcelliana, Brescia 1950, p. 93).

4. Epoca moderna. - Oltre i commentatori di S. Tommaso e di Scoto già citati, vanno ricordati per la speculativa, particolarmente Francesco Suarez († 1617), *De Incarnatione* e per la positiva Dionigi Petavius († 1652), *De Incarnatione libri* xvi; Luigi Thomassin († 1695), *De Verbi Incarnatione*. Thomassin si ispira al Card. de Bérulle (1575-1629) fondatore dell'Oratorio francese e grande apostolo del Verbo Incarnato. L'opera del de Bérulle, *Discours de l'États et les grandeurs de Jésus* (ed. it. Milano 1935) è definita da Scheeben « magnifica, originale e profonda, speculativa e insieme contemplativa ».

5. Epoca contemporanea. - È caratterizzata dall'intima unione della teologia positiva con la speculativa. Tra i migliori trattati citiamo: E. G. Scheeben († 1888), « di geniale attitudine speculativa e profondissimo conoscitore della patristica » (Grabmann) tratta di Gesù Cristo e dell'opera sua nella *Dogmatik*, libro v (la trad. franc., Paris 1882, vol. iv, contiene solo la Cristologia) e nei *Misteri del Cristianesimo*, c. v: Il mistero dell'Uomo-Dio e della sua economia. Una nuova ed. italiana dei *Misteri* è quella curata dal P. Innocenzo Gorlani, Brescia 1949. - Giov. Batt. Franzelin († 1885), *De Verbo Incarnato*, Roma 1870 e ss. - L. Billot († 1931), *De Verbo Incarnato*, Roma 1892 e ss. - Paolo Galtier, vivente, *De Incarnatione et Redemptione*, ed. 2, Paris 1939. Una delle migliori opere scolastiche specie per la ricchezza della documentazione.

Degne di nota le seguenti trattazioni non scolastiche, non poche delle quali assai utili per la predicazione: C. Adam, *Gesù il Cristo*, trad. dal ted., Brescia. - Ceriani, *La persona di Gesù*, Como. - Cordovani, *Il Salvatore*, Roma. - Guano, *Il Verbo Incarnato*, Roma. - Héris, *Il mistero di Cristo*, trad. dal franc., Ed. Morcelliana,

Brescia. Penetrante sintesi della terza parte della Somma di S. Tommaso dal punto di vista del Sacerdozio di Cristo. - YVES DE MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ,* Paris. - L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ,* vol. 2, Paris. Esiste una traduzione it. dell'ed. rid., Brescia. - FELDER, *Gesù di Nazaret,* trad. dal ted., Torino. - PINARD DE LA BOULLAYE, *Gesù Cristo e la storia, Gesù Messia, Gesù Figlio di Dio, La Persona di Gesù, Gesù luce del mondo, Gesù Redentore,* Torino. - In modo particolare per la spiritualità e la predicazione: G. ALBRECHT, *L'uomo-Dio,* trad. dal ted., vol. 2, Torino. - A. DOUBLET, *Gesù Cristo studiato riguardo alla predicazione in S. Tommaso,* trad. dal franc. vol. 3, Torino. - GARRIGOU-LAGRANGE, *Il Salvatore e il suo amore per noi,* trad. dal franc., Torino. - MARMION, *Cristo nei suoi misteri,* trad. dal franc., Torino. - MONSABRÉ, *Dogma cattolico,* voll. 5-10, Torino. - TRICOT-BARDY, *Le Christ.* Encyclopédie populaire des conn. Christologiques, p. 1250. Paris 1932. L'opera nata dalla collaborazione di parecchi autori studia la storia di Cristo, la sua Persona, Gesù nella vita religiosa e morale dell'umanità, Gesù nell'arte e nella letteratura. - R. THIBAUT, *Le Sens de l'Homme-Dieu,* Desclée, Paris 1946. - J. KOLOGRIVOF, *Le Verbe de vie,* Bayaert, Bruges 1951. - CARD. NEWMAN, *12 sermons sur le Christ,* Egloff, Paris 1943.

§ 81 Preparazione della Redenzione

Per il n. 1: PINARD DE LA BOULLAYE, *Gesù Redentore,* c. I, La Salvezza nelle diverse religioni. Per i nn. 2-3: L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul,* ed. cit., pp. 303-328. - D. DEDEN, *Le « Mistère » paulinien,* in Ephemer. theol. lovanienses, 1936, pp. 405-442. Per il n. 4: VITO FORNARI, *Della vita di Cristo,* lib. I, che presenta nel corso di 600 pagine, con profondi pensieri, « il cammino dell'umanità volto verso il Cristo ». - DE LUBAC, *Cattolicismo,* trad. dal franc., Roma 1948, tutta la seconda parte sul significato cristiano della storia. - PRAT, *La teologia di S. Paolo,* trad. dal franc., Torino, vol. II, pp. 86-95. - SERTILLANGES, *Il miracolo della Chiesa,* trad. dal franc., Brescia, cc. I e V. - S. DE DIETRICH, *Le dessein de Dieu,* Neuchâtel-Paris 1947, Protestante. - W. VISCHER, *L'Ancien Testament témoin du Christ,* vol. 3, Neuchâtel-Paris 1949-1951, Protestante.

§ 82 Finalità dell'Incarnazione

Sulla questione trattata qui che è quella del *Cur Deus homo,* profondo SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo,* §§ 53-54 e 64, ove stabilisce che l'Uomo-Dio è la « base di un ordine proprio e superiore nel quale vengono assunti l'ordine della natura e quello della grazia »; eloquente MONSABRÉ, *Dogma cattolico,* conf. 25; spirituale GARRIGOU-LAGRANGE, *Il Salvatore e il suo amore per noi,* p. I, cc. 8-9. - H. BOUËSSÉ, *La place du Christ dans le plan de Dieu,* Collège théologique domenicain, Chambéry-Leysse 1951.

LA PERSONA DEL REDENTORE

Su la Cristologia in generale, oltre le opere già segnalate: GAUDEL, *Le mystère de l'Homme-Dieu,* vol 2, Paris 1939 - HUGON, *Le mystère de l'Incarnation,* ed. 6, Paris 1931. - MAZZONI, *L'Uomo-Dio,* Milano, 1934. - MICHEL, *Jesus-Christ,* nel Dict. de th. cath. t. VIII, coll. 1108-1411: Gesù preparato e predetto, Gesù Cristo nei documenti dell'età apostolica, Gesù Cristo e il dogma, Gesù Cristo e la teologia, Gesù Cristo e la critica razionalista. - POHLE-PREUSS, *Christology.* A dogmatic treatise on the Incarnation, p. 310, St. Louis (U.S.A.) 1946. - RIVIÈRE, *Incarnation,* nel Dict. des conn. relig. prat. t. III, coll. 946-959, Esposizione sintetica del dogma e della teologia. - VONIER, *The Personality of Christ,* London 1914, trad. it., Firenze 1951.

§ 83 Divinità di Cristo: importanza e negazioni

Per il n. 2: GRANDMAISON, *Jésus-Christ,* II, pp. 162-202: la crisi della fede cristiana nell'interno del cristianesimo. - RICCIOTTI, *La vita di Gesù Cristo,* nn. 194-224. - BALLERINI, *Gesù Cristo e i suoi moderni critici,* ed. 3, Torino 1932. - TONDELLI, *Storiografia critica di Gesù,* nella Enc. Ital. Trecc. XVI, pp. 877-880. Per il n. 3: G. ROBERTI, *L'onomatologia del Divin Redentore nel Nuovo Testamento,* Roma 1900.

§ 84 Divinità di Cristo nella Scrittura

F. COPPENS, *Theologia biblica,* vol. III, *De Incarnatione,* pp. 26-47. - C. ADAM, *Gesù il Cristo,* c. VI. - GAUDEL, *Le mystère de l'Homme-Dieu,* I, pp. 52-147. - GRANDMAISON, *Jésus-Christ,* II, pp. 3-59, nell'ed. it. pp. 293-342. - LO GIUDICE, *La fede degli Apostoli nel quarto Vangelo,* in *Biblica,* 1947. - LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité,* I, passim. - FELDER, *Gesù di Nazaret,* pp. 143-192. - TONDELLI, *Gesù secondo S. Giovanni,* Torino 1943, pp. 194-218.

§ 85 Divinità di Cristo nella Tradizione

LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité,* II, De S. Clément a S. Irénée, passim, Paris 1928. - TIXERONT, *Histoire des dogmes,* vol. I, passim.

Per la dimostrazione apologetica: G. GIOVANNOZZI, *La divinità di Gesù Cristo,* ed. 3, Firenze 1930; DIDON, *La fede nella divinità di Gesù Cristo,* Siena 1905; BONOMELLI, *Gesù Cristo,* Milano 1898 e molte ed. posteriori; OLDRÀ, *Gesù Cristo,* vol. 2, Firenze 1921; PINARD DE LA BOULLAYE, *Gesù Figlio di Dio,* Torino 1933.

§§ 86-87 Umanità di Cristo

C. ADAM, *Gesù nostro fratello,* trad. dal ted., Brescia 1931; trad. franc. edita da Bernard Grasset, Paris. - L. GARZEND, *Cet homme qui a nom Jésus,* p. 552, Paris, 1940. Si vedano le note vite di Cristo di Fornari, Fouard, Fillion, Le Camus, Ricciotti, Willam, ecc. Si può trovare un elenco di esse, non completo però, con relativo giudizio, nel *Dict. de th. cath.* t. VII, 1408-1411, e in *Le Christ,* citato, pp. 1118-1149.

§ 88 Eresie circa l'unità di Cristo

Oltre le storie dei dogmi di Tixeront e Schwane, AMANN, *Nestorius et sa doctrine,* nel Dict. de th. cath. t. XI, coll. 76-157. Monografia esauriente. - M. JUGIE, *Monophisisme,* in t. X, coll. 2216-2251. - AMANN, *Les grandes controverses christologiques,* nel vol. *Le Christ,* pp. 416-440. - A. PINCHERLE, *La persona di Gesù nella storia del pensiero cristiano,* in Enc. Ital. Trecc. XVI, pp. 872-876. - FLICHE-MARTIN, *Storia della Chiesa,* trad. dal franc. vol. IV, Torino 1941. - P. PARENTE, *L'Io di Cristo,* ed. cit., pp. 25-85. Cfr. pp. 274-275: Bibliografia ragionata sul Nestorianesimo. - Sui riflessi politici delle grandi eresie cristologiche si possono vedere le pagine acute ed originali di SOLOVIEV, *La Russia e la Chiesa universale,* pp. 13 ss., Milano 1947.

§ 89 Dogma dell'Unione Ipostatica

A. MICHEL, *Hypostatique* (Union), nel Dict. de th. cath. t. VII, coll. 438-490. - GALTIER, *L'unité du Christ,* pp. 3-88, Paris 1939. - A. D'ALÈS, *Le dogme d'Ephèse,* Paris 1931. A. SARTORI, *Il concetto di ipostasi e l'enosi dogmatica ai concilii di Efeso e di Calcedonia,* Marietti, Torino 1927.

§ 90 Teologia dell'Unione Ipostatica

SCHEEBEN, *Dogmatique,* ed. fr. vol. IV, pp. 721-851. Esposizione profonda della teologia dell'Unione ipostatica. - MICHEL, ar. c., coll. 490-566. Esposizione amplissima. L'autore aderisce all'opinione di Capreolus-Billot. - GALTIER, *L'unité du Christ,* pp. 91-234. Punto di vista di Scoto-Tifanio difeso con l'ausilio non solo dei Padri greci, ma anche dei latini e di S. Tommaso. - HUGON, *Le mystère de l'Incarnation,* parte terza: punto di vista di Caietano. - VIGUÉ, *Le problème théologique de l'Incarnation,* in *Le Christ,* pp. 441-449. Esposizione chiara dei vari sistemi con la difesa di Capreolus-Billot. - P. PARENTE, *L'Io di Cristo,* pp. 107-137: La teologia classica; pp. 141-192: La teologia moderna. Critica dello psicologismo e soluzione tomistica del problema psicologico di Cristo.

§ 91 Permanenza delle due nature

TIXERONT, *Hist. des dogmes,* III, pp. 160-180. - CAYRÉ, *Patrologia,* II, pp. 318-325. - LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique,* ed. 6, Paris 1933, pp. 217-229. - M. JUGIE, *Monothélisme,* nel Dict. de th. cath. t. X, coll. 2307-2323.

Sulla *Chenosi:* P. HENRY, *Kénôse,* nel Dict. de la Bible, suppl. t. IV, coll. 7-161. Dopo uno studio biblico e patristico molto dettagliato, l'A. espone e critica il chenotismo degli Anglicani e di S. Boulgakof. - Pio XII nella Enc. « Sempiternus Rex » scrive: « Ripugna alla definizione di fede del Concilio di Calcedonia l'opinione, assai diffusa fuori del Cattolicesimo, poggiata sopra un testo dell'Epistola di Paolo Apostolo ai Filippesi (Phil. 2, 7), malamente e arbitrariamente interpretato, vogliamo dire la dottrina chiamata *Kenotica,* secondo la quale in Cristo si ammette una limitazione della Divinità del Verbo: un'invenzione veramente strana che, degna di riprovazione come l'opposto errore del Docetismo, riduce tutto il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione a ombre evanescenti » (Acta Ap. Sedis, 1951, pp. 637-638).

Circa *l'unità psicologica* di Cristo: P. PARENTE, *L'Io di Cristo,* ed. citata. Al riguardo Pio XII nella Enc. « Sempiternus Rex » (8 sett. 1951) rileva: « Sebbene nulla vieti di scrutare più a fondo l'umanità di Cristo, anche sotto l'aspetto psicologico, tuttavia nell'arduo campo di siffatti studi non mancano di quelli che abbandonano più del giusto le posizioni antiche per costruirne delle nuove, e si servono a torto dell'autorità e della definizione del concilio Calcedonense per sorreggere le proprie elucubrazioni. Costoro spingono tanto innanzi lo stato e le condizioni della natura umana di Cristo da sembrare che essa sia ritenuta un soggetto *sui iuris,* come se non sussistesse nella Persona dello stesso Verbo. Ma il concilio Calcedonense, in tutto concorde con quello Efesino, afferma chiaramente che le due nature del nostro Redentore convengono "in una sola Persona e sussistenza" e proibisce di ammettere in Cristo due individui, di maniera che accanto al Verbo sia posto un certo "uomo assunto", dotato di piena autonomia » (Acta Ap. Sedis, 1951, p. 638).

§ 92 Comunicazione degli idiomi. Attività teandrica

L. GILLON, *La notion de conséquence de l'union hypostatique,* in *Angelicum,* 1938, pp. 17 ss. - A. MICHEL, *Idiomes* (Communication des), nel Dict. de th. cath. t. VII, coll. 595-602. Concetto, storia, importanza dogmatica, regole. - IDEM, *Théandrique* (Operation), ivi XV, coll. 205-216.

§ 93 Filiazione divina di Cristo uomo

A. PINCHERLE, *Adozianismo,* nella Enc. ital. Trecc. I, pp. 525-526. - FLICHE-MARTIN, *Storia della Chiesa,* vol. VI, Torino 1949, pp. 131-155. - H. QUILLET-PORTALIÉ, *Adoptianisme,* nel Dict. de th. cath. t. I, coll. 403-421: L'ad. del secolo VIII, del secolo XII e le nuove controversie sorte dopo il secolo XIV.

§ 94 L'adorazione di Cristo Uomo-Dio

J. A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi in liturgischen Gebet,* p. 256, Münster 1925. - P. POURRAT, *Le Christ dans la prière de l'Église et dans la piété des fidèles,* nel vol. *Le Christ,* pp. 572-598. - HAMON, *Le culte du Sacré-Coeur,* ivi, pp. 701-735. - BAINVEL, *La devozione al Sacro Cuore di Gesù,* trad. dal fr., Milano 1922. - F. PIAZZA, *La devozione al Sacro Cuore nel suo sviluppo storico,* Pavia 1921. - A. VERMEERSCH, *Pratica e dottrina della devozione al Sacro Cuore,* vol. 2, Torino 1921. - E. AGOSTINI, *Il Cuore di Gesù.* Storia. Teologia. Pratiche. Promesse. Studentato delle Missioni, Bologna 1950.

§§ 95-97 Santità, scienza, potenza di Cristo

P. VIGUÉ, *La psicologie du Christ,* nel vol. *Le Christ,* pp. 460-517. Buona esposizione biblico-teologica. - GRANDMAISON, *Gesù Cristo,* lib. IV, c. II. - ADAM, *Gesù il Cristo,* cc. IV-V. - GARRIGOU-LAGRANGE, *Il Salvatore e il suo amore per noi,* p. I, cc. XI-XII-XIII. - GUARDINI, *Il Signore,* trad. dal ted. passim, Milano 1949.

L'OPERA DEL REDENTORE

Bibliografia generale. - J. RIVIÈRE († 1946) che dedicò una quarantina d'anni allo studio della Redenzione dal punto di vista della storia dogmatica e della teologia riassunse il risultato dei suoi studi nell'art. *Rédemption* del Dict. de th. cath. t. XIII, coll. 1912-2204. Contiene una ricchissima bibliografia riportata nel volume

postumo, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine*, p. 560, Albi, 1948, ch'è una rassegna di quel che fu scritto dal punto di vista storico, dogmatico, apologetico, spirituale sulla Redenzione, dai Cattolici, dai Protestanti e dagli Ortodossi, in questi ultimi quarant'anni. Rivière, scartati i sistemi del castigo e della espiazione, difende il sistema « de la réparation morale, où la souffrance du Christ n'est plus que un fait accidentel, qui tient aux modalités contingentes de sa carrière messianique, tandis que l'on demande aux saintes dispositions de son âme aimante et soumise la compensation directe du désordre introduit dans le monde par la péché ». Ampia esposizione nel suo volume, *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, ed. 3, Paris 1931, e sintesi alla voce *Rédemption* nel Dict. des conn. relig. prat. t. v, coll. 1034-1044, da cui è desunto il passo citato. Nel Dict. de th. cath. coll. 1972, dice: « Le mystère de la Rédemption consiste à réaliser, au profit du genre humain déchu, cette convergence entre l'amour incréé du Père et l'amour créé de l'*homo assumptus* ».

HUGON, *Il mistero della Redenzione*, trad. dal franc., Torino 1933. - L. RICHARD, *Le dogme de la Rédemption*, Paris 1932. - E. MASURE, *Le Rédempteur*, nel vol. *Le Christ*, pp. 518-551. - POHLE-PREUSS, *Soteriology*, S. Louis (U.S.A.) 1947. - A. VACCARI e collaboratori, *La Redenzione*. Conferenze bibliche, Roma 1934. Per la critica di una corrente predicazione che insiste troppo su l'elemento penale della morte di Cristo si può leggere RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, citato, pp. 230-240.

Per la teologia protestante, RIVIÈRE, *Le dogme...*, pp. 381-557. Per la teologia orientale, JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, II, Paris 1933, pp. 687-704. - B. SCHULTZE, *La nuova soteriologia russa*, in *Orient. Christ. Periodica*, 1943, pp. 406-430; 1945, pp. 165-215.

§§ 98-99 Cristo Maestro

W. A. CURTISS, *Jesus-Christ the Teacher*. A study of his method and message based mainly on the Earlier Gospels, Oxford 1945. Per la predicazione: MONSABRÉ, *Dogma cattolico*, conf. 44; PINARD DE LA BOULLAYE, *Gesù luce del mondo*, Torino 1934; ADAM, *Gesù nostro fratello*, c. IV; CHIESA, *Gesù Maestro*, Alba 1926; S. GAROFALO, *Gesù Maestro* nel III vol. Il Simbolo, Assisi 1943.

§ 100 Cristo Sacerdote

PRAT, *La teologia di S. Paolo*, I, pp. 363-368. - VOSTÉ, *Studia paulina*, Roma, 1941, pp. 110-141. - VITTI, *Il sacerdozio di Cristo* nel vol. citato di VACCARI, *La Redenzione*, pp. 141-164. - HÉRIS, *Il mistero di Cristo*, citato, tutta la parte prima. - GRIMAL, *Le sacerdoce et le sacrifice*, ed. 3, Paris 1923. - M. LEPIN, *Jésus souverain Prêtre*. Étude dogmatique et pratique, Lyon-Paris 1937. - POURRAT, *Il sacerdozio*, pp. 41-103. Buona esposizione del sacerdozio di Cristo secondo la spiritualità della cosiddetta scuola francese.

§ 101 Sacrificio di Cristo

BONSIRVEN, *Les enseignements de Jésus-Christ*, ed. 2, Paris 1946, c. VI. - IDEM, *L'Évangile de Paul*, Paris 1948, pp. 162-167. - ADAM, *Gesù il Cristo*, c. VII. Il libro di Bonsirven sul *Vangelo di S. Paolo* è pure pubblicato in italiano dalla Pia Società S. Paolo, Roma.

§ 102 Soddisfazione vicaria

Particolarmente RIVIÈRE nelle opere citate. - PRAT, *La teologia di S. Paolo*, II, pp. 184-193. - BONSIRVEN, *L'Évangile de Paul*, pp. 168-174. - GARRIGOU-LAGRANGE, *Il Salvatore e il suo amore per noi*, p. II, cc. III, IV, V, VIII, X.

§ 103 Effetti dell'atto redentore

SCHMAUS, *Dogmatik*, vol. II, ed. 4, München 1949, pp. 771-800: Cristo come vincitore del peccato, della morte, di satana e come creatore di una nuova vita nella libertà, santità e giustizia. - CORDOVANI, *Il Salvatore*, ed. 2, Roma 1946, p. III: Il Vincitore, pp. 281-427. - PRAT, *La teologia di S. Paolo*, II, pp. 211-227. - VONIER, *La victoire du Christ*, trad. dall'ingl., Paris 1935.

§ 104 Regalità di Cristo

B. Bartmann, *Jesus Christus unser Heiland und König*, ed. 4, Paderborn 1934. - Cerfaux, *Le titre « Kyrios » et la dignité royale de Jésus*, Revue des Scienc. ph. et théol. 1922, pp. 40-71; 1923, pp. 125-155. Mette a punto gli studi di Bousset su l'argomento. - Héris, *La royauté du Christ*, ivi 1926, pp. 297-324. - Plus, *Le Christ-Roi*, nel vol. *Le Christ*, pp. 736-753. - Lattanzi, *Il primato universale di Cristo secondo le Scritture*, Roma 1937. - Cordovani, *Il Salvatore*, pp. 433-470. - Gemelli, *La regalità di Cristo*. Relazioni, atti e voti. Milano 1926. - Zanchetta, *La regalità di Cristo*, Milano 1936. - Vonier, *Christ the King of Glory*, London 1932. Per la predicazione: Fabozzi, *Cristus Rex*, vol. 4, Firenze 1932-1933. - Felix, *La regalità di N. S. Gesù Cristo*, Torino 1928.

§ 105 Discesa agli inferi

I. Chaine, *Descente du Christ aux enfers*, nel Supplément au Dict. de la Bible, t. II, coll. 395-431. Studia ampiamente 1) la discesa agli inferi nell'antichità pagana; 2) le idee giudaiche sugli inferi; 3) la discesa di Cristo agli inferi; 4) ulteriori sviluppi drammatici. - H. Quillet, *Descente de Jésus aux enfers*, nel Dict. de th. cath. t. IV, coll. 565-619. - Rivière, in un breve art. del Dict. des conn. relig. prat. t. II, coll. 786-787, dice: « Non c'è tema che sia stato più drammatizzato nella letteratura e nell'arte popolare. Bisognerà guardarsi di non legare la fede della Chiesa a queste pie immaginazioni, e sarebbe, forse, cosa saggia rispettare il mistero di un episodio che la rivelazione non ha altrimenti illuminato ». Per la predicazione di questo articolo del Credo, seguire la spiegazione che ne dà il Cathechismus ad Parochos. È sobrio, semplice, preciso. Un vero modello.

§ 106 Risurrezione di Cristo

Per l'aspetto soteriologico: Prat, *La teologia di S. Paolo*, II, pp. 197-200. - Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, p. 160. - A. Jansen, *De valore soteriologico Resurrectionis Christi*, in Eph. theol. Lovanienses, 1932, pp. 225 ss. - Vosté, *Studia Paulina*, pp. 44-73. - Per l'aspetto apologetico: Grandmaison, *Jésus-Christ*, II, pp. 369-446; ed. it. pp. 531-602. - G. Siri, *La Rivelazione*, ed. 2, Roma 1942, pp. 178-196. - Adam, *Gesù il Cristo*, c. VI. - Per la predicazione: Bonomelli, *I misteri cristiani*, Brescia 1894 e ss.: La Pasqua, 8 conferenze; Marmion, *Cristo nei suoi misteri*, c. XV; Guardini, *Il Signore*, Milano 1949, passim. - F. X. Durrwel, *La Résurrection de Jésus*. Étude biblique. E. Mappus, Le Puy-Paris 1950. - J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*. Étude de théologie biblique. Gabalda, Paris 1949. L'opera del Durrwel è teologica e presenta la Risurrezione di Cristo come mistero di salvezza; quella dello Schmitt è piuttosto apologetica.

§ 107 Ascensione al cielo

Victorien Larrañaga, *L'Ascension de Nôtre-Seigneur dans le Nouveau Testament*. Roma 1938. Il lavoro biblico più completo sull'argomento. - P. Benoit, *L'Ascension*, Revue Biblique, 1949, pp. 161-203. - A. Michel, *Notes théologiques sur l'Ascension*, L'Ami du Clergé, 1949, pp. 241-245.

LA MADRE DEL REDENTORE

Su l'immensa bibliografia mariana si veda Roschini, *Introductio in Mariologiam*, ed. 2, Roma 1947. Per l'aggiornamento degli studi mariologici è utile la rivista quadrimestrale *Marianum*, edita a Roma, viale XXX Aprile, 6, dal 1939. In queste note bibliografiche ci limitiamo ad alcune opere più importanti.

A. Tondini, *Le Encicliche Mariane*. Belardetti, Roma 1950. La dottrina mariana dei romani Pontefici da Pio IX a Pio XII è presentata in forma sistematica da D. Bertetto, *Maria nel dogma cattolico*, pp. 261-323, S. E. I., Torino 1950.

Tra le migliori opere in forma strettamente scolastica ricordiamo le tre seguenti: Lennerz, *De Beata Virgine*, ed. 4, Roma 1948; Merkelbach, *Mariologia*, Paris 1939; Roschini, *Mariologia*, vol. 4, Roma 1947-1948. - Campana, *Maria nel dogma cattolico*, ed. 4, Torino 1936. - Gorrino, *Maria SS. Madre di Dio, Madre no-*

stra. Note critiche di teologia. Torino 1937. - TERRIEN, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes,* vol. 4, Paris 1900-1902. - H. DU MANOIR, *Maria.* Études sur la Sainte Vierge, vol. 3, Paris 1949-50. Opera nata dalla collaborazione di noti mariologi contemporanei. Importante dal punto di vista dogmatico e spirituale il primo volume. - STRÄTER, *Mariologia.* Traduz. ital. dal ted., Marietti, Torino 1952 ss. Opera in collaborazione di vari mariologi tedeschi. - AUTORI VARI, *La teologia mariana nella vita spirituale,* Milano 1949. La classica Mariologia di Scheeben fu tradotta in inglese da GENKERS, *Mariology,* St. Louis (U.S.A.) 1946. Le opere seguenti servono particolarmente per la predicazione: card. DE BÉRULLE, *Le grandezze di Maria,* trad. dal franc., Milano 1944. Il volume contiene i principali scritti mariani, originali, profondi e devoti, del grande apostolo del Verbo Incarnato. - BARTMANN, *Maria in Lichte des Glanbens und des Frömmigkeit,* Paderborn 1925. - BERNARDOT, *Maria nella mia vita,* trad. dal franc., Alba 1947. - LANDUCCI, *Maria SS. nel Vangelo,* ed. 2, Roma 1948. - ROSCHINI, *Istruzioni Mariane,* Roma 1945. - GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Mère du Sauveur et nôtre vie intérieure,* Lyon 1941. - PLUS, *Maria nella nostra storia divina,* ed. 3, Torino 1942. - SERTILLANGES, *Il mese di Maria,* Brescia 1949. - I. GUITTON, *La Vergine Maria,* Studium, Roma 1952. - Due buone vite di Maria: ROSCHINI, *La vita di Maria,* ed. 2, Roma 1946. - WILLAM, *La vita di Maria Madre di Gesù,* ed. 2, Brescia 1944. - G. M. ROSCHINI, *La Mariologia di S. Tommaso,* Belardetti, Roma 1950.

Punto di vista protestante: G. MIEGGE, *La Vergine Maria.* Saggio di storia del dogma. Ed. Claudiana, Torre Pellice 1950.

Mariologia biblica e patristica. - CEUPPENS, *De Mariologia biblica,* Torino 1948. - NEUBERT, *Marie dans l'Église antenicéenne,* Paris 1908. - GARÇON, *La Mariologie de S. Irénée,* Lyon 1932. - PAGNAMENTA, *La Mariologia di S. Ambrogio,* Milano 1932. - FRIEDRICH, *Die Mariologie des hl. Augustinus,* Köln 1907. - GINNETTI, *S. Efrem e la sua Mariologia,* in La Scuola Cattolica, 1931. - G. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene.* Pont. Istituto Orientale. Roma 1942. - MITCHELL, *The Mariology of S. John Damascene,* Kirwood (U.S.A.) 1930. - D. BERTETTO, *Maria nel dogma cattolico:* Sezione I: Mariologia biblica; Sezione II: Mariologia patristica prenicena.

§ 108 Maria Madre di Dio

Maternità divina. DUBLANCHY, *Marie,* nel Dict. de th. cath. t. IX, coll. 2349-2369. - CLÉMENT, *Le sens chrétien et la Maternité divine aux 4 et 5 siècles de l'Église,* Bruges 1929. - STEINEMANN, *Die Jung frauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte,* Paderborn 1919. - H.-M. MANTEAU-BONAMY, *Maternité divine et Incarnation.* Étude historique et doctrinale de S. Thomas à nos jours. Paris 1949.

§ 109 Maria sempre Vergine

La Verginità di Maria. DUBLANCHY, l. c. coll. 2341-2349 e 2369-2389. - A. DURAND, *Frères du Seigneur,* nel Dict. Apol. t. II, coll. 131-148.

§ 110 Maria piena di grazia

LE BACHELET e JUGIE, *Immaculée Conception,* nel Dict. de th. cath. t. VII, coll. 845-1218. Vasta monografia che studia l'Immacolata nella Scrittura e nella patristica fino al Concilio di Efeso, nella Chiesa greca dopo Efeso, nelle Chiese nestoriane e monofisite, nella Chiesa latina da Efeso ad oggi. - E. LONGPRÉ, *La Vergine Immacolata.* Storia e dottrina, trad. dal francese, Milano 1949. Tratteggia brevemente e con maestria le linee essenziali della storia e del dogma. - D. BERTETTO, *o. c.,* pp. 353-372. - P. BONNETAIN, *Immaculée Conception,* in Dict. Bibl. Suppl. IV, coll. 233-298. Importante studio sui lavori preparatorî alla definizione dogmatica e sui suoi fondamenti biblici.

§ 110 bis Maria nel piano divino di salvezza

LELOIR, *La médiation mariale dans la théologie contemporaine,* Bruges 1933. - BITTREMIEUX, *De Mediatione universale B. M. V. quoad gratias,* Bruges 1926. - FRIETHOFF, *De Alma socia Christi Mediatoris,* Roma 1936. - DILLENSCHNEIDER, *Marie au service de nôtre Rédemption.* Le mérite médiateur de la nouvelle Éve dans l'économie de la Rédemption. Le fait et son explication. Haguenau 1947. - BERNARD, *Le mystère de Marie.* Les origines et les grandes actes de la maternité de grâce de la

Sainte Vierge. Paris 1943. Studio penetrante e luminoso. - S. RAGAZZINI, *La divina maternità di Maria nel suo concetto integrale.* Longiano, Roma 1948. - I. CAROL, *De Corredemptione B. V. Mariae disquisitio positiva,* Ed. Vaticana 1950. - R. SPIAZZI, *La Mediatrice nella riconciliazione umana,* Belardetti, Roma 1951. - D. BERTETTO, *Maria Corredentrice.* La cooperazione prossima e immediata di Maria alla Redenzione cristiana. Ed. Paoline, Alba 1951.

§ 111 Gloria di Maria

Assunzione. - A. Costituzione « Munificentissimus Deus » in A. Ap. Sed. 1950, pp. 754-771. Per la sua comprensione cfr. G. FILOGRASSI, in Gregorianum, 1950, pp. 483-525; C. COLOMBO, *La Costituzione dogmatica « Munificentissimus Deus » e la teologia,* in La Scuola Cattolica,. 1951, pp. 52-93. - B. Per la spiegazione teologica della definizione: a) i due studi precedenti riportano l'indicazione degli studi principali usciti negli ultimi anni prima della definizione; b) I. A. DE ALDAMA, in Estudios Ecclesiasticos, 1951, pp. 375-406; dà un panorama di tutti i principali studi usciti dopo la definizione. - C. Per lo studio dello sviluppo storico della dottrina: a) C. BALIC, *Testimonia de Assumptione B. V. M. ex omnibus saeculis,* 2 voll., Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1948-1951. È la più vasta e completa raccolta di testimonianze, con indicazione degli studi relativi alla loro interpretazione: indispensabile per chi voglia studiare personalmente il problema; b) M. JUGIE, *La mort et l'Assumption de la St. Vierge,* Libreria Ed. Vaticana, Roma 1945: studio storico indispensabile sebbene discutibile in qualche parte; c) studi utilissimi dal punto di vista storico e teologico sono contenuti nei due volumi *Assumption de Marie,* Bulletin de la Société française d'Études mariales, ann. 1948 (pubbl. nel 1949), 1949. - D. Per l'interpretazione del Protoevangelo: a) Le posizioni cattoliche fino al 1948 in CEUPPENS, *Mariologia biblica,* pp. 1-23. b) Gli indirizzi ultimi della esegesi teologica si possono vedere in due articoli: P. HITZ, *Le sens mariale du Protévangile,* in Bulletin de la Société française d'Études mariales, 1947; J. COPPENS, *Le Protévangile,* in Ephem. Theol. Lovan. 1950, pp. 5-36. Sul problema del senso pieno e la sua applicazione al Protoevangelo cfr. anche: L. CERFAUX, J. COPPENS, I. GRIBOMONT, *Problèmes et méthode d'exégèse théologique,* Lovanio 1950; J. COPPENS, *Les Harmonies des deux Testaments,* Castermann, Tournai 1949. c) Per l'interpretazione della prova biblica nella costituzione « Munificentissimus Deus » cfr. A. BEA, *La Sacra Scrittura « ultimo fondamento » del domma dell'Assunzione,* in Civiltà Cattolica, 1950, IV, pp. 547-561.

Sul culto di Maria. - L. BOUYER, *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique,* nella rivista *Irénikon,* tome XXII (1949), pp. 138-159. - E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico,* vol. 2, ed. II riveduta e ampliata da Roschini, Torino 1944. - G. ROSCHINI, *De singulari cultu B. M. Virginis,* Roma 1948. È il quarto volume della *Mariologia.* - Apologeticamente: A. NOYON, *Mariolatrie,* nel Dict. Apol. t. III, coll. 302-331. - E. NEWMAN, *L'Anglicanesimo e il culto della Vergine,* Soc. Ed. Apuana, Piacenza 1909. - Per il culto di Maria nella Chiesa antica, ricco materiale in LECLERCQ, *Marie,* nel Dict. d'Arch. et liturgie chrét. t. X, coll. 1982-2043. - A. VENTURI, *La Madonna.* Svolgimento artistico delle rappresentazioni della Vergine, in 4.o, Milano 1900. - A. MUÑOZ, *Iconografia della Madonna.* Studio delle rappresentazioni della Vergine nei monumenti artistici d'Oriente e d'Occidente, in 4.o, Firenze 1905.

LA GRAZIA IN GENERALE

1. Trattazioni scolastiche. - B. BERAZA, *De Gratia Christi,* ed. 2, Bilbao 1929. - CH. BOYER, *De Gratia divina,* ed. 2, Roma 1946. - H. LANGE, *De Gratia,* Freiburg, Br. 1929. Uno dei migliori trattati scolastici per la ricchezza della documentazione e per il rigore del metodo teologico. - POHLE-PREUSS, *Grace actual and habitual.* A Dogmatic treatise, S. Louis (U.S.A.) 1947. - M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christ. Orientalium,* Paris 1933, tomus II, pp. 723-780. Studia la dottrina sulla grazia della Chiesa Orientale. Per dottrina dei Protestanti si veda più avanti.

2. Trattazioni non scolastiche utili per la predicazione. - BARTMANN, *Des Christen Gnadenleben,* ed. 3, Paderborn 1922. - CH. DE SMET, *Nôtre vie surnaturelle.*

vol. 2, ed. 5, Bruxelles 1929. - E. Oddone, *I problemi della grazia divina*, Milano 1937. - G. Scheeben, *Le meraviglie della grazia divina*, Torino 1939. - Terrien, *La grâce et la gloire*, vol. 2, ed. 2, Paris 1948. - G. Zaffonato, *Pensieri per i catechismi sulla « Giustizia cristiana »*, Rovigo 1949.

§§ 112-113 Nozione della grazia

Storia del dogma e della teologia. - J. Rivière, *Justification* nel Dict. de th. cath. t. vii, coll. 2042-2224, vasta trattazione che studia lo sviluppo storico della dottrina della giustificazione e delle questioni connesse, nella Scrittura (autore Lemonnyer), nella patristica, nella scolastica medioevale, con una sintesi sistematica. - H. Rondet, *Gratia Christi*. Essai d'histoire du dogme et de la théologie. Paris 1948. Ricco di scorci, di indicazioni e bibliografia, studia la dottrina della grazia nelle sue origini, nella tradizione patristica, nella teologia medioevale, nell'epoca moderna.

La grazia nella Bibbia. - P. Bonnaitain, *Grâce*, nel Dictionnaire de la Bible. Supplément, t. iii, coll. 702-1300. Vastissima esposizione di tutta la rivelazione dal Genesi all'Apocalissi incentrata sulla nozione della grazia. - E. Tobac, *Grâce*, nel Dict. Apol. de la Foi cath. t. ii, coll. 324-344. Succinto ma ricco. - É. Mersch, *Le Corps mystique*, ed. 2. Bruxelles 1936, vol. i, pp. 1-281. Espone l'idea biblica della grazia come unione dei cristiani tra di loro e con Cristo. - P. Rousselot, *La grâce d'après S. Jean et d'après S. Paul*, in Rech. des Sciences Relig. 1928, pp. 87-104. Brillante esposizione che accentua forse troppo le divergenze dei due punti di vista: per S. Giovanni, seguito dai Padri Greci, la grazia è principio di divinizzazione; per S. Paolo, seguito dai Latini, la grazia è principio di liberazione dal peccato. - Priero, *La grazia nella Bibbia*, in Palestra del Clero, marzo 1948 e ss.

Nella Patristica. - H. Schumacher, *Kraft der Kirche*. Das « Neue Leben » nach den Dokumenten der ersten 2 zwei Jahrhunderte. Freiburg i. B. 1934. — Padri greci. J. Gross, *La divinisation du Chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938. - É. Mersch, o. c., vol. i, pp. 285-536. - H. du Manoir, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1945, pp. 163-184. - Hans Urs von Balthassar, *Liturgie cosmique*. S. Maxime le Confesseur. Paris 1947. — Padri latini. Hedde-Amann, *Pélagianisme*, nel Dict. de th. cath. t. xii, coll. 675-715, specialmente coll. 683-685: il sistema pelagiano. - O. Rottmanner, *Der Augustinismus*, München 1892. Sintesi vigorosa che interpreta il pensiero di S. Agostino sulla grazia e la predestinazione in senso assai vicino a Giansenio. - Contro di lui Portalié, *Augustin*, nel Dict. de th. cath. t. i, coll. 2384-2392 e 2398-2404; Ch. Boyer, *Le système de S. Augustin sur la grâce*, nel volume *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris 1932. Tentativo di superamento delle due posizioni in Rondet, *Gratia Christi*, c. viii. L'autore cerca di interpretare S. Agostino teologo con S. Agostino filosofo, ma sembra che si ritorni così al punto di vista dei Padri greci. Su di essi si veda la lettura apposta al § 121 e Jugie, *Theol. dog. Chr. Or.*, ii, pp. 736 e ss. - Renzo Pio, *La grazia abituale in S. Agostino*, Roma 1943.

Nella Scolastica. - Rivière, *ar. c.* coll. 2106-2131. Studia anche i mistici. - H. Doms, *Die Guadenlehre des hl. Albertus Magnus*, Breslau 1929. - H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas*, Paris 1944. Libro che ha suscitato vive discussioni. - R. C. Dhont, *Le problème de la préparation à la grâce*. Débuts de l'École franciscaine, Paris 1948. - Minges, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus*, Münster 1906. Discolpa la dottrina scotista dall'accusa di pelagianesimo e semipelagianesimo. - Vigneaux, *Justification et prédestination au XVI siècle*, Paris 1934. Studia la dottrina di Scoto, Pierre D'Auriole, Guglielmo d'Occam, Gregorio di Rimini.

LA GRAZIA ATTUALE

§§ 114 e 115 Esistenza e natura

Lange, *De gratia*, pp. 367-408. - M. Becqué, *Nature et grâce*, Nouv. Rev. théol. 1947, pp. 713-730. Indagine sulla natura della grazia attuale inquadrata nelle leggi della psicologia umana.

§§ 116 e 117 Necessità

LANGE, o.c., pp. 13-120. - RONDET, *La grâce libèratrice,* Nouv. Rev. théol. 1947, pp. 113-136. L'insegnamento comune della teologia su la necessità della grazia nelle prospettive della psicologia religiosa moderna.

§§ 118 e 119 Poteri della natura e gratuità della grazia

I problemi teologici esposti nei due paragrafi sono, oggi, vivamente discussi. Ci limitiamo a segnalare due importanti opere che rappresentano i punti di vista che si oppongono: H. DE LUBAC, *Surnaturel.* Études historiques, Paris 1946; G. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae.* Tractatus theologicus. Paris 1948. La questione dibattuta verte su l'esatto concetto di « soprannaturale », su la possibilità o meno della « pura natura » e ci pone al centro dei grandi problemi religiosi contemporanei, come quello dell'umanesimo cristiano. Per una trattazione scolastica si veda, specialmente, LANGE, o.c., pp. 121-220. Sul problema dell'umanesimo cristiano che merita di essere seriamente studiato si può vedere: CHARMOT, *L'humanisme et l'humain,* Paris 1934. - MASURE, *L'humanisme chrétien,* Paris 1937. - MARITAIN, *L'umanesimo integrale,* Roma 1948. - MOUROUX, *Senso cristiano dell'uomo,* Brescia 1948. - SPIAZZI, *Il Cristianesimo perfezione dell'uomo,* Alba 1949.

§§ 120-122 Universalità

CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles,* vol. 2, ed. 2, Toulouse 1934. - R. LOMBARDI, *La salvezza di chi non ha fede,* ed. 4, Roma 1949. - SCHEEBEN, *I Misteri del cristianesimo,* Brescia 1949, pp. 522-551. - A. D'ALÈS, *Prédestination,* nel Dict. Apol. t. IV, coll. 195-270. Ampio ed importante l'art. *Prédestination,* nel Dict. de th. cath. t. XII, coll. 2809-3022, dovuto a parecchi autori.

§§ 123 e 124 Grazia e libertà

Per la dogmatica LANGE, o.c., pp. 410-445. Per il problema teologico, « rompicapo dei principianti e tormento dei maestri consumati » (Sertillanges), oltre le relative voci del Dict. de th. cath., si veda G. SCHEEMANN, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus,* Freiburg i. B. 1881. - Punto di vista tomista: GARRIGOU-LAGRANGE, *La Prédestination des saints et la grâce.* Doctrine de S. Thomas comparée aux autres systèmes théologiques. Paris 1936. Estratto con poche aggiunte dall'art. *Prédestination* del Dict. de th. cath. Punto di vista molinista: A. D'ALÈS, *Providence et libre arbitre,* Paris 1927. - RONDET, *Prédestination, grâce et liberté,* Nouv. Rev. theol. 1947, pp. 449-474. Ispirandosi al P. Sertillanges e al P. de la Taille, ripensa alla luce della *trascendenza* di Dio e della *psicologia* umana il problema della libertà e della grazia. Tentativo di superare le due classiche posizioni dei Tomisti e dei Molinisti. - STUFLER, *Gott, der erster Beweger aller Dinge,* Innsbruck 1936. - J. B. RAUS, *La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce,* Lyon 1926. - PARENTE, *De Deo Uno et Trino,* Torino 1946, pp. 185-189.

LA GRAZIA ABITUALE

§§ 125 e 128 La giustificazione nel suo processo

LANGE, o.c., pp. 221-366. Trattazione scolastica esauriente. - RIVIÈRE, *Justification,* nel Dict. des conn. Rel. Prat. coll. 182-186. Breve sintesi storico-dogmatica ampliata alla stessa voce del Dict. de th. cath. coll. 2211-2224. Sul *Decretum de Justificatione* del Conc. di Trento, decreto che sta al centro di tutta la trattazione di questi paragrafi, si veda RIVIÈRE, ar. ora citato, coll. 2172-2192, consecrate all'analisi di esso. - E. CAVALLERA, *La session VI du Concile de Trente sur la justification,* in Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse 1943 e ss. - E. STAKEMEIER, *Glaube und Rechtfertingung,* Freiburg, 1937.

Su la dottrina protestante. - LUTERO, *De libertate christiana;* CALVINO, *Institution Chrétienne,* lib. III - A. GRÈTILLAT (protest.), *Exposé de théologie systématique,* Paris 1890, t. IV, pp. 369-428. - A. MÖHLER, *La Simbolica,* trad. it. Carmagnola 1852, pp.

97-233. Sulla evoluzione moderna della dottrina protestante che da una parte sfocia nel moralismo razionalista o pietista e dall'altra si orienta verso la concezione cattolica (alcuni chiamano questo orientamento « riforma silenziosa ») si veda RIVIÈRE, art. c., coll. 2200-2207 e A. KOEBERLÈ (protest.), *Rechtfertigung und Heiligung*, Leipzig 1929; trad. francese dal titolo: *Nouveau traité de la liberté chrétienne*, Paris. 1935. - *The doctrine of Grace*, Macmillan, London. Volume in collaborazione edito dal Movimento Ecumenico.

§§ 129 e 130 La giustificazione in quanto stato

Oltre le opere citate, specialmente quella di LANGE, si veda: SCHEEBEN, *Dogmatique*, trad. franc. vol. III, pp. 564-685. Trattazione organica e profonda in cui il punto di vista dei Padri greci viene armonizzato in una sintesi superiore con quello della teologia occidentale. Invece A. STOLZ, *Anthropologia Theologica*, Frib. Brisg. 1940, pp. 58-74, oppone le due teologie, ossia la « doctrina scholae » alla « doctrina antiquioris Ecclesiae ». Così, lo stesso autore, in *Teologia della mistica* cc. VIII-IX, Brescia 1940. - Su le divergenze delle due teologie si veda CONGAR nell'appendice a questo trattato. - RONDET, *La divinisation du chrétien*, Nouv. Rev. th., 1949, pp. 449-476 e pp. 561-588. - DOCKX, *Fils de Dieu par grâce*, Desclée, Paris 1948. - Per la predicazione, oltre i libri già citati, CUTTAZ, *Le Juste*, ed. 2, Paris, 1931. - WALLAND, *La grazia divinizzante*, Colle don Bosco, 1949.

Sull'abitazione dello Spirito Santo. - H. SCHAF, *Die Einwohnung des Hl. Geistes*, Freiburg i. Br., 1941. Solido e interessante studio da cui risulta che « l'abitazione non appropriata dello Spirito Santo non è poi tanto singolare » e che non è ancora detta l'ultima parola sull'argomento. - GALTIER, *L'habitation en nous des Trois Personnes*, Paris, 1938. ID., *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs*, Roma, 1943. - FROGET, *L'abitazione dello Spirito Santo nelle anime giuste secondo S. Tommaso*, trad. dal franc., Torino, 1937. Galtier e Froget optano per un'abitazione o presenza appropriata. Per la storia della questione, oltre lo Schaf, si veda MICHEL, *Trinité*, nel Dict. de th. cath. t. XV, coll. 1841-1855; specialmente RONDET, *Gratia Christi*, pp. 329-339. Per la predicazione PLUS, *Dio in noi*, Torino, 1923; MANNING, *La missione temporale dello Spirito Santo*, trad. dall'ingl., Torino, 1886.

Sui doni dello Spirito Santo. - A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*, in Dict. de th. cath. t. IV, coll. 1728-1780. - FR. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, Paris 1929. - J. BIARD, *Les dons du Saint Esprit d'après S. Thomas d'Aquin et les épîtres de S. Paul*, Avignon 1930. - R. GRABER, *Die Gaben des Heilingen Geistes*, Regensburg 1936. - GARDEIL, *I doni dello Spirito Santo nei santi domenicani*, Torino, 1934. Per la predicazione.

§§ 134 e ss. Il merito

J. RIVIÈRE, *Mérite*, nel Dict. de th. cath. t. X, coll. 574-785. Ampia trattazione che segue lo sviluppo storico della dottrina. Una breve sintesi di questo studio alla medesima voce del Dict. des Conn. Relig. Prat. t. III, coll. 901-904. - MÖHLER, *La Simbolica*, § 21. Reagendo contro una concezione troppo giuridica presenta una concezione organica e mistica del merito. Trattazione scolastica: LANGE, o.c., pp. 557-589; LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique*, vol. II, pp. 322-343.

LA CHIESA

1. Trattazioni scolastiche. - Tra i migliori trattati scolastici più recenti, quasi tutti però di aspirazione apologetica, segnaliamo: H. DIECKMANN, *De Ecclesia*. Tractatus historico-dogmatici. Vol. 2, Friburgo Br. 1925. - M. D'HERBIGNY, *Theologia de Ecclesia*, vol. I, De Deo universos evocante ad sui regni vitam seu de institutione Ecclesiae primeva, ed. 3, Paris 1927; vol. II, De Deo catholicam Ecclesiam organice vivificante seu de hodierna Ecclesiae agnitione, ed. 3, Paris 1928. - A. M. VELLICO, *De Ecclesia Christi. Tractatus apologetico-dogmaticus*. Roma 1940. - T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, vol. I, Pars apologetica, ed. 5, Roma 1950; vol. II, Pars dogmatica, Roma, 1948. - G. SIRI, *La Chiesa*, Roma 1943. Ripensamento con nuovi ed originali criteri degli aspetti apologetico e dogmatico della Chiesa.

2. Trattazioni non scolastiche utili per la predicazione. - C. ADAM, *Essenza del cattolicesimo,* trad. dal ted. Brescia 1938. - K. FECKES, *Das mysterium der heiligen Kirche,* ed. 2, Paderborn 1935. Sviluppa la ecclesiologia nella scia del pensiero di Scheeben. - GUANO, *La rivelazione di Dio,* vol. IV. La continuazione di Cristo e la consumazione delle cose, Roma 1945. - L. KOSTER, *L'Église de nôtre foi,* trad. dal tedesco, Paris, 1938. - G. LECLERCQ, *La vita di Cristo nella sua Chiesa,* trad. dal franc. Alba 1948. - LIPPERT, *L'Église du Christ,* trad. dal ted. Paris, 1933. - RAMPOLLA DEL TINDARO, *La città sul monte,* Lezioni su la Chiesa, Roma. 1938. - SERTILLANGES, *La Chiesa,* trad. dal franc., vol. 2, Alba, 1947-1948. - VONIER, *Lo Spirito e la Sposa,* trad. dall'ingl., Firenze. 1949. Leclercq, Lippert e Sertillanges, brillanti e ricchi di idee, sono i più utili per la predicazione. - P. BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae,* Paris 1947. - BENSON, *Cristo nella Chiesa,* trad. dall'ingl., Brescia, 1936.

3. Ecclesiologia orientale. - M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium,* vol. IV, pp. 203-642, Paris. 1931. - TH. SPACIL, *Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati,* Roma 1923-1924. - S. TYSZKIEWICZ, *Doctrinae de Ecclesia theologorum russorum pravoslavorum,* Roma. 1937. - L. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient,* Paris. 1944, pp. 171-192. Notevole sintesi che presenta la Chiesa come Corpo di Cristo (aspetto cristologico) e come Pienezza dello Spirito (aspetto pneumatologico). - S. ZANKOW, *Das orth. Christentum des Ostens,* Berlin. 1928, pp. 64-92. Buona sintesi dei princìpi a cui si ispirano i teologi russi contemporanei. Il bulgaro Zankow insieme ai russi Florensky, Bulgakov, Arseniev, ecc., segue l'ecclesiologia di Khomiakov fino alla tesi che la suprema autorità dottrinale della Chiesa risiede nel popolo cristiano. Su Khomiakov, P. BARON, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX siècle: Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804-1860).* Son ecclésiologie. Exposé et critique. Roma. 1940. - GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile,* v. I, Les hommes; vol. II, Les doctrines. Paris. 1939.

4. Ecclesiologia protestante. - A. MÖHLER, *La Simbolica,* trad. dal tedesco, pp. 363-414, Carmagnola. 1852. - ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese,* trad. dal ted., ed. 2, Brescia, 1944. - VARI AUTORI PROTESTANTI, *Credo Ecclesiam,* Gütersloh. 1930. Tre parti: questioni storiche; questioni pratiche; questioni speculative. In questi ultimi anni anche l'ecclesiologia protestante subisce un rinnovamento profondo. « Da circa una generazione il pensiero protestante ha riscoperto il senso della Chiesa, della comunità religiosa. Il vecchio individualismo ha perso terreno; si è ritornati all'idea primitiva della Chiesa, realtà mistica, Corpo di Cristo » (GOGUEL, citato in CERFAUX, *La thélogie de l'Église suivant S. Paul,* p. V). Una documentata esposizione di questo rinnovamento in F. M. BRAUN, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa,* trad. dal franc. Brescia. 1944. « L'Assemblea di Amsterdam » (1948) ha riconosciuto che « la Chiesa è un dono di Dio agli uomini per la salute del mondo; che è stata l'azione salvifica di Dio in Cristo a far nascere la Chiesa; che la Chiesa permane continuamente attraverso la storia con la presenza e la potenza dello Spirito Santo ». Siamo ben lontani dal liberalismo di 50 anni fa e dalla concezione modernista. Il primo volume delle relazioni di Amsterdam, dedicato alla Chiesa, è assai interessante per conoscere lo stato attuale della ecclesiologia protestante: *Désordre de l'Homme et dessein de Dieu,* vol. I, *L'Église universelle dans le dessein de Dieu,* Neuchâtel-Paris, 1949. - Y. M. I. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* pp. 356-536, Ed. du Cerf, Paris 1950. - *The apostolic Ministry,* Hudder et Staughton, London 1946. Opera in collaborazione di un gruppo di teologi anglicani.

§ 137 Nozione della Chiesa

La Chiesa nella rivelazione. - A. MEDEBIELLE, *Église,* nel Dict. de la Bible, Supplément, t. II, coll. 487-691. Studia la Chiesa nell'A. Testamento, nel Vangelo, negli Atti, nelle lettere di S. Paolo, nelle lettere cattoliche, nell'Apocalissi e termina con una sintesi dell'insegnamento biblico. - CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant S. Paul,* ed. 2, Paris, 1948. Ricco studio biblico che accentua la continuità del pensiero di S. Paolo con l'A. Testamento e reagisce contro una « conception assez grossière, presque animiste et magique » della nostra unione con Cristo. - A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als mystiche Leib Christi nach den Apostel Paulus,* Münster, 1937. - TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *La Chiesa nella lettera agli Ebrei,* Torino,

1945. - E. RUFFINI, *La Gerarchia della Chiesa negli atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo,* Roma, 1921.

Nei Padri dei primi secoli. - G. BARDY, *La théologie de l'Église de S. Clément de Rome à S. Irénée,* Paris, 1945. - ID., *La théologie de l'Église de S. Irénée au Concile de Nicée,* Paris 1947. - M. GIRAUDO, *L'Ecclesiologia di S. Clemente Romano,* Bologna 1943. - L. SPIKOWSKI, *La doctrine de l'Église dans S. Irénée,* Strasbourg 1926. - S. AGOSTINO. HOFMANN, *Der Kirchenbergriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwickelung,* München 1933. - P. BATIFFOL, *Le catholicisme de S. Augustin,* Paris 1920. - G. SPANEDDA, *Il mistero della Chiesa in S. Agostino,* Sassari, 1944

Nella Scolastica medioevale. - J. CHATILLON, *Une ecclésiologie médiévale: L'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XII siècle,* in *Irénikon,* t. XXII (1949), pp. 115-138 e ss. - J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'Ecclésiologie du XIII siècle,* Paris 1942. - H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen age,* Paris 1944. - A. PIOLANTI, *Il Corpo Mistico... in S. Alberto Magno,* Roma 1939. - R. SILIC, *Christus und die Kirche. Ihr verhältniss nach Lehre des hl. Bonaventura,* Breslau 1938. - GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk,* Regensburg 1903. - M. S. CONGAR, *L'idée de l'Église chez S. Thomas d'Aquin,* in Rev. des Scienc. Ph. et théol. 1940, pp. 35-58; art. raccolto nel volume dello stesso autore, *Esquisses du Mystère de l'Église,* Paris 1947.

Epoca posttridentina. - G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme,* Gembloux 1937. Ricca bibliografia.

Epoca contemporanea. - L'ecclesiologia è in via di rinnovamento e di approfondimento mediante una nuova amorosa contemplazione del mistero di Cristo. Una testimonianza di questo fatto è la ricca letteratura sul *Corpo Mistico.* Sono noti i libri di Anger, Mura, Jürgensmeier, Mersch. Si veda in modo particolare S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia,* Roma 1946. Contiene una esauriente bibliografia. Sul nuovo orientamento della ecclesiologia: CONGAR, *Bulletin d'Ecclésiologie,* in Revue des Scienc. Ph. et Théol. 1947, pp. 77-96. « Si cerca di restituire al mistero della Chiesa tutta la dimensione divina ed umana. Tutta la dimensione divina affermando e mettendo in luce il suo intimo rapporto con Cristo, l'azione determinante e continua dello Spirito Santo, il primato della grazia; tutta la sua dimensione umana mettendo in luce l'attività del corpo totale dei fedeli, del loro compito cultuale e apostolico, della loro realtà pienamente ecclesiale » (ivi, pp. 80-81). - D. C. LIALINE, *Une étape en ecclésiologie,* Chevetogne (Belgio) 1947. Descrive il movimento d'idee che ha dato occasione alla enciclica *Mystici Corporis* di PIO XII. - P. CHAILLET, *L'Église est une. Hommage à Möhler,* Paris 1939. L'opera è una raccolta di scritti dei migliori ecclesiologi contemporanei sul pensiero di Möhler a cui il rinnovamento odierno deve non poco. Il libro di MÖHLER, già pubblicato anche in it., Milano 1858, è uscito in una rinnovata trad. francese: *L'unité dans l'Église,* Paris, 1939 È noto come il pensiero di Möhler su la Chiesa trovi la sua espressione definitiva nella *Simbolica.* - E. DE LUBAC, *Cattolicismo,* trad. dal franc. Roma 1948.

§ 138 L'origine divina della Chiesa

YVES DE LA BRIÈRE, *Église* (dans l'Evangile), Dict. Apol. t. I, coll. 1220-1248. - PIO XII, *Mystici Corporis,* nn. 26-32, ov'è spiegata la « veneranda dottrina » patristica della Chiesa nata « sulla Croce dal fianco del Salvatore a guisa di nuova Eva, madre di tutti i viventi ». - ADAM, *Essenza del cattolicesimo,* c. V. - LECLERCQ, *La vita di Cristo nella sua Chiesa,* p. I, cc. I, II, III. - T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi,* ed. cit., I, pp. 86-141.

§ 139 Fine e necessità della Chiesa

LECLERCQ, *La vita di Cristo nella sua Chiesa,* p. II, cc. I, II, III. - MARITAIN, *Primato dello spirituale,* trad. dal franc., Roma s. d. - BAINVEL, *Hors de l'Église, pas de salut,* Paris 1913. - E. HUGON, *Hors de l'Église point de salut,* Paris 1927. - CH. JOURNET, opera citata, pp. 43-55. - SERTILLANGES, *Catechismo degli increduli,* Torino 1941, pp. 219-223. - ADAM, *Essenza del cattolicesimo,* c. 8; DE LUBAC, *Cattolicismo,* c. 7.

§§ 140 e ss. Poteri della Chiesa

I poteri della Chiesa. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné,* I, La Hiérarchie apostolique. Paris 1941. Fondamentale e ricchissimo. L'autore sta per la divisione bipartita dei poteri: potere sacramentale e potere giurisdizionale a cui riduce il potere d'insegnare. - L. MARCHAL, *Infallibilité de l'Église et du souverain Pontife,* in Dict. de la Bible, Suppl. t. IV, coll. 351-383. - P. SANTINI, *Il primato e l'infallibilità del Romano Pontefice in S. Leone Magno e negli scrittori greco-russi.* Grottaferrata 1935. - FEDERICO DELL'ADDOLORATA, *L'infallibilità pontificia secondo il vescovo P. Domenico della Madre di Dio* (1792-1869). Caravate 1943. Contiene, tra l'altro, lo studio teologico dell'insegnamento infallibilistico di autori o scuole italiani (università e seminario di Torino, Genova, Milano, Padova, Bergamo, Collegio romano, seminario romano, Sapienza di Roma). - Sui tre poteri della Chiesa: *Sacrae Theologiae Summa,* vol. I, Auctoribus M. NICOLAU ET SALAVERRI, pp. 907-925. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1950.

§ 146 Proprietà e note della Chiesa

YVES DE LA BRIÈRE, *Église* (question des notes) nel Dict. Ap. de la Foi Cath. t. I, coll. 1268-1299. - G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme,* Gembloux, 1937. Il libro ha suscitato discussioni; si veda ZAPELENA, *De Ecclesia Christi,* I, pp. 410-417. - M. JUGIE, *Où se trouve le christianisme integral?* Essai de démonstration catholique. Paris, 1948. Si indirizza particolarmente alle Chiese Orientali dissidenti e usa la « via storica ».

§ 147 Perennità e immutabilità

SERTILLANGES, *Il miracolo della Chiesa,* trad. dal franc, Brescia, 1936. - TYSZKIEWICZ, *La sainteté de l'Église Christoconforme,* Roma, 1945, pp. 260 e ss. - DUBLANCHY, *Église* nel Dict. de th. cath. t. IV, coll. 2145-2151: Indéfectibilité.

§ 148 Visibilità

DUBLANCHY, l. c., coll. 2138-2145. - TYSZKIEWICZ, o.c., pp. 215-223: Aspetto teofanico della Chiesa.

§ 149 Unità

MICHEL, *Unité de l'Église,* nel Dict. citato t. XV, coll. 2172-2230. Studia l'unità nella Scrittura, nella patristica, nella teologia cattolica, ortodossa e protestante. La conclusione mostra come debba essere presentato oggi l'argomento dell'unità. Si ispira a CONGAR, *Chrétiens désunis,* Paris, 1937.

Per il problema dell'unità della Chiesa, oggi ravvivato dai così detti movimenti ecumenici: CONGAR, *o. c.,* che cerca di stabilire i princìpi di un « ecumenismo cattolico ». - MANNA, *I fratelli separati e noi,* ed. 2, Milano, 1942. Vera somma per tutto ciò che riguarda il problema del ritorno dei dissidenti. - AUBERT, *Le Saint-Siège et l'unité de l'Église,* Bruxelles, 1946. È una raccolta di documenti pontifici. - K. ADAM, *Vers l'unité chrétienne,* trad. dal ted., Paris, 1949. - ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese,* ed. 2, Brescia, 1944. - VARI AUTORI GESUITI, *Incontro ai fratelli separati d'oriente,* p. 541, Roma, 1945. Preziosa enciclopedia su l'argomento di indole volgarizzativa. - FLOROVSKY-LEENHARDT-PRENTER-RICARDSON-SPICQ, *La sainte Église universelle.* Confrontation oecuménique. Neuchâtel - Paris. 1948. Un ortodosso, un calvinista, un luterano, un anglicano, un cattolico si propongono di « dire, sur la base de leur confession, mais dans l'intention de se faire entendre au-dêlà de leur confession, quelle est la réalité et quels sont les caractères de l'Église du Christ, pour que les lecteurs apprennent ce que divise encor et ce qui unit déja » (p. 8). - C. BOYER, *Unus Pastor.* Per la riunione alla Chiesa di Roma dei cristiani separati. Unione Missionaria del Clero, Roma 1951. - *La Scuola Cattolica,* 1949, Fasc. IV-V, dedicato al « movimento ecumenico ». - S. FRUSCIONE, *Fisionomia del movimento ecumenico,* e art. seguenti, in La Civilità Cattolica, 1950, voll. II-III. Riviste: JRÉNIKON, edita dai Benedettini di Chevetogne (Belgio). Quadrimestrale. Assai utile per gli articoli e le

informazioni. - UNITAS, edita a Roma sotto la direzione del P. Ch. Boyer. - RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ, Centre d'études Istina, Boulogne-sur-Seine.

§ 150 Santità

A. MICHEL, *Sainteté*, nel Dict. de th. cath. t. XIV, coll. 841-870. - GARRIGOU-LAGRANGE, *La sainteté de l'Église*, nel volume *Apologétique*, Paris, 1937, pp. 600-642. - S. TYSZKIEWICZ, *La sainteté de l'Église Christoconforme*. Ébauche d'une ecclésiologie unioniste. Roma 1945. Il mistero della divino-umanità della Chiesa sviluppato in tutti i suoi aspetti. Originale e ricco di suggestioni per la questione unionista nei confronti delle Chiese orientali. - PLUS, *La santità cattolica*, trad. dal franc. Torino, 1943. Utile per la predicazione.

§ 151 Cattolicità

POULPIQUET, *La notion de catholicité*, Paris, 1910. - THILS, o. c., pp. 212-254. - CONGAR, o. c., pp. 115-148. Termina abbozzando il « ritratto d'un cristiano veramente cattolico ». - H. DE LUBAC, *Cattolicismo*, Roma, 1948. - LECLERCQ, o. c., p. II, c. VI: Lo spirito cattolico. - PLUS, *Cattolici, siamo cristiani?* Torino, 1946. Per la predicazione.

§ 152 Apostolicità

THILS, o.c., pp. 255-286. - Particolarmente JOURNET, o.c., pp. 642-688. - L. M. DEWAILLY, *Mission de l'Église et Apostolicité*, in Rev. des Scienc. Ph. et théol., 1948, pp. 2-37. - SPEDALIERI, *De apostolicitatis Ecclesiae fundamento*, in Gregorianum, 1944, pp. 321-334.

§ 153 La comunione dei Santi

P. BERNARD, *Communion des Saints*, son aspect dogmatique et historique, nel Dict. de th. cath. t IV, coll. 429-454. - M. LAMACHE, *Le dogme de la Communion des Saints*, Brignais. 1913. - V. BRETON, *La Communion des Saints*, Paris 1934. - C. ADAM, *L'essenza del cattolicesimo*, pp. 149-212. - É. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*. Étude de théologie historique, vol. 2, ed. 2, Bruxelles, 1936. Vasta inchiesta nella Scrittura e in tutta la tradizione con ricca citazione dei testi. Per la predicazione F. CHIESA, *La Comunione dei Santi*, Alba, 1928. VARI AUTORI, *Communion des saints*, Éd. du Cerf, Paris 1945.

§ 154 Culto dei Santi

H. DELEHAYE, *Sanctus*, essai sur le culte des Saints dans l'antiquité, Bruxelles, 1927. - P. SEYOURNÉ, *Saints* (culte des) nel Dict. de th. cath. t. XIV, coll. 870-978.

§ 155 Culto delle reliquie

P. SEYOURNÉ, *Reliques*, nel Dict. de th. cath. t. XIII, coll. 2312-2376. Studio storico-dogmatico. - G. B. KIRSCH, *Reliquie*, in Enc. Ital. Trec. vol. 29, pp. 36-38. Studio storico. A. D'ALÈS, *Reliques*, nel Dict. ap. de la Foi cath., t. IV, coll. 909-930. Studio storico dottrinale apologetico canonico.

§ 156 Culto delle immagini

V. GRUMEL, *Images* (culte des) nel Dict. de théol. cath., t. VII, coll. 766-844. Storia e dottrina. - H. LECLERCQ, *Culte et querelle des images*, in Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit., t. VII, coll. 180-302. - L. BRÉHIER, *La querelle des images*, Paris 1904. - E. BEVAN, *Holy images*, London 1940. Studio sull'idolatria e il culto delle immagini nell'antico paganesimo e nel cristianesimo. - Per il punto di vista religioso pratico: G. BONOMELLI, *Il culto religioso*. Difetti e abusi, Cremona 1905.

DIOCESI SAN MARINO MONTEFELTRO
BIBLIOTECA MONS G. F. SORMANI
Inventario n. 4899

INDICE

LIBRO TERZO

LA REDENZIONE

INTRODUZIONE

La Redenzione in generale

§ 81. Redenzione e Religione. Piano eterno e preparazione temporale Pag. 7
LETTURA: Cristo compimento di ogni aspirazione religiosa » 11
§ 82. Necessità e libertà della Redenzione. Convenienza dell'Incarnazione » 12

PARTE PRIMA

La persona del Redentore o Cristologia

§ 83. Introduzione » 17
LETTURA: L'interpretazione razionalistica di Gesù » 21

CAPITOLO PRIMO

La divinità di Cristo

§ 84. La prova della Scrittura » 23
§ 85. La divinità di Cristo nella Tradizione » 32

CAPITOLO SECONDO

L'umanità di Cristo

§ 86. La vera e perfetta umanità di Cristo » 37
§ 87. La passibilità di Cristo » 41
LETTURA: L'umanità di Gesù » 43

CAPITOLO TERZO

L'unità di Dio e dell'uomo in una sola persona

§ 88. Eresie circa l'unità di Cristo » 45
§ 89. L'unione ipostatica » 49
LETTURA: Le formule del Concilio di Calcedonia custodiscono le nostre speranze » 54
§ 90. Spiegazione teologica dell'unione ipostatica » 55
§ 91. Permanenza senza alterazione delle due nature » 64
LETTURA: La chenosi » 65
NOTA: La coscienza psicologica di Cristo » 69

Capitolo quarto

Conseguenze dogmatiche dell'unione ipostatica

§ 92. Comunicazione degli idiomi. Attività teandrica. Pericoresi — Pag. 70
§ 93. La filiazione divina naturale di Cristo in quanto uomo — » 73
§ 94. L'adorazione di Cristo Uomo-Dio — » 75

Capitolo quinto

Le perfezioni dell'umanità di Cristo

§ 95. La perfetta santità di Cristo — » 79
Lettura: Triplice santificazione in Cristo — » 88
§ 96. La perfetta scienza di Cristo — » 89
§ 97. La perfetta potenza di Cristo — » 94

Parte seconda

L'opera del Redentore o Soteriologia

Idea generale — » 97

Capitolo primo

Il magistero di Cristo

§ 98. La realtà del magistero di Cristo — » 100
§ 99. La perfezione del magistero di Cristo — » 103
Lettura: L'oggetto del magistero di Cristo è la buona novella — » 106

Capitolo secondo

Il sacerdozio di Cristo

§ 100. La realtà del sacerdozio di Cristo — » 107
§ 101. Il sacrificio sacerdotale di Cristo — » 110
§ 102. La soddisfazione vicaria — » 121
Lettura: Dalla teologia alla contemplazione — » 136
§ 103. Gli effetti dell'atto redentore — » 136

Capitolo terzo

La regalità di Cristo

§ 104. La regalità di Cristo in generale — » 141
§ 105. La discesa agli inferi — » 143
§ 106. La Risurrezione di Cristo — » 146
§ 107. L'Ascensione del Signore — » 151
Lettura: L'incontro con Cristo — » 154

La Madre del Redentore

§ 108. Maria Madre di Dio — » 157
§ 109. Maria sempre Vergine — » 163
§ 110. Maria piena di grazia — » 168
Lettura: La fede di Maria — » 177
§ 110 bis. Maria nel piano divino di salvezza — » 178
Lettura: Maria Madre del Cristo totale: Capo e Membra — » 186
§ 111. La gloria di Maria — » 187

LIBRO QUARTO

LA GRAZIA

Sommario Pag. 197

INTRODUZIONE

La grazia in generale

§ 112. Nozione della grazia » 199
§ 113. Divisione o vari aspetti della grazia » 208
LETTURA: Descrizione della vita di grazia » 214

SEZIONE PRIMA

La grazia attuale

CAPITOLO PRIMO

Esistenza ed essenza della grazia attuale

§ 114. Esistenza della grazia attuale » 216
§ 115. Indagine teologica sulla natura della grazia attuale » 218

CAPITOLO SECONDO

Le proprietà della grazia attuale

§ 116. La necessità della grazia attuale in generale » 221
§ 117. La necessità della grazia attuale in particolare » 228
§ 118. Limiti della necessità della grazia » 241
§ 119. La gratuità della grazia » 253
LETTURA: Gratuità della grazia e desiderio dell'intimità con Dio » 257
§ 120. L'universalità della grazia » 258
LETTURA: La volontà divina salvifica nella teologia posttridentina » 268
§ 121. La predestinazione » 270
LETTURA: La predestinazione nella teologia dei Padri greci » 275
§ 122. La riprovazione » 276
LETTURA: Queste verità dichiarino i predicatori al popolo » 279

CAPITOLO TERZO

Modo di agire della grazia

§ 123. Grazia e libertà nella dottrina della Chiesa » 280
LETTURA: Come il Padre celeste ci attrae » 287
§ 124. Grazia e libertà nella spiegazione della Teologia » 289
LETTURA: La grazia agisce come l'amicizia » 295

SEZIONE SECONDA

La grazia abituale. La giustificazione

CAPITOLO PRIMO

La parte di Dio nella giustificazione

§ 125. La giustificazione in quanto remissione dei peccati » 296

§ 126. La giustificazione in quanto intima santificazione dell'uomo Pag. 299
LETTURA: La grazia come liberazione della libertà » 307

CAPITOLO SECONDO

La parte dell'uomo nella giustificazione

§ 127. La preparazione alla giustificazione in generale » 310
§ 128. La preparazione alla giustificazione in particolare » 313

CAPITOLO TERZO

La giustificazione in quanto stato

§ 129. Essenza della grazia abituale » 322
§ 130. Effetti e corteggio della grazia santificante » 332
LETTURA: Lo stato di grazia e la vita di Gesù Cristo in noi » 338

CAPITOLO QUARTO

Le proprietà della giustificazione

§ 131. L'incertezza della grazia » 340
§ 132. L'ineguaglianza del grado di grazia » 344
§ 133. L'amissibilità della grazia » 347

CAPITOLO QUINTO

I frutti della giustificazione

§ 134. La realtà del merito » 349
§ 135. Condizioni del merito » 353
§ 136. L'oggetto del merito » 357
Conclusione: Le leggi della vita di grazia » 359

APPENDICE

La dottrina della santificazione nella teologia orientale ed in quella occidentale » 361

LIBRO QUINTO

LA CHIESA

Idea generale: La Chiesa riproduce e continua il mistero di Cristo » 365
§ 137. La nozione della Chiesa nel suo sviluppo storico » 375

SEZIONE PRIMA

La Chiesa istituzione di salvezza

CAPITOLO PRIMO

Origine, fine, necessità della Chiesa

§ 138. L'origine divina della Chiesa » 394
§ 139. Fine e necessità della Chiesa » 400

CAPITOLO SECONDO

I poteri della Chiesa

1. Il potere d'insegnamento

§ 140. L'esistenza del potere d'insegnamento » 405
LETTURA: Magistero vivo » 407

§ 141. Infallibilità del magistero Pag. 409
§ 142. Depositari del potere d'insegnamento » 413
LETTURA: Il potere di santificare » 422

2. Il potere di governo della Chiesa

§ 143. Esistenza del potere di governo » 423
§ 144. Il primato dell'Apostolo Pietro e del suo successore » 428
§ 145. Il primato del Papa » 435
LETTURA: Sacerdozio e laicato nella Chiesa » 441

CAPITOLO TERZO

Proprietà e note della Chiesa

§ 146. Nozione e numero » 445
§ 147. La perennità e l'immutabilità della Chiesa » 446
§ 148. La visibilità della Chiesa » 450
LETTURA: L'intima ragione della visibilità » 453
§ 149. L'unità della Chiesa » 454
§ 150. La santità della Chiesa » 457
§ 151. La cattolicità della Chiesa » 459
LETTURA: Cattolicità di diritto e di fatto » 463
§ 152. L'apostolicità della Chiesa » 465
LETTURA: Le note nelle Chiese dissidenti » 467

SEZIONE SECONDA

La Chiesa come comunione dei Santi

§ 153. La comunione dei Santi » 469
§ 154. Il culto dei Santi » 473
LETTURA: L'intima ragione del culto dei santi » 476
§ 155. Il culto delle Reliquie » 478
§ 156. Il culto delle Immagini » 480

SEZIONE TERZA

La Chiesa Corpo mistico di Cristo

I. - La Chiesa è un « Corpo » » 483
II. - La Chiesa è il Corpo « di Cristo » » 487
III. - La Chiesa è il Corpo di Cristo « mistico » » 497

CONCLUSIONE

L'amore alla Chiesa » 499

APPENDICI

I. Ecumenismo cattolico » 505
II. Teologia della storia della Chiesa » 509

NOTE BIBLIOGRAFICHE » 517

DELLA STESSA CASA EDITRICE:

Giuseppe Falcon

MANUALE DI APOLOGETICA

vol. di pp. 520

Questo *Manuale di Apologetica* è tradotto e adattato alla cultura italiana dalla 3.a edizione francese per cura di D. Natale Bussi. L'esposizione della materia è vigorosa e chiara, perfettamente al corrente delle attuali congiunture filosofiche e religiose. La forma è scolastica e concisa, ma non asciutta ed arida di modo che ne rende la lettura facile e dilettevole. Il tenore dell'opera è altamente scientifico: per contenuto e per forma essa sta bene accanto al *Manuale di Teologia Dogmatica* del Bartmann, di cui è complemento.

Natale Bussi. LA PERSONA UMANA NELLA VITA SOCIALE
(Orientamenti sociali)

Vol. di pagg. 350 - *Formato* 20x14 - *Seconda Edizione.*

« La dottrina sociale cristiana è egualmente lontana da tutti gli estremi dell'errore, come da tutte le esagerazioni dei partiti... Non disgiunge la giusta cura dei beni temporali dalle sollecitudini eterne... Lungi dal disinteressarsi delle cose umane e da nuocere ai progressi civili ed ai vantaggi materiali, che anzi li sostiene e promuove nella più ragionevole ed efficace maniera » (Pio IX).

In una dottrina sociale così delineata il Bussi costruisce, con acuto senso dialettico e geniale equilibrio, il profilo della personalità umana secondo il dogmatismo e la prassi del cristianesimo. Ma per arrivare a tale costruzione — che a libro finito risulta di una evidenza che direi addirittura plastica, armoniosa e refrigerante — l'A. esamina con sottile mordente critica la persona umana nel socialismo comunista, scrivendo pagine di un interesse quanto mai vivo ed appassionante.

(Dall'*Osservatore Romano* del 21 ottobre 1945).

J. Leclercq. LA VITA DI CRISTO NELLA SUA CHIESA

Vol. di pagg. 312. - *Formato* 14,5x22.

Nella fasciatura il volume è così presentato: « Rivelazione talora sconcertante ma salutare della realtà umano-divina della Chiesa. Opera eccezionale, frutto di 30 anni di studio e di riflessione ».

Il Can. Leclercq è noto per altre opere già pubblicate, che occupano un posto di prim'ordine nella produzione cattolica. L'elogio fattogli è pienamente meritato. In questo volume si contiene tutto ciò che i trattati classici del « De Ecclesia » in teologia fondamentale non dicono e non accennano neppure. In detti trattati si trova lo scheletro e la forma giuridica del mistero della Chiesa, qui invece se ne sente la vita con la sua eminente nobiltà e con le deficienti realizzazioni della storia.

Questa è veramente la risposta a molte obiezioni vitali, che si pongono continuamente dai nemici della Chiesa o anche semplicemente da studiosi preoccupati di possedere integra la verità. L'A. è sanamente moderno e non pecca nè di integrismo nè di modernismo.

È un libro quindi *indispensabile* ad ogni professore di teologia fondamentale e serve ad aprire orizzonti nuovi a tanti che neppure li sospettavano, e dissetare con acqua pura gli assetati della verità integrale.

(*E. Valentini* dal *"Salesianum"*).

Gustavo Thils. NATURA E SPIRITUALITA' DEL CLERO DIOCESANO

Vol. di pagg. 422 - *Formato* 14,5x22.

Il libro che presentiamo costituisce veramente *una novità:* una novità che viene a coprire una grave lacuna. Fino ad oggi infatti non si aveva un libro che osasse lanciarsi decisamente alla disanima profonda di quella vita sacerdotale ch'è la vita di circa due terzi del clero cattolico, e soprattutto che osasse pronunciare una parola chiara su tanti problemi che la riguardano. L'ill.mo Autore ha affrontato con coraggio questo problema, giovandosi della sua lunga esperienza in mezzo al clero diocesano e della sua profonda cultura teologica.

Nella *I.a parte* Egli riporta la vita del clero a quella che ne fu il tipo genuino: la vita degli Apostoli, soffermandosi particolarmente sulle virtù dell'apostolato (Cap. I, Le attività apostoliche - Cap. II, Lo spirito dell'apostolo).

Nella *II.a parte* dà un ampio sguardo ai vari passi che hanno portato il giovane chierico al sacerdozio, rilevando dalle parole del Pontificale le speranze che la Chiesa ripone sul sacerdote diocesano (Cap. I, Gli Ordini minori - Cap. II, Il suddiaconato - Cap. III, Il diaconato - Cap. IV, Il Sacerdozio).

Nella *III.a parte* risponde alla domanda: che cosa rappresenta il clero diocesano nella vita della Chiesa? (Cap. I, Il ministero del sacerdote diocesano; - Cap. II, I fondamenti del lavoro apostolico; - Cap. III, La comunità sacerdotale diocesana; - Capo IV, L'anima di ogni apostolato).

Nella *IV.a parte* l'egregio Autore traccia luminosamente le linee del vero ideale di vita apostolica diocesana (Cap. I, L'ideale di vita apostolica; Cap. II, Vita apostolica del clero diocesano; - Cap. III, Il sacerdote diocesano ai giorni nostri; - Cap. IV, L'apostolato diocesano e la perfezione).

Scopo precipuo dell'A. è di convincere il sacerdote diocesano che *la santità* gli è possibile *nel suo stato, nel suo ambiente, vivendo la sua vita.*

Il libro è veramente degno del *primo posto* nella biblioteca di ogni sacerdote che vive « nella diocesi », o che s'interessa della vita del clero diocesano.

Manuale
di Teologia Dogmatica

Vol. III

Sacramenti - Escatologia

LIBRO SESTO

I SACRAMENTI

Introduzione

* **Idea generale.** - I sacramenti sono azioni di Cristo stesso che diffondono la grazia del Capo divino nelle membra del Corpo mistico. Sono azioni o gesti di Cristo non solo perchè da lui istituiti, ma soprattutto perchè egli opera in ciascuno di essi. Cristo sta al centro dell'economia sacramentale, invisibile, ma eternamente operoso: è il principio vivificante e santificante di tutti coloro che con fede si rivolgono a lui per avere salvezza. « Nel Battesimo Gesù è *rigeneratore* delle anime; nella Cresima è *donatore* dello Spirito Santo; nella Eucarestia *vivificatore* delle nostre anime; nella Penitenza è *perdonatore;* nel sacramento dell'Ordine è il grande *sacerdote* del Regno di Dio; nel Matrimonio è il grande *restauratore* divino della famiglia umana; nell'Estrema Unzione è il *confortatore* supremo » (*Cordovani,* Il Santificatore, pp. 127-128).

Tali gesti santificatori di Cristo sono compiuti nella Chiesa e dalla Chiesa con la quale, in certo modo, egli si identifica. La Chiesa è la pienezza di Cristo poichè è il ricettacolo perfetto delle sue grazie e dei suoi doni; ne è completamente piena, e, in essa, questi dispiegano tutte le loro energie. La Chiesa si assimila la grazia di Cristo e la *sacramenta,* come una madre trasforma il suo sangue in latte per il suo figlio. Ministro dei sacramenti è, secondo i casi, il vescovo, il sacerdote, il diacono, il semplice fedele, ma tutti agiscono sempre *in persona Christi, in persona Ecclesiae.* E conformemente alla natura della Chiesa i sacramenti comportano due elementi inscindibili: la grazia invisibile e il rito sensibile, composto a sua volta di parole e di cose.

Mediante i sacramenti Cristo unisce a sè gli uomini che credono in lui e costruisce il suo Corpo mistico, la Chiesa. « Per sacramenta dicitur esse fabricata Ecclesia Christi » (S. th. III, 64, 2 ad 3). Il Battesimo incorpora i fedeli a Cristo e getta le basi della Chiesa, nascente dall'acqua e dallo Spirito. La Cresima, perfezionando questa incorporazione, riempie la Chiesa dei doni dello Spirito Santo e ne fa una comunità pentecostale, atta cioè a testimoniare Cristo nel mondo. L'Eucarestia, portando a compimento tale incorporazione, cementa i membri della Chiesa nella carità, li stringe in forte unità, unità verticale tra superiori e sudditi, unità orizzontale dei fedeli tra loro, poichè, come dice S. Tommaso, l'effetto proprio di questo sacramento è appunto l'unità del Corpo mistico. La Penitenza ridona la vita ai membri morti per

il peccato e li reinserisce nella comunione dei beni soprannaturali. L'Estrema Unzione li purifica ulteriormente e li prepara ad entrare nella Chiesa celeste che è lo stato di perfezione del Corpo mistico. L'Ordine ed il Matrimonio costruiscono pure la Chiesa: il secondo preparandone, nell'amore santificato, i membri; il primo inserendoli in essa e nutrendoli dei beni della Redenzione.

Ma in che modo Cristo unisce a sè gli uomini per formarsi il suo Corpo mistico? Comunicando ad essi la sua dignità e la sua vita di grazia. Anzitutto la sua dignità. Nel momento dell'Incarnazione la sua umanità, unita al Verbo, fu consecrata ed elevata ad una dignità altissima e dotata di poteri ineffabili che si assommano nel suo sacerdozio, la cui duplice funzione è di glorificare il Padre e santificare gli uomini. Ora i sacramenti, quelli che imprimono il carattere, ci fanno partecipi della sua dignità e dei suoi poteri sacerdotali, onde con lui, in lui e per lui possiamo glorificare il Padre e, in certo modo, comunicare agli uomini i doni di Dio. Con il carattere battesimale i fedeli partecipano al suo sacerdozio tanto da poter ricevere gli altri sacramenti, amministrare il sacramento del Matrimonio, e offrire con il sacerdote celebrante la vittima divina nella Messa. Col carattere della Cresima vengono particolarmente deputati all'esercizio dell'apostolato cristiano, ossia a testimoniare Cristo nel mondo per farlo conoscere e farlo vivere, per fede, nelle anime. Col carattere dell'Ordine, partecipazione perfetta al sacerdozio di Cristo, alcuni membri della Chiesa vengono consecrati ad altissime funzioni, come quelle di celebrare l'Eucarestia, rendendo Cristo presente nella comunità cristiana ond'essa possa unirsi a lui nella comunione e nel sacrificio, e di perdonare i peccati. Cristo Capo umano-divino comunicando la sua dignità alle membra le compenetra del suo potere sacerdotale; l'ombra della suprema consecrazione del Pontefice eterno le copre interamente, le investe, le consacra, le spiritualizza, le rende atte a prolungare, in diversi gradi beninteso, la sua opera di redenzione nel corso dei secoli. La Chiesa diviene come il corpo sacerdotale di Cristo.

E inoltre comunica la sua grazia di Capo. Ogni sacramento opera nei fedeli una conformità a Cristo. Conformità che modella tutta la persona del cristiano al suo Capo da cui riceve la vita, sicchè se il cristiano deve imitare la vita intima di Gesù, lo deve perchè interiormente a lui conformato. Ogni grazia sacramentale è cristiforme. Il Battesimo non è solo la remissione del peccato originale, ma una nascita alla vita soprannaturale che rende il cristiano, in Cristo, figlio del Padre celeste. Omnes filii in Filio! Di qui la possibilità e il dovere di vivere in questo mondo come figli di Dio imitando Cristo. « E perchè siete figli, Dio ha mandato lo Spirito del Figlio suo nei nostri cuori, che grida: Abba, Padre! » (Gal. 4, 6). La Cresima, donando la pienezza dello Spirito, conforma il cristiano a Cristo operaio di redenzione. Il che importa non solo la lotta contro i nemici della fede, ma soprattutto lo sforzo di elevare e ricostruire il mondo in Cristo. La Chiesa oggi confida moltissimo in questo sacramento dell'apostolato e dell'Azione Cattolica per aiutare il sacerdozio a ricristianizzare il mondo. L'Eucarestia, realizzando in noi un amore fervente, opera la nostra trasfigurazione in Cristo, la nostra identificazione con tutti i sentimenti del Verbo Incarnato verso il Padre suo celeste e verso gli uomini. È il sacramento principe della nostra configurazione a Cristo. Anche la Penitenza conforma a Cristo. La vita di Gesù fu una lotta continua contro il peccato, lotta da cui uscì vittorioso con l'amore. Il penitente è conformato

a Cristo che lotta contro il peccato, sul quale, come lui, trionfa con l'amore. Che cos'è infatti la contrizione se non la detestazione del peccato, detestazione che racchiude sempre un certo grado di amor di Dio, un amore dell'ordine e della giustizia divina? E la soddisfazione non dice forse la volontà di riparare per amore dell'ordine divino stabilito nel mondo e infranto dal peccato? Per tal modo il peccatore, toccato dalla grazia, mediante i suoi atti, che costituiscono la cosiddetta materia del sacramento, realizza veramente con Cristo la restaurazione della giustizia in un atto di amore. Insomma la grazia della Penitenza è una grazia di conformità a Cristo espiante i peccati del mondo e riparatore della gloria divina lesa dalle nostre iniquità. L'Estrema Unzione è una grazia di suprema configurazione a Cristo morente per la gloria del Padre e la redenzione del mondo. La morte del cristiano è un addormentarsi in Cristo. Il corpo pagherà il suo debito alla giustizia divina, ma l'anima, con la grazia dell'Estrema Unzione che la purifica dai residui del peccato, saprà trasformare in olocausto d'amore questo supremo sacrificio. Che l'Ordine configuri a Cristo occorre appena accennarlo: Sacerdos alter Christus! E non solo in quanto partecipa in pienezza ai poteri di Cristo, ma anche nel senso che la grazia gli conferisce gli stessi sentimenti di dedizione assoluta alla glorificazione del Padre e alla salvezza delle anime, verso le quali il sacerdote si sentirà portato da un profondo amore paterno. Il Matrimonio finalmente configura l'anima degli sposi a quell'amore con cui Cristo e la Chiesa si amano. Amore fatto di dedizione vicendevole, amore pronto ad ogni sacrificio, amore fecondo. Così Cristo Capo diffonde la sua grazia negli uomini per farli vivere, in tutte le circostanze della loro vita, di quell'unica vita ch'egli è venuto a portare in terra, vita umano-divina che trasfigura l'esistenza umana e l'innalza all'unione con Dio.

Questa la ricchezza dei sacramenti, *gesti di Cristo nella Chiesa per formarsi il suo Corpo mistico comunicando agli uomini la sua dignità e la sua grazia.* È evidente però che tutto ciò suppone sempre la cooperazione da parte degli uomini. Oggi si parla molto di *vivere* i sacramenti e ciò importa due cose. Anzitutto che l'uomo vada incontro a Cristo, che ci offre la redenzione nei suoi gesti sacramentali, con l'anima aperta e vibrante di fede, di pentimento, di umiltà e di amore. Poi, che, ricevuto il tesoro della grazia sacramentale, si impegni quotidianamente a farlo fruttificare vivendo sempre più dello spirito di Cristo. Le encicliche di Pio XI sul Matrimonio e sul Sacerdozio, e soprattutto la « Mystici Corporis » e la « Mediator Dei » di Pio XII richiamano energicamente a questa collaborazione. Un certo esagerato obbiettivismo sacramentale che dispensa il soggetto dal suo sforzo continuo sa di autentico quietismo. Le due encicliche di Pio XII lo condannano espressamente. I sacramenti, in via ordinaria, in tanto operano in quanto trovano collaborazione. Essi sono l'incontro di Cristo santificatore con l'uomo che ha sete di redenzione. Più grande è la sete più abbondante è l'acqua che attingiamo dalle fonti del Salvatore. « In questa cooperazione della virtù del sacramento e dello sforzo umano — dice Pio XII — consiste il segreto della fede viva, della vita seriamente cristiana, della vera tendenza verso la perfezione spirituale » (Acta Ap. Sed. 1945, p. 39). *

Divisione del trattato. - Seguendo il Concilio di Trento, si usa far precedere alla trattazione dei *singoli* sacramenti uno studio sui sacramenti in generale (cfr. Denz. 844 ss.). Il trattato pertanto si divide in due parti.

PARTE PRIMA

I SACRAMENTI IN GENERALE

§ 157. - Nozione di sacramento.

1. Definizione. - Il *Catechismo romano* descrive il sacramento come un segno sensibile che, per istituzione divina, ha la virtù di significare e di produrre la santità e la giustizia: « Docendum erit, rem esse sensibus subiectam quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet » (P. 2, c. 1, q. 11; cfr. Trid. s. 13, c. 3).

La *spiegazione del termine* non giova molto a lumeggiarne il concetto. La parola sacramento, sacramentum (da sacer, sacrare), è usata dalla *Volgata* per tradurre il termine greco μυστήριον, termine questo che nella Scrittura significa genericamente mistero (Sap. 2, 22; 6, 24; Tob. 12, 7 ss.; Dan. 2, 18, 47; 4, 6). Nel Nuovo Testamento esprime il complesso dei fatti divini della Redenzione. D'ordinario la *Volgata* latinizza μυστήριον in « misterium », ma sedici volte lo traduce con « sacramentum » senza che si possa trovare in tale diversa traduzione la minima differenza di significato. Per il Nuovo Testamento cfr. Ef. 1, 9; 3, 3; 3, 9; 5, 32; Col. 1, 27; I Tim. 3, 16; Apoc. 1, 20; 17, 7. Il significato primo della parola μυστήριον è *secretum* (segreto, mistero), designa cioè una verità o un fatto rimasti fino allora nascosti, particolarmente in rapporto alla nostra *salvezza* (Rom. 16, 25; Ef. 1, 9; 3, 3; 3, 9).

Oltre a questo senso — e collegato con questo — μυστήριον ha pure il senso di simbolo, di tipo, il cui preciso significato non è tanto facilmente determinabile. Il plurale μυστήρια nel linguaggio religioso antico, è usato, com'è noto, per indicare i riti d'iniziazione al culto dei misteri. Cfr. Dict. apol. de la foi cath. t. III, coll. 964-1014: voce Mystères.

Negli scritti dei primi *Padri* μυστήρια, si incontra raramente. Si possono appena ricordare S. Ignazio e S. Giustino che lo usano nel senso or ora indicato. Presso i Greci è più corrente, ma senza un significato stabile; per lo più ha il senso di conoscenza dei misteri, particolarmente dopo Clemente Alessandrino, il quale, com'è risaputo, insiste più sulla verità religiosa (γνῶσις) che sui segni rituali dei sacramenti e sulla gerarchia. Cfr. *Prat,* La teologia di S. Paolo, vol. II, pp. 377-378; *Kittel,* Theologisches Wörterbuch zum N. Testament, t. IV, pp. 823-834.

Nella letteratura *profana* « sacramentum » significa sia una *somma di denaro* che in occasione di un processo veniva deposta in un luogo sacro e che doveva lasciare per una causa pia colui che perdeva la causa, sia il *giuramento* di fedeltà dei soldati. Proprio riferendosi a questo giuramento Tertulliano chiama « sacramento » la promessa di fedeltà fatta dal battezzato (Ad Mart. 3). Altri studiosi affermano che già verso l'anno 150 « sacramentum » è la traduzione di μυστήριον e significa « rito sacro » o « verità sacra », e che il giuramento dei soldati non ha esercitato alcuna influenza sul termine.

2. Sviluppo storico del concetto di sacramento. - a) Nella *Patristica.* I Padri non hanno studiato il concetto di sacramento in se stesso, tuttavia non è difficile conoscere l'idea che se ne sono formata, quando si esaminino le loro trattazioni sulla natura e gli effetti di ogni singolo sacramento, particolarmente del Battesimo e dell'Eucarestia. Ben poco, invece, possiamo ricavare dall'uso del termine sacramento, poichè presso di loro ha un senso assai ampio che abbraccia ogni cosa santa e ogni funzione rituale.

Così *Tertulliano* chiama sacramento la dottrina cristiana (Praescript. 20), la dottrina della Trinità (Adv. Prax. 2), tutta la religione cristiana (ivi 30), la fede (De Bapt. 13). Ma, in senso intensivo, il *Battesimo* è per lui un sacramento, un « felix sacramentum » (De Bapt. 1), perchè esso è appunto l'espressione esterna e il segno distintivo della fede. Nel suo aspetto interno il Battesimo è « il sigillo dello Spirito Santo » (ivi 13). Esso è il « sacramento della fede » (De pud. 18, 19), perchè racchiude in sè l'accettazione della fede e della vita di fede. Col Battesimo anche l'Eucarestia è chiamata sacramento (sacramentum Eucharistiae, De cor. mil. 3). Ogni sacramento consiste in un rito esterno cui corrisponde un effetto interiore: « Il corpo è lavato perchè l'anima sia purificata; il corpo è unto perchè l'anima sia santificata; il corpo è segnato, perchè l'anima sia fortificata; si impongono le mani sul corpo, perchè l'anima sia illuminata dallo Spirito Santo; il corpo mangia la carne e il sangue di Cristo, perchè l'anima sia nutrita da Dio » (De resurr. carn. 8). Tuttavia per ricevere i sacramenti si richiede una preparazione: Dio non dà la sua grazia agli indegni (De poen. 6). Si richiede pure la vera fede; perciò gli eretici non hanno lo stesso battesimo che ha la Chiesa; essi non possono dare ciò che non hanno (De Bapt. 15).

S. Cipriano segue il pensiero di Tertulliano. Egli usa il termine sacramento in un senso molto ampio per indicare diverse realtà e istituzioni cristiane, ma soprattutto per designare il Battesimo. Anch'egli esige la vera fede (Ep. 69, 12; 75, 7, 9-11). Tuttavia pure gli infanti devono essere battezzati, perchè ne hanno bisogno (Ep. 64, 5). Egli ricorda cinque dei sacramenti propriamente detti: Battesimo, Cresima, Eucarestia, Penitenza, Ordine.

S. Cirillo di Gerusalemme nelle sue *Catechesi* parla sovente dei sacramenti. Composto com'è di anima e di corpo, l'uomo ha bisogno di una duplice purificazione: « L'acqua lava il corpo, lo Spirito segna l'anima col suo sigillo... Non considerare soltanto l'elemento dell'acqua, ma ricevi la salvezza nella forza dello Spirito Santo » (Cat. 3, 4). Il tema delle cinque catechesi agli illuminati o neo-battezzati (catechesi mistagogiche) è appunto la spiegazione dei primi tre sacramenti. - Lo stesso argomento è trattato da *S. Ambrogio* nel « De misteriis », libro sulla iniziazione cristiana. Egli pure distingue l'elemento materiale dalla *forza divina:* « L'acqua non purifica senza lo Spirito che dona la grazia... Che cos'è infatti l'acqua senza la Croce di Cristo? un elemento comune senza alcuna virtù operatrice di grazia » (De mist. 4).

S. Agostino ha contribuito più che ogni altro Padre alla formazione del concetto scientifico di sacramento. Gliene diede occasione la controversia contro i Donatisti, che facevano dipendere l'efficacia del sacramento dalla santità del ministro (qui non habet quod det, quomodo dat?), e soprattutto quella contro i Pelagiani. In questa lunga lotta, S. Agostino chiarì a se stesso

l'essenza del sacramento riconoscendo in esso un mezzo *oggettivo* di grazia. Anteriormente alle dette controversie egli aveva insistito, seguendo Tertulliano e S. Cipriano, sulle disposizioni soggettive, ma in seguito andò sempre più accentuando l'aspetto oggettivo. Certo, S. Agostino usa ancora il termine « sacramentum » in senso molto ampio, ma pone in prima linea i sacramenti propriamente detti, anzi li menziona tutti, eccetto la Penitenza e l'Estrema Unzione, con questo termine specifico.

Sacramento in senso generale è per lui « un segno visibile della grazia invisibile » (visibile signum invisibilis gratiae), « un segno di una cosa santa » (signum rei sacrae). Nel concepire il sacramento egli parte dunque dal segno esterno; questo segno però deve essere simbolo della realtà spirituale a cui deve pure somigliare. « Se i sacramenti non avessero una certa somiglianza con le realtà di cui sono sacramenti (segni, simboli), non sarebbero affatto sacramenti. In forza di tale somiglianza essi ricevono il nome da queste stesse realtà » (Ep. 98, 9). Codesto concetto viene applicato a tutti i riti, compresi quelli dell'Antico Testamento. Sarebbe tuttavia erroneo attribuire a S. Agostino, per il fatto che insiste sul « segno » (similitudo), una « nozione puramente simbolica » dei sacramenti, poichè almeno quelli del Nuovo Testamento sono per lui segni *efficaci*. Egli accentua senza dubbio la « significatio sanctitatis », ma conosce pure l'« efficacia gratiae ».

Un sacramento è per lui un segno religioso, ma non un segno vuoto; infatti contiene in sè la *grazia*, che esso invisibilmente convoglia e garantisce. « Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti » (In Joan. 26, 11). La grazia è la virtù dei sacramenti: « gratia quae est sacramentorum virtus » (Enarr. in Ps. 77, 2; cfr. In Ep. Joan. 6, 10; De unit. Eccl. 3). Nel sacramento c'è una realtà esterna visibile ed una realtà interiore invisibile: « Aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritalem » (Sermo 272; cfr. De doctr. christ. 2, 1, 1).

Anche se l'*Antico Testamento* ha avuto sacramenti, essi non si identificano affatto con quelli del Nuovo: quelli *promettevano* la salvezza, questi la *dànno* (Enarr. in Ps. 73, 2). « I sacramenti sono cambiati: sono divenuti più facili, più numerosi, più salutari, più felici » (ivi). Segnaleremo in seguito altri punti importanti della dottrina sacramentale di S. Agostino. Concludendo, possiamo affermare che secondo S. Agostino il sacramento è un segno oggettivo della grazia divina. Questo concetto è applicabile almeno ai sacramenti cristiani. L'*istituzione* dei sacramenti da parte di Gesù Cristo non è guari accentuata. Ciò è dovuto al fatto che il concetto di sacramento è ancora molto ampio.

S. Isidoro di Siviglia († 636), parlando dei sacramenti, accentua il loro effetto misterioso. « Ob id dici sacramenta, quia sub tegumento rerum corporalium virtus divina *secretius* operatur, nempe a *secretis virtutibus* vel sacris » (Etym. 6, 19, 40, Migne 82, 255). Questa definizione, più che altro linguistica, è riportata tale e quale dai teologi dell'epoca carolingia, come ad es. da *Rabano Mauro* (De universo 5, 11, Migne 111, 133). Con quella di S. Isidoro è pure conosciuta una definizione che si ispira a S. Agostino (Ep. 55, 2). Così la presenta *Pascasio Radberto:* « Sacramentum igitur est quidquid in aliqua celebratione divina quasi *pignus salutis* traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile operatur, quod sancte accipiendum sit; unde et sacramenta dicuntur aut a *secreto* (S. Isidoro), eo quod in re visibili

divinitas intus aliquid ultra secretius efficit per speciem corporalem (S. Agostino), aut a *consecratione sanctificationis,* quia Spiritus Sanctus manens in corpore Christi latenter haec omnia sacramentorum mystica sub tegumento visibilium pro salute fidelium operatur » (De corp. et sang. Domini 3, 1, Migne 120, 1275). *Tre elementi* emergono da questa descrizione: il segno esterno (res gesta visibilis), la grazia interiore (pignus salutis invisibile), la forza divina dello Spirito Santo. Pascasio enumera come sacramenti il Battesimo, la Cresima, l'Eucarestia; inoltre l'Incarnazione, il giuramento, tutta l'opera della Redenzione ed anche la Sacra Scrittura.

b) *Nella Scolastica.* L'eresia di Berengario, che intendeva il « signum » agostiniano in un senso troppo ristretto (figura), indusse la Scolastica primitiva ad esaminare più accuratamente la nozione precisa di sacramento e ad insistere, in tale dilucidazione, non solo sul segno, ma anche sull'efficacia. Al riguardo occorre segnalare soprattutto *Ugo di S. Vittore.* Egli non si limita a distinguere con precisione, nell'Eucarestia, la « species visibilis », la « veritas corporis » e la « virtus gratiae spiritualis » (De sacr. 2, 8, 7) — era questa la dottrina di S. Agostino, migliorata contro la deviazione di Berengario — ma propone inoltre la sua celebre definizione di sacramento, in cui fa spiccare l'elemento sensibile, il segno, l'istituzione e la grazia santificante: « Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam » (De sacr. 1, 9, 3). Già per natura il segno e la grazia hanno una certa rassomiglianza (per es. nel Battesimo) ma ciò non è sufficiente: bisogna che l'uno e l'altra siano collegati dall'*istituzione,* idea questa che egli per primo introduce nella definizione. Il naturale infatti non può, propriamente parlando, significare il soprannaturale; al massimo lo può far intravvedere. Si osservi ancora che Ugo lega strettamente sacramento e grazia. Con i Greci, con S. Leone e S. Isidoro, egli dice che la virtù santificante esiste nell'elemento in forza della benedizione. Così sintetizza in una frase le sue idee: « Deus medicus, homo aegrotus, sacerdos minister, gratia antidotum, *vas sacramentum* » (De sacr. 1, 9, 4, Migne 176, 323). Ugo considera Battesimo ed Eucarestia come sacramenti principali, ma comprende sotto il nome di sacramento quasi tutto ciò che la Chiesa dà e possiede. La sua concezione un po' troppo esteriore, per cui i sacramenti consistono « in rebus, factis, dictis », fu seguita da altri teologi.

P. Lombardo fa spiccare oltre il segno anche la causalità: il sacramento non è soltanto segno, ma anche causa della grazia. « Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat » (Sent. 4, dist. 1, n. 2). È il primo degli Scolastici che applica questo concetto ai *sette* sacramenti del Nuovo Testamento.

Guglielmo di Auxerre († 1232) riprende la definizione di Ugo di S. Vittore: « Il sacramento è la forma visibile della grazia invisibile, in modo tale che questa forma esprime rassomiglianza con la grazia ed è causa di questa grazia ». « Forma » va intesa qui nel senso che si attribuiva al termine prima dell'aristotelismo, indica cioè tutto il rito esteriore del sacramento.

S. Tommaso dà la seguente definizione: « Sacramentum est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines » (S. th. III, 60, 2). I sacramenti sono segni, più precisamente segni sacri, misteriosi, ma non tutti i segni sacri sono

sacramenti; un segno non è sacramento se non in quanto santifica gli uomini (differentia specifica). Nel concetto di sacramento S. Tommaso include l'*effetto* (la grazia): « significat perfectionem sanctitatis humanae » (S. th. III, 60, 2 ad 3). Al segno sono unite le *parole*, sicchè segni e parole costituiscono il sacramento, che, in quanto simbolo, significa la grazia e, in quanto causa strumentale, per volontà ed intenzione di Dio, la produce (S. th. III, 60 et 62). * Cfr. *H. F. Dondaine*, La définition des sacrements de la « Somme théologique », nella Revue des sc. phil. et théol. 1947, pp. 212-228. Il Dondaine dimostra che « in quantum sanctificans homines » va riferito a « rei sacrae », non a « signum ». *

S. Bonaventura si allaccia a S. Agostino, a S. Isidoro e a Ugo di S. Vittore e riprende, riunendole, le loro affermazioni: « I sacramenti sono segni sensibili, istituiti da Dio come medicine, ed in essi, sotto l'involucro di cose sensibili, opera in segreto la virtù divina; cosicchè essi per somiglianza rappresentano, per istituzione significano, e per santificazione conferiscono qualche grazia spirituale, per la quale l'anima viene guarita dalle infermità dei vizi, e a questo sono principalmente ordinati come ad ultimo fine; benchè come a fine secondario, servano pure ad umiliare, ammaestrare ed esercitare » (Brevil. P. 6, c. 1).

Scoto insiste con particolare energia sul segno, a cui corrisponde la comunicazione della grazia, prodotta direttamente da Dio. « Sacramentum signum sensibile, gratiam Dei vel effectum Dei gratuitum ex institutione divina *efficaciter significans*, ordinatum ad salutem hominis viatoris » (In 4 Sent. dist. 1, q. 2, n. 9). Non nel sacramento in se stesso, ma solo nella volontà di Dio egli trova la virtù divina. « Susceptio sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum per sacramentum, non quidem per aliquam formam intrinsecam... sed tantum *per assistentiam* Dei causantis illum effectum, non necessario absolute, sed necessitate respiciente potentiam ordinatam. *Disposuit enim Deus universaliter* et de hoc Ecclesia *certificavit*, quod suscipienti tale sacramentum ipse confert et effectum signatum » (In 4 Sent. dist. 1, q. 5, n. 13).

Il *Concilio di Trento* parla, sì, della dottrina generale dei sacramenti, ma piuttosto per respingere le obiezioni dei Protestanti che per darne un'esposizione positiva. Afferma tuttavia che l'Eucarestia è superiore agli altri sacramenti, ma è conforme ad essi in quanto « simbolo di una realtà santa e forma visibile della grazia invisibile » (s. 13, c. 3). Non abbiamo altra definizione ufficiale; quella del *Catechismo romano* è già stata riportata. S. Roberto Bellarmino la elogia molto. Teologi recenti vorrebbero migliorarla includendovi l'elemento *durata* (Sacramentum est signum sensibile a Christo *permanenter* institutum etc.).

La *definizione scientifica* comprende il genere prossimo e la differenza specifica. Secondo il genere prossimo, i sacramenti dell'Antico come del Nuovo Testamento sono segni (sunt in genere signi, dice *S. Tommaso*). La differenza specifica dei sacramenti del Nuovo Testamento sta nel fatto che essi *producono* ciò che *significano* (efficiunt quod figurant), il che non si può applicare ai sacramenti dell'Antico Testamento (non causabant gratiam, sed... figurabant, Denz. 695).

3. Concetto di sacramento nella dottrina protestante. - Nel sistema della Riforma — giustificazione per la sola fede — non rimaneva più posto per mezzi esteriori ed efficaci di grazia. Lutero da principio voleva eliminare anche il termine sacramento. Se si conservò qualche sacramento, fu soltanto per la sua importanza storica, in contraddizione però con tutto il sistema. Al massimo il sacramento può essere una garanzia esterna o una predicazione drammatica della grazia, ossia l'amministrazione del sacramento è un modo concreto di annunciare la salvezza per la fiducia in Cristo crocifisso (1).

A. Harnack (Storia del dogma, vol. VII, pp. 257-258) scrive: « Secondo *Lutero* la grazia è la paterna disposizione di Dio che, per i meriti di Gesù Cristo, chiama a sè l'uomo peccatore e l'ammette nella sua fiducia mediante presentazione del *Christus passus.* Ed allora che cosa significa il sacramento? » La Confessione august. (P. 1, a. 13) dice che i sacramenti sono mezzi per ride-

(1) Nella più recente *teologia* protestante si nota un avvicinamento, per non dire un ritorno, al concetto cattolico di sacramento. Scrive infatti il protest. M. Thurian: « Il mistero fondamentale del cristianesimo, l'Incarnazione, è un mistero sacramentale, essendo Cristo, venuto nella carne, il grande sacramento, poichè sotto una forma umana è reso presente, significato efficacemente e comunicato Dio stesso. Il mistero della Redenzione è sacramentale, poichè la croce di un condannato a morte diventa il segno efficace della salvezza dei peccatori. La Chiesa stessa è sacramento, poichè nella di lei miseria e debolezza umana Dio si impegna e agisce... Possiamo dire che quando la Chiesa perde la nozione del sacramento scompare, quando ne ritrova l'eminente valore si riedifica ».

Sono numerosi gli studi che han voluto restituire un senso vivo ai sacramenti della Chiesa; impossibile enumerarli tutti. Citiamo due scritti molto semplici, ma rivelatori d'un'opinione comune della Chiesa, l'uno riformato, l'altro luterano: *H. Eberhard ed altri,* Les sacrements, Éd. Je Sers, Paris 1942; *Th. Süss,* Parole et Sacrement, Éd. Luthèriennes, Paris-Strasburg 1947. La nozione di sacramento, che emerge da tutti gli sforzi della teologia e della liturgia, si riassume in questa frase: il sacramento è un segno sensibile e un'azione della Chiesa, in cui Dio, secondo la sua promessa, si impegna con la sua presenza ed agisce efficacemente. Se per una reazione contro un sacramentalismo formalista, i Riformatori, particolarmente Calvino, han creduto romperla col settenario tradizionale, restringendo talmente il concetto di sacramento da non designare più che il Battesimo e l'Eucaristia, il rinnovamento sacramentale, liberato da una polemica e da una apologetica dalle corte vedute, ritrova nel N. Testamento altri gesti della Chiesa che, oltre il Battesimo e l'Eucaristia, possono essere chiamati sacramenti. Anzitutto il sacramento dell'imposizione delle mani, sacramento dello Spirito Santo, che trasmette i doni della testimonianza ai fedeli battezzati (Cresima, Atti 8, 15-19; 19, 6), che conferisce ai ministri della Chiesa i doni necessari alla loro funzione (Ordinazione, I Tim. 4, 14; II Tim 1, 6), che guarisce i malati e perdona i peccati (Unzione dei malati, Giac. 5, 14-15). L'assoluzione data dopo la confessione privata dei peccati può anche entrare nella definizione summenzionata, poichè Dio s'impegna veramente ed efficacemente nella parola del perdono, che la Chiesa pronuncia in suo nome. Del settenario cattolico solo il Matrimonio rimane problematico, poichè sembra che, dal punto di vista teologico, esso appartenga unicamente all'ordine della creazione. Data la sua indissolubilità, sembra che Dio si impegni nell'unione di due esseri, ma ciò avviene non per i soli fedeli; il Matrimonio più che ecclesiastico sarebbe un sacramento naturale, legato cioè all'ordine della creazione più che a quello della Redenzione, benchè, secondo S. Paolo (Ef. 5, 22-23), significhi negli sposi cristiani qualcosa del mistero della Chiesa. Non è l'atto del Matrimonio che dovrebbe essere considerato come sacramento ecclesiastico, ma piuttosto la sua esistenza tra sposi cristiani, i quali significano l'unione di Cristo e della Chiesa ». *Max Thurian,* Les grandes orientations actuelles de la spiritualité protestante, nella rivista *Irénikon* 1949, pp. 383-385.

stare e convalidare la fede, poichè dànno a colui che li riceve la certezza delle promesse divine, di cui del resto si ha la garanzia nella propria fede fiduciale e nel Vangelo che parla dell'amore misericordioso del Padre. Il *Lemme* stesso si chiede « se non occorra un grado di fede più elevato per potere fare a meno di questa certezza che dà il sacramento » (Glaubenslehre, vol. II, p. 156).

Il *Concilio di Trento* fa spiccare, di fronte alla concezione protestante, la concezione cattolica: « Se qualcuno dirà che questi sacramenti sono stati istituiti solo per intensificare la fede *(propter solam fidem nutriendam)*, sia anatema » (s. 7 De sacr. in gen., can. 5). « Se qualcuno dirà che i sacramenti della Nuova Legge non contengono la grazia che significano, oppure che non conferiscono la grazia a quelli che non pongono ostacolo, come se fossero soltanto dei segni esterni (signa *tantum* externa) della grazia o della giustizia ricevuta per la fede, o certe note della professione cristiana, per le quali davanti agli uomini si distinguono i fedeli dagli infedeli, sia scomunicato » (ivi can. 6, Denz. 848 ss.). (La traduzione dei canoni e dei capitoli del Concilio di Trento, riportata in questo trattato, è quella del *P. Cordovani,* nel suo volume « Il Santificatore », Ed. Studium, Roma 1946).

R. Seeberg (Dogmengeschichte, ed. 2, p. 501) dice che nella Scolastica « la dottrina cattolica dei sacramenti, quale fu anche accettata senza sostanziali cambiamenti dal Concilio di Trento, ebbe *due motivi* di sviluppo: la materializzazione della grazia e la nozione gerarchica della Chiesa. Nei sacramenti si trasmette la grazia, ma sono i sacerdoti che compiono i sacramenti ». Ora già S. Pietro insegna così nel suo discorso di Pentecoste (Atti 2, 38).

4. Concetto di sacramento nella Chiesa orientale. - Come risulta dalle relazioni ufficiali degli odierni attivi incontri per l'unione delle Chiese, i *Greci* e i *Russi,* quanto alla dottrina dei sacramenti, sono sempre aderenti al punto di vista della Chiesa antica. Lo stesso vale per gli *Anglicani* di Inghilterra e di America.

La *Chiesa orientale* per designare il sacramento ha conservato il termine biblico « misterium » e ne dà una definizione simile alla nostra (Gallinicos, Catechismo 38): « I misteri sono cerimonie sante tramandateci da Cristo e dagli Apostoli, nelle quali, sotto segni visibili, ci è comunicata la grazia divina invisibile. Questi misteri sono in numero di sette ». Per la valida amministrazione dei misteri occorre: « 1) Un ministro regolarmente ordinato e che compia l'azione santa; 2) la materia prevista per ogni sacramento; 3) le parole richieste, perchè solo quando queste sono pronunciate la materia viene ad essere in grado di trasmettere la grazia specifica di ogni sacramento ». Gli Orientali non parlano formalmente dell'« opus operatum », ma esso è contenuto nei tre punti che abbiamo citati. Parlando dell'efficacia dei sacramenti, accentuano molto le disposizioni soggettive, come d'altronde anche noi nonostante l'« opus operatum ».

§ 158. - Il segno o rito sacramentale. Materia e forma.

1. Materia e forma del sacramento. - Nel sacramento si distinsero, fin da principio, due aspetti: uno esterno o *segno* e l'altro interno o *grazia.* Ma dopo S. Agostino si chiama sacramento anche il segno preso

da solo, e questo stesso segno è diviso in due componenti, uno materiale e l'altro formale; in altri termini, l'elemento e la parola. La Scolastica inquadra tali componenti nelle categorie aristoteliche della materia della forma. E' la traduzione in termini di metafisica di ciò che aveva espresso S. Agostino nella sua celebre frase: « Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum » (In Joan. 80, 3).

La *materia* del sacramento si distingue ancora, a partire dalla seconda metà del sec. XIII, in remota e prossima: è remota se si considera in sè e per sè (substantia materialis); è prossima invece se si considera nella sua applicazione sacramentale (applicatio seu usus). Così per es. nel Battesimo l'acqua è la materia remota, l'abluzione fatta coll'acqua è la materia prossima.

Questa terminologia non è stata *dogmatizzata;* è però generalmente usata e fu presa in considerazione dal *Concilio di Trento,* come pure da *Eugenio IV* e dal *Catechismo romano.* Le diverse interpretazioni ed applicazioni dello schema materia-forma saranno chiarite trattando di ciascun sacramento in particolare.

La *Scrittura* a proposito dei sacramenti principali, il Battesimo e l'Eucarestia, parla chiaramente di un elemento: l'acqua (Giov. 3, 5; Mt. 28, 19; Ef. 5, 26) e il pane e il vino (Mt. 26, 26-28; I Cor. 11, 23-26). Si trova inoltre un elemento per l'Estrema Unzione (Giac. 5, 14); nella Cresima si può considerare come tale l'imposizione delle mani (Atti 8, 17).

Per quanto riguarda il pensiero dei *Padri,* è soprattutto il Battesimo che permette di introdurre la distinzione dei due componenti. Appunto parlando del Battesimo S. Agostino espresse quel pensiero così frequentemente riportato: « Togliete la parola, che sarà l'acqua, se non pura acqua? Aggiungete la parola all'elemento (acqua) e si avrà il sacramento » (In Joan. 80, 3). « Tolle aquam, non est Baptismus, tolle verbum non est Baptismus » (ivi 15, 4).

La *Scolastica* fin da principio adottò la formula agostiniana dell'elemento e della parola e chiamò l'elemento « materia » e la parola « forma ». Tuttavia non intese subito la « forma » nel senso filosofico, ma come « forma verborum » (parole della formula dell'amministrazione). Col diffondersi dell'aristotelismo, il termine « forma » prese a poco a poco il significato che gli attribuiamo oggi, e si pensarono i sacramenti come costituiti essenzialmente dai due componenti materia e forma: la materia è l'elemento indeterminato, la forma l'elemento determinante. Ordinariamente si considera Guglielmo d'Auxerre l'iniziatore di questa concezione oggi corrente. F. Gillmann invece sostiene che sia Stefano di Langton († 1228). Alla fine del sec. XIII essa era già comune nelle scuole. Scrive *S. Tommaso:* « In sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae » (S. th. III, 60, 7). Eugenio IV, allacciandosi alla Scolastica, usa questa terminologia nella sua istruzione per gli Armeni: « Haec omnia sacramenta *tribus* perficiuntur videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia » (Denz. 695; cfr. pure Trid. s. 14, c. 3, Denz. 986). La stessa formula si trova pure nel *Catechismo Romano.* Si può dunque parlare di un uso dogmatico generale di cui bisogna tenere conto.

Il *senso* della *formula* è figurato, *analogico,* non filosofico. Allo stesso modo che le cose naturali, secondo la filosofia aristotelico-scolastica, sono

costituite da un elemento indeterminato, la materia, e da un elemento determinante, la forma, *così* pure il sacramento risulta da un'azione di per sè indeterminata, capace di avere più significati, e da parole che la determinano. Un'abluzione, per es., può di per sè servire a vari scopi, ma nel Battesimo il suo scopo è chiaramente determinato dalla forma ossia dalle parole. I due elementi quindi costituiscono necessariamente un'unità. Però, mentre nelle cose naturali materia e forma formano un'unità fisica, nei sacramenti si ha soltanto un'unità estrinseca e morale. Proprio per questo nel sacramento è possibile una separazione di tempo tra i due elementi, come avviene, talvolta, nella Penitenza e nel Matrimonio, purchè sia sempre riconoscibile la loro connessione morale. Tuttavia nel Battesimo, nella Cresima, nell'Estrema Unzione, essi devono sempre permanere strettamente uniti, perchè in tali sacramenti la forma esige e suppone la presenza della materia. Nell'Eucarestia la forma va concepita come elemento costitutivo essenziale del sacramento, in quanto lo produce e persiste moralmente in esso (come sacramentum *permanens*).

Per mettere in evidenza l'importanza e il significato della forma e della materia *S. Tommaso* si richiama innanzi tutto a Cristo, il sacramento vivo dell'umanità, in cui troviamo unite la Parola divina (Verbo) e la natura umana visibile; poi alla natura umana composta di anima e di corpo: la materia del sacramento influisce sul corpo, la forma o la parola introduce la fede nell'anima; infine al segno stesso, che senza la parola non sarebbe sufficientemente chiaro (S. th. III, 60, 6).

2. Le parole della forma hanno secondo la dottrina cattolica una virtù santificante, consacrante (verba sacramenti sunt consecratoria). - Le parole « consacrano », « santificano » tanto il *segno* quanto il *soggetto* del sacramento: 1) il segno, in quanto elevano l'azione naturale del sacramento all'essere soprannaturale di un mezzo di grazia; 2) il soggetto, in quanto, precisamente come forma, producono in lui l'effetto santificante della grazia. Nella dottrina *protestante* anche le parole — come tutto il sacramento — hanno soltanto un'importanza didattica in quanto assicurano il soggetto della promessa divina della remissione dei peccati (verba concionalia, promissoria).

La *Scrittura* lascia capire la concezione cattolica quando attribuisce alle parole di benedizione un effetto del tutto oggettivo. Così S. Paolo parla del « calice di benedizione che noi benediciamo », come di una partecipazione al sangue del Signore (I Cor. 10, 16). Con la benedizione, dunque, il calice (vino) è soprannaturalmente elevato a sangue del Signore. Le parole dell'amministrazione del Battesimo son chiamate dall'Apostolo « parole di vita », relativamente al soggetto in cui esse producono la vita. « Donde viene all'acqua una tale forza ch'essa toccando il corpo purifichi il cuore, se non dalla parola? » (In Joan. 80, 3). Così si esprime S. Agostino e aggiunge che la parola non ha questa forza per il semplice fatto di venire pronunciata, ma per il suo significato percepito dalla fede (non quia dicitur sed quia creditur). Anche *S. Tommaso* spiega in tal senso l'importanza della parola (S. th. III, 60, 7 ad 1; 60, 4 ad 3).

La suesposta formulazione della dottrina cattolica fu usata per la prima

volta da S. Roberto Bellarmino e dai controversisti per combattere la teoria protestante. Le precise parole del santo Dottore così suonano: « Verbum, quod cum elemento sacramentum facit, non est concionale sed consecratorium » (De sacr. 1, 19). Occorre appena ricordare che le parole hanno questa forza consacrante non di per sè, ma *unicamente* per disposizione divina.

Circa la forma, considerata nel suo *contenuto,* non si trovano nei Padri che indicazioni generali. Per lo più vien presentata come una preghiera, il che dimostra la sua origine deprecativa. Tuttavia per l'evoluzione della dottrina sacramentaria prevalse nella Scolastica (verso il 1250) quella indicativa. La forma deprecativa dà più rilievo all'origine divina dell'efficacia dei sacramenti; la forma indicativa mette in maggiore evidenza l'efficacia del sacramento nelle mani del ministro. Nelle antiche liturgie e negli ordinamenti liturgici (Ordines) ci furono conservate molte preghiere sacramentali.

Le parole sacramentali possono essere pronunciate in una lingua *straniera,* poichè hanno un valore *oggettivo.* Tuttavia i sacerdoti hanno il dovere di spiegare al popolo queste parole sacre, affinchè tutti possano seguire con frutto l'amministrazione dei sacramenti. La concezione cattolica delle parole sacramentali non esclude affatto il loro scopo di *edificazione,* anzi lo favorisce, ma lo mette soltanto in secondo piano. Per evitare la meccanizzazione nel ricevere i sacramenti occorre una buona preparazione spirituale. La Chiesa fin dall'inizio (Atti 2, 38; 8, 29-38) conosce l'uso dell'istruzione battesimale. E noi oggi parliamo di « istruzioni » sul Battesimo, sulla Cresima, sulla Confessione, sulla Comunione, sul Matrimonio.

A riguardo del segno sacramentale la Scolastica nota ancora come esso significhi tre cose: in relazione al passato significa la fonte della grazia, la Passione di Cristo (signum rememorativum); in relazione al presente indica la *grazia interiore* (s. demonstrativum); in relazione al futuro il *fine* della grazia, la gloria eterna (s. praenuntiativum, S. th. III, 60, 3). Si ricordi l'antifona eucaristia: « Recolitur *memoria* Passionis eius, mens impletur *gratia et futurae gloriae* nobis pignus datur ».

3. La materia e la forma concorrono insieme a produrre l'effetto del sacramento. - Ciò emerge tanto dalla Scrittura, che parla dei due elementi uniti insieme, quanto dal rapporto tra materia e forma che, nell'ordine fisico, non esistono e non operano mai separate, bensì sempre unitamente.

Quale sia l'importanza della *materia* per il sacramento si può arguire dal fatto che, fin dai primi tempi, essa non viene usata nel suo stato naturale, ma è precedentemente consacrata. La cosa è fuori dubbio, specialmente per il Battesimo e per la Cresima (consacrazione dell'acqua e dell'olio verso il 200). Anche la Scolastica ritiene che questa consacrazione, eccetto che per l'acqua del Battesimo, sia molto importante, anzi addirittura essenziale. Il vescovo consacra l'olio degli infermi e il sacro crisma con una cerimonia solenne il Giovedì Santo. L'acqua è consacrata dal sacerdote nei giorni in cui, nella Chiesa antica, si soleva conferire il Battesimo, cioè a Pasqua e a Pentecoste.

È opportuno ricordare qui che, dopo la Scolastica, si intende talvolta per materia del sacramento tutto il rito esterno e per forma la grazia ch'esso

conferisce, e si parla, perciò, di sacramento *formato* (sacramentum formatum) e di sacramento *informe* (s. informe). Nel primo caso il sacramento è amministrato validamente e ricevuto degnamente, nel secondo è validamente amministrato, ma ricevuto o indegnamente per la cattiva fede del suscipiente o senza comunicazione di grazia se il suscipiente è in buona fede.

Ricordiamo ancora che fra i sacramenti, sei non hanno *esistenza reale* che nel suscipiente (sacramentum fit *in homine*). Ciò è importante per comprendere la distinzione tra « materia remota » e « materia proxima ». Solo nell'Eucarestia la « confezione » può essere separata dall'« amministrazione », e il sacramento viene ad avere un'esistenza indipendente dal soggetto che lo riceve.

4. Teoria della « res et sacramentum ». - La Scolastica, già a partire da *Ugo di S. Vittore* (De sacr. 6, 3), ha elaborato anche un'altra teoria per spiegare la natura dei sacramenti. Nel sacramento, preso nella sua totalità, si distinguono tre parti metafisiche essenziali: il segno esterno (sacramentum tantum), la grazia interna (res tantum) e una realtà intermedia detta *res et sacramentum,* appunto perchè, considerata in rapporto al segno esterno (sacr. tantum), è qualcosa da esso prodotta (perciò si dice *res*); considerata invece in rapporto alla grazia (res tantum) è qualcosa che concorre a produrla (quindi si dice *sacramentum*).

Di queste parti essenziali la prima e la seconda sono facilmente spiegabili e applicabili a tutti i sacramenti. Sorge invece una certa difficoltà quando si tratta di spiegare questo elemento intermedio. Nei sacramenti imprimenti il carattere, tale elemento è costituito dallo stesso carattere, il quale mentre è segno della grazia, è già in se stesso grazia, come spiegheremo meglio nel paragrafo seguente. Nell'Eucarestia è costituito dal Corpo e dal Sangue di Cristo; e proprio in questo sacramento la teoria trova la sua migliore applicazione.

Per la Penitenza, l'Estrema Unzione e il Matrimonio è difficile trovare un elemento che sia contemporaneamente segno e grazia.

Per l'Estrema Unzione e il Matrimonio alcuni teologi pensano ad un « quasi carattere » o ad un « ornatus animae », cioè ad una specie di disposizione alla grazia. Per la Penitenza pare invece non si dia alcuna base per una simile determinazione.

Questo modo di concepire la struttura del sacramento non ha semplicemente un valore teorico, ma anche un'importanza pratica per la spiegazione della reviviscenza dei sacramenti (§ 163). Per una più precisa idea della teoria si veda *Schultes,* Reue und Busssakrament, 1907, pp. 36 e ss., ove dimostra che secondo *S. Tommaso* l'elemento intermedio nel sacramento della Penitenza, è costituito dalla *contrizione,* in quanto prodotta dal sacramento stesso. Circa il pensiero di S. Tommaso sulla *res et sacramentum* cfr. S. th. III, 66, 1; 73, 1 ad 3; Suppl. 44, 1 ad 2; 30, 3 ad 3; 84, 1 ad 3.

La costituzione tripartita del sacramento è pure ricordata da alcuni documenti del Magistero. Per l'Eucaristia cfr. Denz. 415; per la Penitenza e l'Estrema Unzione, c'è chi vi scorge un cenno nello stesso Concilio tridentino (Denz. 896, 909).

§ 159. - Gli effetti dei sacramenti.

I. La grazia santificante

1. Tutti i sacramenti conferiscono la grazia santificante a coloro che li ricevono degnamente. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Di fronte alla teoria protestante, che svuotava il sacramento del suo contenuto, il *Concilio di Trento* affermò lo stretto rapporto del sacramento stesso con la grazia, e dichiarò che per mezzo dei sacramenti o si *inizia* o si *aumenta* o si *ristabilisce* ogni vita di grazia: « Per quae (sacramenta) omnis vera iustitia vel *incipit,* vel coepta *augetur,* vel amissa *reparatur* » (s. 7 prooem.). Il Concilio scomunica chi afferma che i « sacramenti della Nuova Legge non sono necessari alla salvezza, ma superflui, e che gli uomini possono conseguire da Dio per mezzo della sola fede, *senza i sacramenti o senza il desiderio di essi,* la grazia della giustificazione »; aggiunge però che « non tutti i sacramenti sono necessari a ciascun uomo in particolare » (can. 4). Inoltre definisce: « Se qualcuno dirà che i sacramenti della Nuova Legge non *contengono* la grazia che significano, o che non conferiscono la grazia a quelli che non pongono ostacolo, come se fossero soltanto dei segni esterni della grazia o della giustizia ricevuta per fede... sia scomunicato » (can. 6). « Se qualcuno dirà che per mezzo dei sacramenti non si dà la grazia *sempre ed a tutti,* per quanto è da parte di Dio, anche se li ricevono degnamente, ma soltanto qualche volta ed a qualcuno, sia anatema » (can. 7, Denz. 847, 850). * Pio XII nella « Mediator Dei » afferma: « Cristo opera la nostra salvezza ogni giorno nei sacramenti e nel suo sacrificio, e, per loro mezzo, continuamente purifica e consacra a Dio il genere umano. Essi dunque hanno una virtù oggettiva, con la quale, difatto, fanno partecipi le nostre anime della vita divina di Gesù Cristo » (Acta Ap. Sed. 1947, p. 533). *

Prova. - Che i sacramenti producano la grazia sarà provato ampiamente a proposito di ogni sacramento. Basterà per ora citare qualche passo. *Gesù* dice che la rigenerazione è prodotta « dall'acqua e dallo Spirito Santo » (Giov. 3, 5) e a proposito dell'Eucarestia: « Colui che mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna » (Giov. 6, 55). Gli Apostoli conferiscono lo Spirito Santo mediante l'imposizione delle mani e la preghiera (Atti 8, 17 ss.).

S. Pietro così parla il giorno di Pentecoste: « Pentitevi, e ciascuno si faccia battezzare nel nome di Gesù a remissione dei vostri peccati; e riceverete il dono dello Spirito Santo » (Atti 2, 38). Il discepolo Anania dice a Saulo: « Alzati, ricevi il Battesimo e lavati dei tuoi peccati, invocando il nome di lui (Cristo) » (Atti 22, 16). *S. Paolo* scrive: « Dio ci ha salvati per sua propria misericordia, mediante l'abluzione della nuova nascita e il rinnovamento operato dallo Spirito Santo » (Tit. 3, 5; cfr. I Cor. 6, 11). In tutti questi passi i sacramenti sono presentati come mezzi per i quali Dio comunica la sua grazia.

I Padri. - Che essi concepiscano i sacramenti come *mezzi di grazia* risulta chiaramente dai testi che abbiamo citati, esponendo la loro nozione di sacramento (§ 157). Quando tratteremo di ogni sacramento in particolare, il loro pensiero risulterà ancora più chiaro. Per essi la grazia è così intimamente legata ai sacramenti, che cercano di eliminare l'esitazione del fedele di fronte ad un semplice elemento materiale, facendo appello all'onnipotenza di Dio. « Donde viene questa sì grande potenza dell'acqua? », si chiede S. Agostino. Inoltre essi insistono egualmente sull'aspetto misterioso dei sacramenti, come pure, e con energia, sulle disposizioni personali del suscipiente. La mancanza di disposizioni può impedire, per gli adulti, l'effetto della grazia. S. Agostino scrive: « Il Battesimo non esiste per i meriti di colui che l'amministra nè per i meriti di chi lo riceve, ma in forza della sua propria santità e verità, per opera di colui che lo ha istituito » (C. Cresc. Donat. 4, 16).

La Scolastica aveva un alto concetto della natura della grazia e vi vedeva, con ragione, una realtà divina. Da questo concetto deduceva che i sacramenti non possono produrre la grazia, perchè un essere creato non è capace di un'azione così sublime. I Padri avevano stabilito due tesi bibliche inconcusse: la prima, che solo Dio produce e può produrre la grazia; la seconda, che i sacramenti conferiscono lo Spirito Santo (la grazia). La Scolastica non trovò all'inizio il modo di conciliare le due verità; il grande rispetto che aveva per la prima riusciva a scapito della seconda. Si diceva che effettivamente la grazia è prodotta da Dio solo, direttamente e per *creazione,* senza possibilità di cooperazione da parte delle creature, e che i sacramenti altro non fanno che *preparare* l'anima, disponendola ontologicamente a ricevere la grazia per mezzo del carattere sacramentale (character indelebilis), impresso in tre sacramenti, oppure per mezzo di ciò che si chiamò l'ornamento dell'anima (ornatus animae) quanto agli altri sacramenti non imprimenti il carattere (Alessandro di Hales, S. Bonaventura, S. Alberto, S. Tommaso). Più tardi S. Tommaso abbandonò la teoria dell'« ornatus » e Scoto la combattè, osservando che questo « ornatus » sarebbe esso pure una forma soprannaturale e che quindi, proprio secondo la teoria antica che lo aveva escogitato, una causa creata non lo può produrre. Sulla causalità dispositiva dei sacramenti nella Scolastica primitiva cfr. *Strake,* Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Paderborn 1917, pp. 151 ss. Il cardinale *Billot* ha ripreso si può dire alla lettera la teoria della causalità dispositiva, come si vedrà al § 161.

La remissione sacramentale dei peccati veniali. - *S. Tommaso* afferma che non fu istituito alcun sacramento speciale per cancellare i peccati veniali. Ma con ciò non intende che i peccati veniali non possano essere cancellati dai sacramenti; anzi insegna espressamente questa possibilità: « ...quia per infusionem gratiae tolluntur peccata venialia. Et hoc modo per Eucharistiam et Extremam Unctionem, et universaliter per omnia sacramenta novae legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur » (S. th. III, 87, 3). Il *Concilio di Trento* presenta l'Eucarestia come « antidotum quo liberemur a culpis quotidianis » (s. 13, c. 2), e nell'amministrazione dell'Estrema Unzione il ministro chiede a Dio di perdonare a chi la riceve « quidquid deliquisti ». Tuttavia, secondo la dottrina di S. Tommaso, anche qui, come sempre, è necessario un certo grado di contrizione.

2. Grazia prima e grazia seconda. - Tutti i sacramenti producono in noi la grazia santificante, ma non tutti allo stesso modo. Alcuni sono istituiti per *conferire* la grazia a chi ancora non la possiede, per produrre la cosiddetta « iustificatio prima »; altri invece hanno per fine di *aumentare* la grazia già esistente, di produrre la cosiddetta « iustificatio secunda ». Secondo questa distinzione i sacramenti si dividono in sacramenti dei *vivi* e dei *morti* (spiritualmente parlando). Il Battesimo e la Penitenza sono sacramenti dei morti, gli altri dei vivi.

Il *Concilio di Trento* aveva affermato che per mezzo dei sacramenti ogni vera giustizia o ha inizio o è aumentata o, se perduta, è ristabilita (Denz. 843 a). La teologia posteriore, tenendo conto di queste precisazioni, ha distinto tra sacramenti dei morti, che stabiliscono o ristabiliscono la giustizia, e sacramenti dei vivi, che aumentano la giustizia già esistente. Cfr. Salmant., De sacr. in communi disp. 4, dub. 7, n. 118; cfr. n. 104.

Secondo un'opinione corrente, che si fonda su S. Tommaso, può avvenire *talvolta* (per accidens) che i sacramenti dei vivi conferiscano la prima grazia. Occorre in questo caso una *duplice* condizione, che cioè il soggetto non sia conscio del suo stato di peccato, ma sia in buona fede (bona fides) e che abbia una contrizione imperfetta dei suoi peccati in generale. È chiaro infatti che nessuno ha il diritto di ricevere un sacramento dei vivi in cattiva disposizione di coscienza (mala fides, « fictio », come si dice dopo S. Agostino), poichè commetterebbe un sacrilegio. Similmente è facile comprendere che il soggetto deve avere la contrizione almeno imperfetta di peccati gravi, perchè senza di essa non si può parlare di perdono. Ma per ammettere che la sola contrizione imperfetta sia necessaria, ci si fonda sulla verità dogmatica che il sacramento dona sempre la grazia quando non ci sia l'impedimento del peccato: ora con l'attrizione (contrizione imperfetta) questo impedimento è sufficientemente eliminato, perchè il suscipiente non ha un attaccamento attuale al peccato, essendo in buona fede, e non ha un attaccamento abituale in forza appunto dell'attrizione. I teologi applicano tale teoria a *tutti* i sacramenti dei vivi. Lugo vorrebbe fare eccezione per l'Eucarestia; ma S. Tommaso ha spiegato questa dottrina proprio a proposito dell'Eucarestia (S. th. III, 79, 3).

Più facilmente comprensibile è la proposizione inversa, che cioè i sacramenti dei morti producono talvolta (per accidens) la grazia seconda. È il caso della Penitenza, quando si riceve questo sacramento in istato di grazia, e del Battesimo quand'è ricevuto da un adulto che ha la contrizione perfetta. Tutti i teologi ammettono una simile efficacia per il Battesimo; per la Penitenza solo coloro che si allacciano a S. Tommaso (*Gihr,* Les sacrements, vol. I, § 15).

Abbiamo già notato nel *trattato della grazia* (§ 130) che, secondo il *Conc. di Trento,* le tre virtù teologali sono unite alla grazia santificante e che, secondo molti teologi, anche i doni dello Spirito Santo l'accompagnano (Denz. 799). Abbiamo pure detto che il *grado* della grazia, oltre che dalla libera bontà di Dio, dipende anche dalle disposizioni dell'uomo.

3. La grazia sacramentale. - I teologi comunemente insegnano che i sacramenti, oltre la grazia santificante, comune a tutti, producono grazie *particolari* proprie per ciascun sacramento, le quali si chiamano perciò « grazie sacramentali ». Il *Concilio di Trento,* pur non toccando questo punto, dichiara anatema chi dice che « i sette sacra-

menti sono fra loro così eguali, che in nessun modo l'uno sia più degno dell'altro » (s. 7, can. 3) e presenta poi l'Eucarestia quale sacramento che supera tutti gli altri, in quanto contiene l'Autore stesso della grazia (s. 13, can. 3, Denz. 846, 876).

I sacramenti non sono dunque fra loro identici: hanno segni diversi, materia e forma diverse, e quantunque producano tutti la grazia generale della giustificazione, hanno effetti di grazia diversi. Non si potrebbe sufficientemente giustificare altrimenti la loro *pluralità:* uno solo basterebbe.

Alla questione in che cosa consista l'intima natura della grazia sacramentale i teologi rispondono diversamente. Alcuni pensano solo a grazie *attuali;* altri ad abiti aggiunti alla grazia santificante, diversi tra loro conformemente al fine di ogni sacramento; altri ancora a modificazioni accidentali che rinvigoriscono la stessa grazia santificante. Ordinariamente però col nome di grazia sacramentale non s'intendono che grazie attuali. *S. Tommaso* dice, in generale, che la grazia sacramentale aggiunge alla grazia santificante una certa assistenza divina (quoddam divinum auxilium) onde raggiungere il *fine* del sacramento (S. th. III, 62, 2).

Ci si chiede poi in quale modo queste grazie attuali siano unite al sacramento. D'ordinario quando si riceve il sacramento, il bisogno di tali grazie non esiste e non nasce che in seguito. Si ammette perciò che, unitamente alla grazia abituale del sacramento, venga conferito un *diritto* permanente alle grazie attuali corrispondenti, e che queste grazie siano accordate al momento opportuno (tempore opportuno), tenuto conto della fedele cooperazione alla grazia da parte del soggetto. Particolarmente necessaria per ottenere la grazia è pure la preghiera, perchè Dio, anche indipendentemente dai sacramenti ricevuti, ha promesso di esaudire le nostre domande. A più forte ragione dunque egli accorderà il soccorso della sua grazia a colui che, per il fatto di aver ricevuto un sacramento — particolarmente se si tratta di sacramenti che costituiscono in uno stato (Ordine, Matrimonio) — ha già un certo diritto a questa grazia.

La maggior parte dei teologi pensa che le *grazie sacramentali* non differiscano essenzialmente da quelle *extrasacramentali;* l'unica diversità consisterebbe nel modo con cui vengono conferite. Abbiamo testimonianze scritturali di grazie extrasacramentali negli Atti 10, 47; 11, 17. I Protestanti non hanno alcun fondamento per rimproverare ai cattolici di insegnare che *tutte* le grazie sono conferite *unicamente* dai sacramenti. La dottrina cattolica non solo ammette, ma positivamente insegna che le grazie attuali e anche la giustificazione possono venir conferite all'uomo per vie extrasacramentali. *S. Tommaso* scrive: « Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit *sine sacramento* effectum sacramentorum conferre » (S. th. III, 64, 7). La concezione giansenista secondo cui i giudei e i pagani non riceverebbero alcuna grazia è stata espressamente condannata (Denz. 1295). E con ragione, poichè, essendo la grazia necessaria per la preparazione al Battesimo, ne risulterebbe che la conversione al cristianesimo sarebbe impossibile, il che rappresenta la morte di ogni idea missionaria.

* **Sintesi.** - *A. Piolanti* così sintetizza la teologia della grazia sacramentale: « Accettando il fondo buono delle varie sentenze e completandolo con altre vedute, che entrano nel quadro che S. Tommaso abbozzò rapidamente (S. th.

III, 62, 2), riteniamo che la grazia sacramentale sia un *orientamento nuovo* di tutto l'organismo soprannaturale verso il fine cui tendono i singoli sacramenti. L'organismo soprannaturale è costituito dalla grazia (al posto dell'anima), dalle virtù e dai doni dello Spirito Santo (che rispondono alle potenze dell'anima) e dagli impulsi della grazia attuale (che corrispondono alle mozioni naturali); la grazia sacramentale investe tutte queste parti dell'organismo e le *adatta* al fine particolare di ciascun sacramento, onde *modifica* e rinvigorisce la grazia santificante, aumenta e perfeziona le virtù e i doni che sono in armonia con il fine particolare del sacramento, come la fede nel Battesimo, la carità nell'Eucarestia, getta in fine le radici di un diritto costante ad avere nel momento opportuno tutti quegli aiuti della grazia attuale, che eccitano, accompagnano e conducono a buon fine gli atti soprannaturali, con la ripetizione dei quali il fedele raggiunge il fine prossimo del sacramento e il fine ultimo della salvezza.

Così, per scendere ai particolari, la grazia sacramentale del Battesimo dona al fedele l'orientamento del Figlio di Dio, quella della Cresima dispone l'adolescente a combattere per la difesa della fede; la grazia invece della Penitenza e dell'Estrema Unzione imprime nell'animo del cristiano un atteggiamento di penitente; l'Ordine e il Matrimonio perfezionano l'anima dei ministri di Dio e dei coniugi, dirigendola e corroborandola ad assolvere il difficile compito rispettivamente di reggere, istruire e santificare i fedeli e di generare nella castità ed educare nella mutua concordia i nuovi membri destinati alla famiglia di Dio.

L'Eucarestia finalmente perfeziona tutti questi orientamenti; li unifica dirigendoli, sotto l'impulso della carità, verso l'ultima meta di tutto l'ordine soprannaturale: l'unione con Dio in Cristo, velatamente qui in terra, poi a faccia a faccia nella visione beatifica » (*Parente-Piolanti-Garofalo,* Dizionario di teologia dommatica, Ed. Studium, Roma 1945, p. 119). *

II. Il carattere sacramentale

Tre sacramenti, il Battesimo, la Cresima e l'Ordine, imprimono nell'anima, come effetto particolare, un carattere indelebile; per questo non si possono ripetere. - *E' di fede.*

Spiegazione. - Il termine *carattere* (χαράσσειν, imprimere) significa in generale un segno distintivo. In dogmatica, poichè il segno distintivo è impresso nell'anima, lo si intende come un « sigillo spirituale » indistruttibile come l'anima stessa. La dottrina del carattere fu negata da *Wiclef* e dai *Riformatori;* questi ultimi la consideravano una invenzione della Scolastica. Perciò il *Concilio di Trento* ha definito: « Se qualcuno dirà che nei tre sacramenti del Battesimo, della Cresima e dell'Ordine, non si imprime nell'anima il *carattere,* cioè un segno spirituale indelebile in ragione del quale non possono essere ripetuti, sia scomunicato » (s. 7, can. 9, Denz. 852). * Uguale dichiarazione si era già avuta al Concilio di Firenze nel 1439 (Denz. 695). Più recenti documenti precisano la funzione del carattere. Così *Pio XII,* nella « Mediator Dei » (1947) parlando del carattere battesimale dice: « Col lavacro del Battesimo i cristiani diventano a titolo comune membra del mistico

Corpo di Cristo sacerdote e per mezzo del *carattere*, che si imprime nella loro anima, sono deputati al culto divino partecipando così, convenientemente al loro stato, al sacerdozio di Cristo » (Acta Ap. Sed. 1947, p. 555). *

Prova. - La *Scrittura* non ci offre che lontane allusioni alla dottrina del carattere. Precisamente le troviamo in S. Paolo. Secondo la sua tendenza di pensare il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento come di figura a realtà, egli paragona il Battesimo, che è l'incorporazione alla Nuova Alleanza, alla circoncisione che era il segno di appartenenza all'Antica. Alla luce di questo parallelo vanno letti i testi seguenti: « Colui che ci fortifica con voi in Cristo, e ci ha unti, è Dio, il quale ci ha pure *improntati del suo sigillo* (ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς), dandoci come caparra lo Spirito nei nostri cuori » (II Cor. 1, 21-22). « È in Cristo, che anche voi, avendo ascoltata la parola di verità, ed avendo creduto, siete stati *improntati del sigillo* dello Spirito Santo promesso » (Ef. 1, 13). « Non contristate lo Spirito Santo di Dio, per mezzo del quale *riceveste l'impronta* (ἐσφραγίσθητε) per il giorno della redenzione » (Ef. 4, 30). Il Battesimo è la *circoncisione* cristiana (Col. 2, 11).

Dai tre testi citati risultano chiaramente questi punti. Il cristiano per il fatto che ha creduto e ricevuto il Battesimo, è stato *segnato* da Dio e ha ricevuto il *sigillo* (σφραγίς), che segna la sua appartenenza a Dio. L'impronta del sigillo è stata prodotta nello Spirito Santo, il quale è garanzia che il cristiano è ormai proprietà di Dio. Il sigillo stesso vien considerato come *spirituale* e deve *permanere* fino al giorno della redenzione completa.

I Padri si sono attenuti, da principio, a codesti dati generici della Scrittura. Così *S. Cipriano* scrive che alla fine del mondo sfuggiranno al giudizio « solo coloro che sono stati rigenerati e segnati dal sigillo di Cristo » (Ad Dem. 22). - Riferendosi ad Ef. 1, 13, *S. Giovanni Crisostomo* dice: « Gli Israeliti furono segnati col sigillo, ma mediante la circoncisione, come i greggi e gli animali; noi pure siamo stati segnati col sigillo, ma come figli mediante lo *Spirito* » (Migne 62, 18). - Cfr. *S. Ambrogio* (De Spir. Sancto 1, 78 ss., Migne 16, 752; De mist. 7, 42; De sacr. 3, 28), *S. Cirillo di Gerus.* (Cat. 16).

Si potrebbe ancora citare una serie di testimonianze patristiche per l'antico uso cristiano della parola σφραγίς e della parola χαρακτήρ, che sono oggettivamente eguali. Si può ricordare *S. Ignazio* (Adv. Magnes. 5, 2) per cui i fedeli e gli infedeli sono simili a due differenti monete, perchè portano impronte (χαρακτῆρα) diverse l'una dall'altra. Il cristiano riceve la sua impronta nel *Battesimo*. In questo sacramento egli riceve una nuova figura (ἄλλον τύπον), ed è per così dire ricreato, secondo lo *Pseudo-Barnaba* (Ep. 6, 11).

Idee analoghe si trovano in *S. Ireneo* (Adv. h. 4, 34, 1; 5, 6, 1; 5, 16, 1), in *Tertulliano* (Adv. Marc. 1, 27; De resurr. carn. 49; De Bapt. 5) in *S. Metodio* d'Olimpo (Orat. 8, Migne 18, 149), in *S. Basilio* (De Spir. Sancto 26, 64, Migne 32, 185). Questi Padri insegnano che Dio imprime, mediante il carattere, la sua immagine o quella del suo Figlio nell'anima del cristiano; il cristiano viene così assimilato al Figlio di Dio che secondo l'espressione paolina è « impronta della divina sostanza » (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, Ebr. 1, 3).

Siffatte espressioni non sono però una prova decisiva dell'attuale dottrina

del carattere; in realtà esse testimoniano, come quasi tutti i testi anteriori a S. Agostino, la fede dei Padri nell'effetto totale del Battesimo e particolarmente nella comunicazione dello Spirito Santo, cioè della seconda soprannaturale immagine divina; è ciò che si chiama, dopo S. Atanasio, la θείωσις del cristiano. Tuttavia la dottrina del carattere si è gradualmente sviluppata in Occidente partendo da tali idee dei Padri. In Oriente invece non vi fu alcun sviluppo: i Greci non hanno dottrina del carattere, poichè non hanno avuto nè S. Agostino, nè la Scolastica.

S. Agostino per primo trattò teologicamente del carattere, spinto a ciò dalla questione, cui diede origine la controversia donatista: Che cosa producono i sacramenti conferiti fuori della Chiesa? Nella controversia circa il Battesimo degli eretici, S. Cipriano aveva affermato con Tertulliano che fuori della Chiesa i sacramenti non hanno effetto alcuno. Questo punto di vista, dopo la decisione di papa Stefano (254-257), non poteva più essere accettato da S. Agostino. Egli tuttavia non riconosce ai sacramenti amministrati dagli scismatici la piena efficacia. Si trattava del *Battesimo* e dell'*Ordine*. S. Agostino cominciò a distinguere tra il sacramento e il suo effetto — ciò che S. Cipriano non aveva fatto — e disse che il sacramento amministrato fuori della Chiesa può essere validamente conferito, ma non produce l'effetto salutare della carità o grazia. Lo scisma e la carità, egli dice, sono realtà opposte. Il sacramento ricevuto nello scisma ha tuttavia un effetto, produce cioè in chi lo riceve il carattere (character dominicus, regius). Questo carattere è incancellabile. « Forse che i sacramenti cristiani si imprimono meno dei segni corporali (di un soldato)? Vediamo infatti che gli apostati stessi non sono privi del Battesimo, perchè quando ritornano pentiti alla Chiesa non glielo si rinnova più; si ritiene dunque che non sia possibile perderlo » (C. Ep. Parm. 2, 13, 29; cfr. Ep. 173, 3).

Come del *Battesimo* così si dica dell'*Ordine*. « Entrambi infatti sono sacramenti e sono conferiti all'uomo mediante una certa consacrazione, quello quando l'uomo è battezzato, questo quando è ordinato; perciò nella Chiesa cattolica non è permesso *reiterare* questi due sacramenti » (ivi 28). Anche un sacerdote deposto conserva il suo carattere (De bono coniug. 24: Manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis, et, si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento... semel imposito non carebit. Cfr. C. Ep. Parm. 2, 13, 30; C. Cresc. Donat. 1, 30, 35).

La Scolastica non aveva dunque bisogno di « inventare » il carattere, poichè da lungo tempo esso era noto in Occidente. È vero però che il termine lo troviamo per la prima volta solo nel 1200 in un documento ufficiale, dovuto a Innocenzo III (Denz. 410). La dottrina del carattere costituì, dopo S. Agostino, un punto basilare per la spiegazione della reviviscenza dei sacramenti (Battesimo). « Ad opera di S. Agostino, dice il D'Alès, la dottrina del carattere entrò nella teologia cristiana » dell'Occidente. Nella trattazione scolastica spiccano tre punti: la dottrina dell'impossibilità di reiterare alcuni sacramenti, la struttura *tripartita* del sacramento, di cui già abbiamo parlato (sacramentum tantum, res tantum, sacramentum et res) e l'indagine sulla natura intima del carattere.

1) Si cercò di spiegare l'*impossibilità di reiterare i sacramenti* a proposito del Battesimo, della Cresima e dell'Ordine (P. Lombardo, 4, dist. 7, c. 5;

dist. 23, c. 4). Il motivo di codesto fatto non fu dapprima cercato nel carattere, ma nell'unica morte di Cristo; si indicava altresì l'*onore* del sacramento, cui la reiterazione avrebbe dato una parvenza di debolezza. L'alta Scolastica invece portò come ragione prossima il carattere e come ragione remota la volontà di Dio (*S. Bonavent.*, Brevil. P. 6, c. 6, n. 3; *S. Tommaso*, S. th. III, 63, 5). Circa l'Ordine si ebbe una lunga esitazione: si considerava la consecrazione come inamissibile in se stessa, ma si pensava che un intervento dell'autorità ecclesiastica ne facesse perdere i *poteri*. Più luce portarono Alessandro di Hales e S. Tommaso con la distinzione tra esercizio *lecito* ed esercizio *valido* dell'Ordine (S. th. III, 64, 9; 82, 7 e 8).

2) La teoria della struttura tripartita del sacramento, corrente dopo Ugo e P. Lombardo, servì alla teologia del carattere in quanto l'elemento intermedio (sacramentum et res) venne identificato col carattere stesso il quale, mentre è in sè medesimo una grazia (carisma), nello stesso tempo significa ed esige la grazia santificante.

3) Per quanto riguarda l'indagine sulla natura del carattere, cominciamo con l'osservare che dapprima il termine fu usato anche per indicare la Croce, la fede, il segno di croce, il rito esterno. Come termine *tecnico* si trova per la prima volta in Innocenzo III, il quale, in un'istruzione all'arcivescovo di Arles, afferma che colui che riceve volontariamente il Battesimo riceve pure il carattere (Denz. 410). A partire da questo documento, troviamo nelle *Somme* degli Scolastici regolari trattazioni sul carattere come effetto dei sacramenti. Però le loro opinioni circa l'*essenza* del carattere non sono unanimi. Ciò è comprensibile se si pensa alla sua natura misteriosa. Dapprima si insistette quasi unicamente sul carattere del Battesimo, ma ben presto si parlò anche del carattere dell'Ordine ed infine di quello della Cresima.

Tra gli Scolastici anteriori a S. Tommaso hanno trattato del carattere Guglielmo d'Auvergne († 1249), Guglielmo d'Auxerre († verso il 1230), Ugo di S. Caro († 1263) e soprattutto *Alessandro di Hales* († 1245). Questi fu il primo a studiare il carattere quanto alla sua natura, allo scopo, al soggetto, al numero, alla inamissibilità, all'effetto. A lui si allacciano *S. Bonaventura* e *S. Alberto Magno*. Secondo questi tre autori il carattere è un *abito* (habitus); proprio per tal ragione è indelebile. Alessandro di Hales gli attribuisce un quadruplice scopo: 1) *significa;* 2) *dispone;* 3) *produce una rassomiglianza;* 4) *distingue*. Significa la grazia, vi dispone l'anima, fa rassomigliare a Dio, distingue chi ne è segnato da tutti gli altri. Che il carattere sia una disposizione alla grazia e che distingua coloro che lo portano era già stato detto. Ora invece si cerca precisare il carattere nei *tre* sacramenti che lo conferiscono e gli si attribuisce lo stabilirsi nell'anima di un triplice stato di fede (status fidei). Non il solo carattere del Battesimo crea uno stato di fede (st. fidei genitae), ma anche quello della Cresima (st. fidei robustae) e quello dell'Ordine (st. fidei multiplicatae). Il terzo punto, che cioè il carattere rende simili a Dio, più precisamente all'Uomo-Dio, era nuovo. Si considerava l'anima come soggetto del carattere. Il carattere dell'Ordine era attribuito ai sette Ordini. A riguardo di questo carattere si poneva in evidenza, come effetto, quasi unicamente il potere spirituale e perciò si insisteva sull'importanza liturgica, cultuale, non sulle disposizioni sacramentali.

S. Tommaso si distingue dai tre grandi Scolastici sunnominati poichè attribuisce non solo al carattere dell'Ordine, ma anche ai due altri un'im-

portanza cultuale. Ogni carattere rende capaci *direttamente* di atti cultuali e *indirettamente* della grazia, senza la quale questi atti cultuali non potrebbero essere compiuti degnamente. Il carattere è in sè moralmente indifferente: può essere usato bene o male; non è dunque un abito (habitus), il quale non può che essere usato bene, ma semplicemente una capacità per il culto divino. Ora questo culto consiste nel ricevere o nel donare realtà divine. In ambedue i casi occorre una capacità: nel primo una capacità passiva, nel secondo attiva (et ideo character importat quamdam *potentiam spiritualem* ordinatam ad ea quae sunt divini cultus). Tuttavia questa « potentia » va intesa quale causa strumentale, come del resto i sacramenti stessi (S. th. III, 63, 2).

Causa e *prototipo* del carattere è Cristo, come già avevano pensato Alessandro di Hales, S. Bonaventura e S. Alberto Magno. S. Tommaso approfondì e sviluppò quest'idea e vide una rassomiglianza con Cristo sacerdote non solo nel carattere dell'Ordine, ma anche in quello del Battesimo e della Cresima. Sono appunto questi tre caratteri che ci fanno partecipare al sacerdozio di Cristo. Il carattere risiede nella facoltà intellettiva (per Scoto nella volontà; per Suarez nell'essenza dell'anima). La natura *indistruttibile* del carattere è dovuta alla permanenza del suo prototipo, Cristo. Anche nell'al di là il carattere continua ad esistere, a onore dei buoni e a confusione dei cattivi. Il Cristo non possiede personalmente il « carattere », ma piuttosto i pieni poteri essenziali di cui il carattere non è che una incompleta partecipazione (S. th. III, 63, 5). I Salmanticesi, seguendo S. Tommaso, dicono: « Character est potestas spiritualis configurans homines sacerdotio Christi ad divina suscipienda vel agenda ». * Cfr. *E. Boularand,* Caractère sacramental et mystère du Christ, in Nouv. rev. théol. 1950, pp. 252-274. L'autore, esposte le concezioni di *S. Tommaso,* per cui il carattere è un potere spirituale che ci fa partecipare al sacerdozio di Cristo, e di *Scheeben,* il quale vede in esso un segno della nostra dignità di cristiani, analoga alla consecrazione dell'Uomo-Dio nell'unione ipostatica, cerca di riunirle in una sintesi più comprensiva. *

La teologia posteriore si è fermata a questa interpretazione del carattere. Solo *Scoto* e soprattutto *Durando* hanno esposto opinioni nuove senza però trovare seguaci. Per Durando il carattere sarebbe una *relazione* puramente *estrinseca* e non una modificazione reale dell'anima (relatio rationis sive denominatio extrinseca). Suarez dice: « Characterem esse (existimo) qualitatem primae speciei, scilicet *dispositionem* seu habitum convenientem ipsi animae et perficientem illam sine ullo ordine ad operationem (contro S. Tommaso) sicut pulchritudo vel sanitas, vel bona corporis dispositio ».

« *Nella sua intima essenza* il carattere sacramentale è qualcosa di assolutamente nascosto e misterioso, che sfugge alle ricerche e alla conoscenza umana più che la grazia santificante », dichiara Gihr (Les sacrements, t. I, p. 132). Ciò è perfettamente vero. Infatti la grazia santificante nei suoi effetti si manifesta maggiormente e nella rivelazione è descritta in modo assai più preciso e determinato.

Relativamente alla *funzione* o allo scopo i teologi moderni definiscono il carattere segno distintivo, dispositivo, configurativo ed obbligativo (signum distinctivum, dispositivum, configurativum, obligativum). Rimane da spiegare quest'ultimo aspetto. In quanto segno obbligativo il carattere significa che colui che lo ha ricevuto è a servizio del culto divino, di cui deve osservare fedelmente le prescrizioni ed esercitare con zelo i poteri.

In che rapporto stanno fra loro i tre caratteri? I teologi pensano che il carattere susseguente completa il precedente e si fonde con esso in un'unità organica.

Bisogna ancora notare quanto segue: 1) il carattere è *sempre* impresso quando il sacramento è amministrato e ricevuto *validamente;* 2) esso è indipendente dalle qualità morali del soggetto e perciò uguale in tutti; 3) crescendo o diminuendo la grazia, il carattere rimane invariabilmente lo stesso, nei buoni come nei cattivi.

Un'ultima nota. Il *Concilio di Trento* distingue tra « sacramentum *in voto* » e « sacramentum in re » (s. 7, can. 4; s. 13, c. 18). Il sacramento ricevuto solo *in voto* ottiene il suo effetto, cioè la grazia, ma non « ex opere operato », bensì « ex opere operantis » (contrizione). Perciò non conferisce la grazia particolare del sacramento, nè può imprimere il carattere (S. th. III, 69, 4 ad 1).

* **Sintesi.** - « Il carattere è 1) *in rapporto a Cristo,* una partecipazione del suo sacerdozio in quanto conferisce ai fedeli un potere (iniziale nel Battesimo, più sviluppato nella Cresima, perfetto nell'Ordine) di offrire il sacrificio della Nuova Alleanza e di infondere, attraverso l'amministrazione dei sacramenti, la grazia; tale potere è un riflesso, come si vede, delle funzioni di riconciliatore degli uomini con Dio per mezzo del sacrificio del Calvario (mediazione *ascendente*) e di santificatore, ossia di dispensatore dei doni divini agli uomini per mezzo dei sacramenti (mediazione *discendente*), che competono alla umanità di Cristo in forza dell'Unione ipostatica. 2) *Riguardo alla grazia* è una causa esigitiva, una difesa ed in certi casi una causa efficace della medesima. È una causa esigitiva perchè, nella sua qualità di consecrazione soprannaturale, è come una gemma preziosa che richiede di essere collocata nel suo anello, la grazia, affinchè brilli di tutto il suo splendore. È anche una tutela della grazia perchè, come dicono i Padri, mentre spaventa i demoni, attira la custodia degli angeli buoni, come la benevolenza e l'attenzione speciale del Padre celeste, che vede nel "sigillo" una partecipazione della luce divina che brilla sulla fronte umana del Figlio Unigenito. Nel caso, finalmente, della reviviscenza il carattere è assunto da Dio come una causa strumentale per produrre quella grazia, la cui infusione era stata impedita dalla indisposizione morale (l'obice) del soggetto. 3) *Rispetto alla Chiesa* è un segno *distintivo* dei fedeli dagli infedeli, *unitivo* dei soldati che militano sotto le bandiere dello stesso generale, *costitutivo* della gerarchia, in quanto dispone in diversi gradi i membri del regno di Cristo: i cittadini semplici (Battesimo), i soldati (Cresima), i condottieri (Ordine) ». *A. Piolanti,* nel Diz. di teol. domm. citato, p. 38. *

§ 160. - L'efficacia oggettiva dei sacramenti. L' "opus operatum".

1. I sacramenti producono il loro effetto per se stessi; essi agiscono « ex opere operato ». - *E' di fede.*

Spiegazione. - Nell'« opus operatum » si esprime nel modo più chiaro e più preciso l'essenza dei sacramenti come è concepita dalla dottrina cattolica: i sacramenti sono mezzi oggettivi e non semplici cerimonie edificanti. Contro la concezione protestante, che svuota il sacra-

mento del suo contenuto salvifico, il *Concilio di Trento* dichiara: « Se qualcuno dirà che i sacramenti della nuova legge non conferiscono la grazia *per propria ed intima efficacia* (ex opere operato), ma che per conseguire la grazia basta la fiducia nelle divine promesse, sia scomunicato » (s. 7, can. 8, Denz. 851; cfr. can. 6 e 7).

Il termine « opus operatum » è nato nella *Scolastica primitiva.* Fu preparato da Ugo di S. Vittore († 1141) che mise in evidenza l'« efficacia » dei sacramenti, e da P. Lombardo († 1164) che mise l'accento sulla « causa ». La ricerca di una distinzione tra efficacia dei sacramenti dell'Antica Legge (e dei sacramentali) e di quelli della Nuova portò alla seguente conclusione formulata per la prima volta da *Guglielmo d'Auxerre* († c. 1230): i primi hanno una « efficacia ex opere operantis » (per l'attività soggettiva di chi li riceve) ed i secondi una « efficacia ex opere operato » (per l'obiettiva posizione del sacramento). Il termine si trova già in *Pietro di Poitiers* († 1205), ma con « opus operantis » egli intende l'azione del ministro. Dopo Guglielmo di Auxerre questo termine divenne corrente ed il Concilio di Trento l'ha dogmatizzato, perchè esprime molto bene la dottrina cattolica circa la causalità dei sacramenti. L'« opus operatum » significa dunque il compimento del sacramento o del rito sacramentale mediante l'unione della materia e della forma, secondo le prescrizioni della Chiesa.

All'« opus operatum » si contrappone l'« opus operantis », che consiste nelle disposizioni personali del soggetto, soprattutto nella fede e nella contrizione. Queste disposizioni rendono il soggetto capace e disposto a ricevere la grazia e sono quindi previa condizione del suo effettivo conferimento; la grazia però è conferita dal sacramento, che è efficace per disposizione di Dio. Dal soggetto si richiede soltanto che non ponga « ostacolo », che non « chiuda la porta » all'entrata della grazia (gratiam ipsam *non ponentibus obicem* conferunt, Conc. trid. s. 7, can. 6). L'ostacolo (obex) consiste nel conservare deliberatamente sentimenti di incredulità e d'impenitenza. Ritorna dunque nella dottrina dei sacramenti ciò che abbiamo già visto nel *trattato della grazia* (§ 127) sulla preparazione dell'uomo all'abbraccio del Padre celeste. L'uomo non merita la grazia, ma con la penitenza ne elimina gli ostacoli. L'*autore* della grazia (causa principalis) è Dio, che per i meriti di Cristo (causa meritoria), comunica mediante i sacramenti (causa instrumentalis) la grazia della giustificazione o santificante (Trid. s. 6, c. 7, Denz. 799). I *Greci* non conoscono il termine « opus operatum » ma credono all'efficacia dei sacramenti quando il soggetto che li riceve è convenientemente preparato.

Prova. - Tutti i testi scritturali e patristici riportati, parlando degli effetti dei sacramenti (§ 159), sono in favore della nostra tesi. Le due verità, che i sacramenti sono causa della grazia e che la producono per se stessi, sono intimamente e oggettivamente connesse di modo che non si può trattare dell'una senza parlare dell'altra.

È vero che nè la *Scrittura* nè i *Padri* conoscono il termine « opus operatum », ma ne conoscono bene la realtà. Era logico che l'efficacia oggettiva dei sacramenti dovesse essere discussa nella controversia coi *donatisti.* Questi infatti la facevano dipendere dalla santità del ministro. Contro di essi *S. Ottato* di Milevi scrive: « Sacramenta per se esse sancta, non per homines »

(De schism. Donat. 15, 4). « Cuius (Ecclesiae) sanctitas de sacramentis colligitur non de personarum superbia » (ivi 2, 1). - *S. Agostino:* « Non per i meriti di *chi lo amministra* nè per quelli di *chi lo riceve* ha valore il Battesimo, ma in forza di una santità propria, comunicatagli da colui che lo istituì » (C. Cresc. Donat. 4, 16, 19). Ciò concorda perfettamente con il suo concetto di grazia. Secondo i Padri lo Spirito Santo agisce nell'elemento: lo affermano espressamente parlando del Battesimo, ad es. *S. Ambrogio,* De Spir. Sancto 1, 6, 77; De mist. 3, 8, e della Cresima: « Etsi specie signamur in corpore, veritate tamen in corde signamur, ut Spiritus Sanctus exprimat in nobis imaginis coelestis effigiem » (De Spir. Sancto 1, 6, 79). Lo stesso si dica dei *Greci,* da cui S. Ambrogio dipende.

La *Scolastica* all'inizio (Ugo di S. Vittore), seguendo i Padri (S. Leone M., S. Isidoro, i Greci), accentuò molto la *benedizione* degli elementi, come se questi divenissero in forza di essa i portatori ed i detentori della grazia; ma ben si sapeva che Dio è l'autore della grazia e che la comunica *mediante* i sacramenti. Scrive Ugo: « Sacramenta gratiae primum per benedictionem virtutem *in se* sanctificationis suscipiunt, ac *deinde* quam continent *in se* sanctificationem conferunt, ut sint ex sanctificatione sanctificantia, atque... ex sua sibique *coelitus* indita sanctificatione conferunt » (De sacr. 1, 11, 2). Anche il Concilio di Trento dice « continent », ma intendendo questo termine « virtualiter » e non « formaliter ».

S. Tommaso ha il merito di aver introdotto nella teologia dei sacramenti l'espressione assai più esatta di « causa strumentale », mutuandola da S. Giovanni Damasceno; con essa eliminò ogni possibilità di malinteso. Egli si chiede se i sacramenti contengono la grazia (contineant gratiam) e risponde: « Non si dice che la grazia è nel sacramento come in un supporto o come in un recipiente (Ugo dice *vas*), pensando il recipiente come un luogo, ma pensandolo come lo strumento per compiere un'azione » (S. th. III, 62, 3). E così spiega: « Nel sacramento è contenuta una virtù che produce l'effetto sacramentale. Tale virtù nei confronti della virtù perfetta la cui azione è indipendente e principale, è come uno strumento. Lo strumento infatti non agisce se non in quanto vien mosso dalla causa principale, che è indipendente » (S. th. III, 62, 4). S. Tommaso descrive nel modo seguente l'itinerario della grazia: « La causa principale della grazia (principalis causa efficiens) è Dio stesso, a cui l'umanità di Cristo serve come strumento congiunto (instrumentum coniunctum) e il sacramento come strumento separato. Così la virtù salvifica fluisce dalla divinità di Cristo attraverso l'umanità fino ai sacramenti » (S. th. III, 62, 5).

2. L' "opus operantis". - Benchè il *Concilio di Trento,* esponendo la dottrina dei sacramenti, accentui l'« opus operatum », tuttavia, quando parla della grazia, fa pure spiccare l'« opus operantis » (s. 6, c. 6), in quanto richiede, come disposizioni per la giustificazione, la fede, la speranza, il timor di Dio, l'amore iniziale e la penitenza. La *Scrittura* dice che chi crederà e sarà battezzato sarà salvo (Mc. 16, 16). Secondo l'insegnamento dei *Padri,* il Battesimo, per produrre la vita nuova, deve essere preceduto dalla penitenza e da una seria conversione. Anche gli *Scolastici,* nonostante la loro insistenza sull'« opus operatum », non conoscono altra dottrina.

A. Möhler e, prima di lui, alcuni teologi scolastici, hanno tentato di dare alla formula « opus operatum » un senso diverso da quello corrente in quanto la riferivano all'opera che Cristo ha compiuto per redimerci. Certo, è la Redenzione che dà ai sacramenti la loro efficacia, ma non è questo ciò che si vuol propriamente esprimere con il termine « opus operatum ». Se alcuni Scolastici, soprattutto *Scoto* e il nominalista *G. Biel* hanno affermato che « non è richiesto alcun sentimento buono in chi riceve i sacramenti » (non requiritur bonus motus in suscipiente), con siffatte parole intendevano semplicemente insistere sulla causalità *divina*, cui essi attribuivano tanta importanza, e affermare che Dio dà la grazia « gratis » e non per i « merita suscipientis »; infatti al « bonus motus » essi aggiungevano « quo de condigno vel de congruo gratia mereatur ».

Il termine « obex » deriva da *S. Agostino*. Egli dice che quando il bambino riceve il Battesimo pur non avendo la fede « non ei (baptismo) tamen *obicem contrariae cogitationis* opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit » (Ep. 98, 10). Questa idea passò nella Scolastica. Attualmente la teologia distingue l'« obex sacramenti », ossia la mancanza di un qualche essenziale elemento che impedisce l'esistere del sacramento stesso, e l'« obex gratiae », ossia la mancanza delle disposizioni necessarie (« fictio », direbbe S. Agostino) onde non viene conferita la grazia, benchè venga impresso il carattere.

* Recentemente *Pio XII*, nella « Mediator Dei », ha richiamato all'importanza delle disposizioni soggettive: « È vero che i sacramenti e il sacrificio dell'altare hanno una intrinseca virtù in quanto sono azioni di Cristo stesso che comunica e diffonde la grazia del Capo divino nelle membra del Corpo mistico, ma per aver la debita efficacia, essi esigono le buone disposizioni dell'anima nostra. Pertanto, a proposito dell'Eucarestia, S. Paolo ammonisce: *Ciascuno esamini se stesso e così mangi di quel pane e beva del sangue*. Perciò la Chiesa definisce brevemente e chiaramente tutti gli esercizi coi quali l'anima si purifica, specialmente durante la Quaresima: *i presidi della milizia cristiana;* sono infatti azioni delle membra che, con l'aiuto della grazia, vogliono aderire al loro Capo perchè "ci sia manifesta — per ripetere le parole di S. Agostino — nel nostro Capo la fonte stessa della grazia" (De praed. sanct. 31). Ma è da notarsi che queste membra sono vive, fornite di ragione e volontà proprie, perciò è necessario che esse, accostando le labbra alla fonte, prendano e assimilino l'alimento vitale e rimuovano tutto ciò che può impedirne l'efficacia. Si deve dunque affermare che l'opera della redenzione, in sè indipendente dalla nostra volontà, richiede l'intimo sforzo dell'anima nostra perchè possiamo conseguire l'eterna salvezza » (Acta Ap. Sed. 1947, pp. 533-534). *

3. Una conseguenza pratica importante scaturisce dalla tesi principale: i sacramenti possono essere amministrati ai bambini *che non hanno ancora l'uso di ragione* e agli adulti che non siano in istato di conoscenza, dato che non viene opposto alcun impedimento.

Innanzi tutto risulta dal dogma dell'efficienza oggettiva dei sacramenti la liceità del *Battesimo dei bambini;* e, viceversa, l'antica usanza di questo Battesimo può servire a provare il dogma. Inoltre non c'è alcun abuso dei sacramenti nel fatto che, in caso di necessità, essi vengano amministrati ad adulti privi di conoscenza; si può amministrare il Battesimo ad un catecu-

meno che ha persa la conoscenza e, soprattutto, si può dare l'assoluzione e l'Estrema Unzione ad adulti privi di sensi. Anche in simili casi, che non sono normali, si può sperare in una *recezione fruttuosa* dei sacramenti: infatti essi producono la grazia di per sè, qualora non venga posto ostacolo. « Per quanto è da parte di Dio, i sacramenti conferiscono sempre la grazia e a tutti » (Trid. s. 7, can. 7); da parte dell'uomo non si richiede che la *capacità a riceverli.* Spiegheremo meglio questa dottrina trattando dei singoli sacramenti.

4. Magia sacramentale? - È interessante osservare come la *teologia liberale,* benchè « suo modo », sia in questo punto sulla linea della teologia cattolica. Infatti la storia razionalistica delle religioni afferma che Paolo ha già la nozione « magica » dei sacramenti come pure il concetto dell'« opus operatum », perchè crede alla presenza reale di Cristo nell'Eucarestia (I Cor. 10, 14 ss.) e alla comunicazione dello Spirito Santo mediante il Battesimo (Rom. 6, 1 ss.). « Egli — scrive Bousset — sviluppa una fede sacramentaria di cui non si può negare il carattere fisicistico » (*Bousset,* Kyrios, p. 146). Ed anche S. Giovanni è un teologo sacramentalista, perchè in lui « lo Spirito appare in rapporto determinato con il sacramento » (ivi p. 197). Il *Weinel* si spinge più avanti: « Paolo crede all'efficacia dei sacramenti anche quando si tratta di procurare *ex opere operato* la vita eterna ad una persona già morta (I Cor. 15, 29). Non si può avere una concezione più magica del sacramento » (Bibl. Theol. p. 386 e passim). Potremmo facilmente moltiplicare testimonianze di tal genere. In ogni caso tanto S. Paolo quanto S. Giovanni insegnano l'« opus operatum ».

La *polemica protestante* contro l'« opus operatum » è nota. « Nessuno potrebbe nè pensare nè scrivere, nè parlare adeguatamente di tutti gli abusi e gli errori causati dall'odiosa, vergognosa ed empia dottrina dell'opus operatum, la quale afferma che, allorchè io uso dei sacramenti, l'opera compiuta mi rende caro a Dio e mi ottiene la grazia, benchè il cuore non abbia alcun buon sentimento. Proprio di qui è nato l'indicibile e orribile abuso della Messa. Ed essi (i cattolici) non possono citarci un passo, una frase dei Padri per provare questa opinione degli Scolastici. Anzi, Agostino dice positivamente che è la fede nell'uso del sacramento e non il sacramento che ci rende cari a Dio » (Apol. Confess. art. 14). S. Agostino non dice in nessun passo ciò che viene affermato nell'ultima frase. E gli Scolastici non hanno mai insegnato la strana dottrina che vien loro attribuita. L'espressione « opus operatum » va intesa *storicamente,* e vuol semplicemente salvare l'efficacia oggettiva dei sacramenti contro la concezione protestante, che li svuota del loro contenuto. Dire che il sacramento opera « magicamente », introducendo la grazia in chi lo riceve non preparato, è una affermazione contraria alla fede cattolica, la quale, ben lungi dall'attribuire la minima utilità ad un sacramento ricevuto in questo modo, lo considera un sacrilegio. La preparazione a ricevere i sacramenti è chiaramente ed espressamente ricordata dal Concilio di Trento, come abbiamo visto parlando della giustificazione: il Concilio non solo esige la fede, ma anche tutto un insieme di atti positivi (s. 6, c. 6; vedi § 128).

I sacramenti non agiscono dunque « magicamente » come una forza naturale; ma sono *moralmente condizionati,* cioè la grazia non è conferita « ex opere operato » che allorquando esistono le disposizioni: nei sacramenti

dei morti la fede e la penitenza, nei sacramenti dei vivi la grazia santificante. I teologi espongono questo concetto precisando: i sacramenti sono efficaci *oggettivamente* o *in actu primo* per se stessi, in virtù del potere loro conferito da Dio; *soggettivamente* o *in actu secundo* per le disposizioni del suscipiente. Con questa precisazione viene tolta la possibilità di ogni malinteso sull'« opus operatum ».

5. Dottrina degli Anglicani. - Nella conferenza per l'unione delle Chiese, tenutasi a Losanna nel 1927, gli Anglicani presentarono, circa i sacramenti, le quattro proposizioni seguenti: 1) « Ciò che è decisivo nel sacramento è un'azione di Dio ». Concedo, perchè nel sacramento è Dio che agisce. 2) « L'azione di Dio non è legata al sacramento ». Concedo, perchè esiste un'azione extrasacramentale della grazia di Dio (cfr. § 159, 3); la Chiesa ha condannato la proposizione secondo cui i giudei ed i pagani non ricevono la grazia (Denz. 1295; 1379). 3) « Il sacramento non può agire *ex opere operato*, ma occorre che l'uomo lo accetti con la penitenza e con la fede ». Rispondo: La penitenza e la fede sono necessarie perchè il sacramento produca la grazia, ma queste virtù hanno solo importanza dispositiva, non causale. Il sacramento non si produce e non esiste (eccetto che per l'Eucarestia) senza il soggetto che lo riceve: sacramentum fit in homine. 4) « Nel sacramento l'anima riceve di più di quanto sia capace di conoscere ». Concedo, la grazia infatti è essenzialmente un mistero. La dottrina cattolica si può riassumere dunque così: Dio produce la grazia nell'anima dell'uomo disposto, mediante i sacramenti in quanto cause strumentali.

§ 161. - Il modo di efficacia dei sacramenti.

Tutti i teologi all'unanimità ripetono l'« opus operatum » del Concilio di Trento; divergono tuttavia nello spiegare in *qual modo* i sacramenti producano la grazia « ex opere operato ». Al riguardo si possono distinguere *tre* teorie: quella dell'efficacia *fisica*, quella dell'efficacia *morale* e quella dell'efficacia *intenzionale*.

I *Padri* non hanno emesso teoria alcuna sul modo di efficacia dei sacramenti. La *Scolastica* invece, partendo da un più preciso concetto di sacramento, cercò di spiegare l'intima natura dell'efficacia o causalità del sacramento stesso. Le sue spiegazioni si riducono a tre: efficacia *dispositiva*, efficacia *morale*, efficacia *fisica*. Le tre teorie si ritrovano nella teologia posteriore che tentò di perfezionarle. Il *Reinhold* conta complessivamente sedici diverse formulazioni, ma in fondo esse si riducono tutte alle tre accennate, anzi se si vuole, si possono ridurre a due, come fa lo stesso Reinhold.

1. L'*efficacia fisica* è ordinariamente sostenuta dai Tomisti, inoltre da Bellarmino, da Suarez e da alcuni moderni, come Schälzer, Oswald, ed altri. Una causa agisce fisicamente quando produce il suo effetto *immediatamente* e *direttamente* e non mediatamente determinando un'altra causa ad agire. Secondo tale teoria Dio pone nel sacramento, in forza della sua « potenza obbedienziale », una virtù tale che il sacramento, divenuto quasi vivente incarnazione della santificante virtù divina, produce la grazia nell'anima del suscipiente proprio per il contatto che esso ha con l'anima stessa.

I sostenitori di questa opinione adducono come *argomenti* tutti i testi scritturali e patristici che parlano della causalità dei sacramenti, spiegandoli come se parlassero di una causalità propriamente fisica. Inoltre si appellano a S. Tommaso, il cui concetto di sacramento causa strumentale non è intelligibile se non nel senso della causalità fisica. Egli dice: « Lo strumento ha una duplice azione: una in quanto è mosso dalla causa principale, l'altra in quanto ha una forma di essere propria ». Esempio: il falegname fabbrica la cassa con la sega, agendo contemporaneamente e il falegname e lo strumento. « *Et similiter* sacramenta corporalia (il rito sensibile), per propriam operationem, quam exercent circa corpus, quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam: sicut aqua baptismi abluendo corpus secundum propriam virtutem, abluit animam *in quantum est instrumentum virtutis divinae;* nam ex anima et corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit quod corpus tangit et cor abluit » (S. th. III, 62, 1 ad 2). « Virtus autem instrumentalis habet *esse transiens* ex uno in aliud et *incompletum* » (S. th. III, 62, 4). Ci si appella anche al *Concilio di Trento* che chiama il sacramento *causa* e non condizione della nostra giustificazione (causa iustificationis; conferunt, dant, continent gratiam).

2. L'*efficacia morale* è propugnata dagli Scotisti e da molti Gesuiti. Una causa si dice morale quando non produce l'effetto immediatamente, ma solo *mediatamente* agendo su un essere ragionevole e determinandolo a fare una cosa, a produrre l'effetto. Applicando questa teoria ai sacramenti, si afferma che essi, essendo istituzioni ed azioni umano-divine di Cristo, posseggono una tale dignità e santità che Dio, quando vede conferire in suo nome e per suo ordine un sacramento, comunica infallibilmente la grazia. Insomma i sacramenti non comunicano essi stessi, ma muovono moralmente Dio a comunicare la grazia.

Anche per codesta teoria si cercano le basi nella *Scrittura* e nei *Padri.* I Padri intenderebbero la causalità in senso morale. Ad esempio, scrive S. Agostino: « È lui (Cristo) che battezza; quando Pietro o Giuda battezzano è Cristo che battezza ». Come i Padri, così anche la Scolastica — e particolarmente S. Tommaso — insiste su Dio come causa principale, dimostrandosi per tal modo favorevole alla causalità morale. Inoltre si argomenta dalle non poche incongruenze che deriverebbero sostenendo la causalità fisica. Anzitutto il sacramento per produrre fisicamente la totalità della grazia dovrebbe essere un tutto fisico, mentre in realtà appare piuttosto come una serie di atti spesso molto discontinui fra loro. Nè si vorrà pensare che il sacramento si attui con l'ultima sillaba della formula usata per l'amministrazione, riducendolo così ad un punto che non è essenziale. È poi concepibile che un segno sensibile operi la grazia spirituale? Lo strumento e l'effetto-grazia sono due realtà completamente diverse. Dove si troverebbe la virtù operante di Dio? Nella parola, nell'elemento o nel ministro? Quando vi entrerebbe? Quanto vi rimarrebbe? Come spiegare la reviviscenza se i sacramenti producono fisicamente la grazia? Azioni trascorse da lungo tempo non possono più produrre effetti fisici, dal momento che non hanno più essere fisico. Se in questi casi di reviviscenza si tratta di azione morale, perchè non ammetterla sempre e per tutti i casi? Nella Penitenza la materia e la forma sono molto disgiunte una dall'altra, così pure nel matrimonio contratto per procura. Ora la giusti-

ficazione è un *atto istantaneo*. Infine gli stessi Tomisti concedono che l'efficacia morale basterebbe: a che dunque l'efficacia fisica? Non si devono senza necessità, introdurre in teologia teorie difficili. S. Tommaso non avrebbe parlato di efficacia fisica, ma la teoria sarebbe sorta con Gaetano.

3. *Efficacia intenzionale*. Non soddisfatto di codeste due teorie, il *Card. Billot* ne ha recentemente proposta una terza, che sostanzialmente si trova già nella Scolastica primitiva e persino ancora nel commento di S. Tommaso alle Sentenze di P. Lombardo: l'*efficacia intenzionale*. Secondo i primi Scolastici, i sacramenti non producono la grazia, ma la *disposizione*, l'« ornatus animae », la grazia essendo prodotta da Dio solo. A questa concezione si rifà il Billot. Egli insegna che il sacramento di per sè non produce nell'anima che la disposizione alla grazia (sacramentum et res), posta la quale, Dio comunica la grazia. Il Billot respinge l'efficacia morale, essendo inconcepibile che una causalità extra-divina possa esercitare su Dio un'influenza motrice, poichè Dio stesso è il primo motore. D'altronde il *Concilio di Trento* chiama i sacramenti cause strumentali della grazia (s. 6, c. 7): ora ciò esigerebbe certamente l'efficacia *fisica*.

Ecco, ora, gli argomenti di Billot in favore della causalità intenzionale (sacramenta sunt causae gratiae non *instrumentaliter perfective*, sed solum *instrumentaliter dispositive*). Spesso i sacramenti sono ricevuti in modo semplicemente valido; essi quindi producono tutto ciò che significano senza tuttavia comunicare la grazia, essendovi un « obice » o impedimento. Dunque non producono la grazia per se stessi, ma solo « dispositive ». Inoltre il Concilio di Trento dichiara che i sacramenti contengono sempre la grazia e tuttavia non sempre la comunicano; non la contengono dunque che dispositivamente (non immediate secundum se, sed in dispositione, quae sit gratiae exigitiva quantum ex parte ipsius, id est nisi impletio exigentiae per obicem impediatur). In fine si dà il caso tipico della reviviscenza. È chiaro che qui il sacramento non ha prodotto la grazia, ma solo una realtà intermedia (sacramentum et res), ossia una disposizione, a cui, col pentimento del peccatore, segue la grazia di Dio. Perchè tale spiegazione non potrebbe essere generalizzata? Certo non sembra logico ammettere che in questo caso il sacramento agisca in un modo e, negli altri casi, diversamente.

Come esempio di causalità intenzionale si suole portare quello della generazione dell'uomo, ove l'elemento materiale è dai genitori prodotto come una disposizione per la recezione dell'anima, ma l'anima è direttamente creata da Dio. In opposizione a quella fisica, questa efficacia si chiama intenzionale in quanto la grazia è comunicata indirettamente per l'intenzione e l'istituzione di Cristo. Si obbietta a simile teoria che essa, in ultima analisi, si riduce all'efficacia morale. Cfr. *Billot,* De sacr. in gen., ed. 7, th. 7.

A noi pare che nessuna teoria soddisfi pienamente. Ciò è dovuto al fatto che il processo della giustificazione, come già lasciò capire Gesù stesso (Giov. 3, 6-8), è pieno di mistero. Anche i Padri mettono in guardia dal voler esprimere l'inesprimibile. E lo stesso *Catechismo romano* dice: « Oltrepassa la capacità della nostra intelligenza il sapere come mai così grande e divina virtù sia stata dal Signore infusa nell'acqua » (P. 2, c. 2, q. 20).

Lettura. - *In quale modo Gesù Cristo agisce nei suoi sacramenti.* - « Gesù Cristo, capo dell'umanità, in forza della sua dignità divina ha meritato veramente ogni dono di grazia per tutti gli uomini. Ma tale merito dev'essere applicato ai singoli uomini in particolare, affinchè prendano possesso del diritto alla grazia, già acquisito oggettivamente per essi. Per questo fine egli ha istituito atti esteriori da compiersi nella sua Chiesa e in nome della medesima, ai quali legò la comunicazione dei suoi meriti. Capo d'un Corpo mistico ma visibile, chiama gli uomini a partecipare alle sue dignità e ai suoi diritti; ma, normalmente, fa dipendere la comunicazione di queste dignità e di questi diritti dall'incorporazione degli uomini al suo Corpo mistico per mezzo di azioni esterne, o dall'entrare dei medesimi, come sue membra, in un rapporto speciale con lui, loro Capo. Pertanto in forza di queste azioni gli uomini diventano degni che si manifesti in essi la virtù divina dello Spirito Santo, proveniente dal loro Capo; per tali azioni il merito di Cristo viene a noi e ci attira la grazia dello Spirito Santo.

In ciò consiste la cosiddetta efficacia, o meglio, cooperazione morale del sacramento nella comunicazione della grazia; cioè, essi ci ottengono la grazia in forza del valore morale che possiedono, perchè sono compiti in nome di Cristo e ce ne applicano i meriti. Quand'anche questa mediazione morale della grazia per mezzo dei sacramenti fosse l'unico modo della loro efficacia, il mistero sarebbe già grandissimo; non perchè sia cosa meravigliosa che atti sensibili comunichino un merito, ma perchè la grandezza del merito applicato — e quindi anche il valore dell'azione che lo contiene — è incomprensibilmente grande e sublime; tanto da determinare lo Spirito Santo a discendere sull'uomo e da procacciare al medesimo il più eccelso dono divino, la grazia della filiazione.

Tuttavia non si limita solo a questo l'efficacia dell'azione sacramentale. Se si fermasse qui i sacramenti non sarebbero veramente strumenti, per mezzo dei quali la virtù di Cristo e dello Spirito Santo produce la grazia; sarebbero piuttosto gli strumenti coi quali Cristo ci rende degni di ricevere la grazia. Non si potrebbe dire che lo Spirito Santo opera per mezzo dei sacramenti; rigorosamente parlando, si dovrebbe dire che i sacramenti agiscono sullo Spirito Santo per determinarlo a manifestare la sua virtù santificatrice. Il modo di parlare della Scrittura e dei Padri è troppo chiaro per poterci accontentare di questa spiegazione morale; inoltre la posizione dell'Uomo-Dio nei nostri confronti ci porge un motivo intrinseco importante, che sembra chiarire sufficientemente la cosa.

L'Uomo-Dio, infatti, nella sua umanità, portò dal Cielo agli uomini la pienezza della divinità e, insieme, lo Spirito Santo che procede dalla sua divina Persona. Egli fece discendere la divinità e lo Spirito Santo sulla terra, non solamente per i meriti della sua natura umana, ma anche per l'unione ipostatica della sua natura con la divinità. In tal modo a noi la virtù divina si approssima nell'umanità di Cristo e precisamente servendosi di lei come di suo organo; e come si approssima a noi mediante un organo che è intimamente connesso con essa, così pure può estendersi — e si estenderà — su tutto il genere umano e raggiungerà ogni singolo uomo, per mezzo di altri organi collegati con quello. Le azioni esterne di tali organi, cui è congiunta l'efficacia dei sacramenti, sono, quindi, non solo pegni che ce la garantiscono, ma altresì veri e propri veicoli di un'energia, che da Cristo, Capo

umano-divino, trabocca nelle sue membra; onde agiscono come Cristo stesso, quando, attraverso le sue azioni, le sue parole, il suo tocco, lasciavasi sfuggire quella forza che operava i miracoli. Una unione di tal genere è davvero miracolosa ed incomprensibile; e non può essere diversamente poichè l'Incarnazione, che ne è la base, è il mistero dei misteri.

Questo modo di comunicazione della grazia si chiama, generalmente, efficacia fisica dei sacramenti; non già perchè il segno esterno contribuisca, di natura sua, all'effetto del sacramento, ma perchè è veramente il veicolo di una virtù soprannaturale, che in esso risiede. Si chiama fisica solo in antitesi all'efficacia morale del merito; mentre di per sè sarebbe piuttosto da dire iperfisica.

Questa efficacia è innegabile almeno nell'Eucarestia, se si vuole mantenere all'unione dell'umanità di Cristo con la nostra un significato reale; ma appunto per questo si deve ravvisare questa efficacia anche negli altri sacramenti, fin dove è possibile, poichè partecipano del carattere sacramentale dell'Eucarestia e formano con essa un grande organismo sacramentale. Evidentemente, la virtù santificatrice dello Spirito Santo risiede nell'Eucarestia in modo ben diverso che negli altri sacramenti. Nell'Eucarestia è presente personalmente e sostanzialmente nella carne vivificatrice del Verbo; negli altri sacramenti, che sono semplici *atti,* essa non può risiedere allo stesso modo: per mezzo di tali atti, mentre vengono posti, può soltanto dirigersi sul ricevente. Ma siffatta unione virtuale, sia pure transitoria, sembra non si possa facilmente contestare, senza metterli in disaccordo totale con l'Eucarestia.

Comunque sia, dobbiamo ritenere per fermo che la grazia dello Spirito Santo, proveniente dall'Uomo-Dio, è unita, in qualche modo, ai sacramenti della Chiesa, e lo è perchè *chi riceve i sacramenti entra in rapporto speciale con l'Uomo-Dio suo Capo* e in forza di questo rapporto deve pure partecipare, come membro, alla dignità e alla grazia del Capo stesso ». *Scheeben,* I misteri del cristianesimo, § 82.

§ 162. - Il ministro dei sacramenti.

* « Gesù Cristo, fissato il sacrificio e istituiti i sacramenti, non si accontentò di assistere come semplice spettatore allo svolgersi dell'opera sua, ma rimase al centro della sua economia sacramentale e sacrificale, invisibile ma eternamente operoso, perchè è lui che offre, è lui che santifica attraverso i santi segni. Però avendo stabilito un piano di redenzione in cui l'invisibile si manifestasse sempre nel visibile, l'armonia esigeva che la sua attività, velata sotto il rito sacrificale e i simboli sacramentali, venisse in qualche maniera resa visibile attraverso il ministero umano. E ministri visibili si scelse Cristo infatti tra i suoi discepoli, cui, ad imitazione del Padre che comunica realmente alle creature la dignità di causa, trasmise una vera partecipazione del suo potere santificatore, ma sempre subordinato alla sua azione di causa principale, talchè i ministri non sono che una irradiazione del sacerdozio di Cristo, un'estrinsecazione della sua attività di Pontefice Eterno, quasi la *longa manus* attraverso cui egli opera. In una economia in cui l'efficacia dei sacramenti dipende totalmente dalla santità e dalla misteriosa azione di Cristo, è facile comprendere come per la loro validità non si richieda nel ministro nè la *fede,*

nè lo *stato di grazia*... Però, perchè i ministri agiscano validamente, devono avere l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa ». *Piolanti*, op. cit. pp. 168-169. Ecco pertanto l'ordine della materia: Nell'amministrazione dei sacramenti agisce Cristo mediante i ministri (1), quindi per il valore del sacramento non è richiesta la loro fede (2), nè il loro stato di grazia (3); è sufficiente che abbiano l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa (4). Natura di tale intenzione (5). *

1. I ministri dei sacramenti sono ordinariamente i sacerdoti, i quali ne hanno ricevuto il potere nella loro Ordinazione. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* definì contro i Riformatori: « Se qualcuno dirà che *tutti* i cristiani hanno *potestà* d'insegnare e di amministrare tutti i sacramenti, sia scomunicato » (s. 7, can. 10, Denz. 853). Fa eccezione il *Battesimo* in caso di necessità (§ 170), come pure il Matrimonio, almeno secondo la maggioranza dei teologi. Secondo la dottrina protestante del sacerdozio universale, ogni fedele può amministrare i sacramenti. Lutero non voleva negare questo potere neppure al diavolo.

Il *ministro principale* dei sacramenti è Cristo, Uomo-Dio (minister primarius, principalis); il sacerdote è il *ministro che ne fa le veci* (minister secundarius, instrumentalis).

Prova. - Ci limitiamo a trattare in modo particolare del ministro umano che tiene le veci di Cristo, perchè solo codesto aspetto è stato negato dai Riformatori. Dall'esame di ciascun sacramento, come il Battesimo (Mt. 28, 19), l'Eucarestia (Lc. 22, 19 ss.; I Cor. 11, 24 ss.), la Penitenza (Giov. 20, 22 ss.), emerge chiaramente che Cristo ha affidato l'amministrazione dei suoi sacramenti agli Apostoli e non a tutti gli uomini o a tutti i fedeli. Solo gli Apostoli sono i « dispensatori dei misteri di Dio » (I Cor. 4, 1). Fondando la Chiesa sugli Apostoli, Cristo ne ha loro affidato le realtà essenziali: la dottrina e i sacramenti: « Insegnate e battezzate » (Mt. 28, 19).

I Padri. - La prova patristica si riduce alla prova dell'esistenza, nella Chiesa, di un sacerdozio particolare. All'inizio l'amministrazione dei sacramenti, come il triplice ministero, era riservata al *vescovo*. Ciò si verificava per il conferimento dei primi tre sacramenti, per la Penitenza e per l'Ordine. Coll'aumentare del numero dei fedeli, il vescovo si fece sostituire da sacerdoti e, quand'era possibile, da diaconi. Soltanto i Montanisti tentarono di rivendicare ai carismatici il diritto di amministrare i sacramenti e di insegnare.

La Scolastica non è concorde quando si tratta di determinare il compito del ministro nella produzione della grazia. Eugenio IV comprende il ministro nell'insieme del sacramento. Secondo i *Tomisti* il ministro non si limita a porre semplicemente il rito o segno esterno, ma, mediante il rito, egli produce pure in qualche modo l'effetto interiore. Gli *Scotisti*, invece, conformemente alla loro teoria dell'efficacia morale, limitano l'influenza del ministro al compimento del rito esterno. L'antica forma deprecativa dell'amministrazione dei sacramenti non sarebbe a favore di un'influenza fisica del ministro.

S. Tommaso spiega i rapporti tra ministro divino e ministro umano secondo la nota idea della causa principale e della causa strumentale. « Vi sono due modi di produrre un effetto: innanzi tutto come causa principale (per modum principalis agentis), in secondo luogo come strumento (per modum instrumenti). Secondo il primo modo *Dio solo* produce l'effetto interiore del sacramento. Prima, perchè solo Dio penetra nell'intimità dell'anima, in cui si realizza il frutto del sacramento, e un essere non può agire direttamente dove non è; poi, perchè la grazia, che è l'interiore effetto del sacramento, proviene solo da Dio. Il carattere stesso, che è un effetto interno di alcuni sacramenti, non agisce che come strumento dipendente dall'agente principale che è Dio. Ma secondo l'altro modo (per modum instrumenti) l'*uomo* può cooperare all'effetto interno del sacramento come ministro. Il ministro infatti ha lo stesso compito dello strumento (nam eadem ratio est ministri et instrumenti). Infatti l'attività dell'uno e dell'altro è esterna ed ha un'efficacia interna solo in forza della causa principale, che è Dio » (S. th. III, 64, 1).

La *Scolastica* si pose pure la questione se taluno possa amministrare a se stesso i sacramenti, e rispose negativamente. Il ministro ed il soggetto devono essere due persone realmente distinte. Si eccettua solo il sacerdote celebrante che si comunica. A proposito del Battesimo amministrato a se stesso, cfr. § 170.

2. La validità del sacramento non dipende dall'ortodossia del ministro. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* definì riguardo al Battesimo: « Se qualcuno dirà che il Battesimo dato dagli *eretici,* anche se nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo, con l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa, non è *vero* Battesimo, sia scomunicato » (s. 7, can. 4, Denz. 860). Il dogma non è dunque propriamente definito che per il Battesimo; ma, secondo il parere dei teologi, ciò che è detto del Battesimo si può estendere agli altri sacramenti. Il ministro eretico o scismatico, validamente ordinato, può validamente amministrare tutti i sacramenti. I teologi eccettuano solo la *Penitenza,* perchè essa richiede, per la sua amministrazione, la giurisdizione ecclesiastica. Cfr. in proposito § 197.

Prova. - La Scrittura parla solo della *normale* amministrazione dei sacramenti, e suppone perciò le perfette disposizioni soggettive, particolarmente la fede. Però non fa mai dipendere l'efficacia dei sacramenti dalle disposizioni dei ministri. Ora da ragioni teologiche scaturisce che i sacramenti *non* dipendono dalle qualità morali del ministro. E queste ragioni, come abbiamo dimostrato (§ 159), hanno fondamento nella Scrittura. La tesi dunque è contenuta virtualmente nella rivelazione.

I Padri. - Il dogma emerse chiaramente solo nella polemica circa il *Battesimo degli eretici.* Già *Tertulliano,* basandosi su Ef. 4, 4-6, (De Bapt. 15), negava ogni valore a tale Battesimo. - *S. Cipriano* sostenne con forza la stessa tesi contro il papa Stefano I e la difese, non senza asprezza, fondandosi

sulla tradizione della Chiesa africana e sulla Scrittura (Ep. 73). Stefano, appellandosi alla tradizione, decise in senso contrario a S. Cipriano: « Si qui a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod *traditum est*, ut manus illis imponantur in poenitentiam = Se degli eretici vengono a voi da qualsiasi setta, non si faccia alcuna innovazione, ma si segua solo la tradizione imponendo loro le mani per riceverli a penitenza » (Denz. 46). S. Cipriano criticò vivamente la decisione del Papa e cercò aderenti nelle Chiese dell'Asia minore: vi riuscì col vescovo Firmiliano di Cesarea (*Cipriano*, Ep. 75). Tuttavia non si giunse ad una rottura con Roma. S. Cipriano morì martire durante la persecuzione e i vescovi africani si sottomisero all'uso romano. In un'opera sulla reiterazione del Battesimo (Liber de rebaptismate), un autore sconosciuto difende la dottrina della Chiesa contro S. Cipriano. Ancora attualmente si discute sul pensiero di S. Cipriano. Per alcuni egli è ortodosso; secondo altri attribuiva al Battesimo degli eretici solo il valore cerimoniale, privo di forza, del Battesimo d'acqua, che all'atto del ritorno alla Chiesa doveva essere completato coll'imposizione delle mani da parte del vescovo, per la comunicazione dello Spirito Santo. Cfr. il § 170.

S. Agostino ha difeso in modo generale la validità del sacramento amministrato fuori della Chiesa. Circa il Battesimo degli eretici e la sua validità, contro il donatista Cresconio, che lo invitava a portare prove bibliche, egli si richiama all'*uso* della Chiesa: « Benchè su questo punto non si possa citare un esempio certo dalle Scritture canoniche, si può tuttavia far valere anche qui la verità delle Scritture, poichè noi agiamo secondo l'uso della Chiesa la cui autorità è garantita dalla Scrittura. Sicchè, dato che la Scrittura non può ingannare, colui che teme, in questa oscura questione, di ingannarsi, non ha che da interrogare la Chiesa, la quale è testimoniata dalla Scrittura inequivocabilmente » (C. Cresc. Donat. 1, 33, Migne 43, 466).

Lo stesso afferma S. Agostino parlando dell'*Ordine*. Colui che è ordinato, può esercitare efficacemente il suo potere sacerdotale anche se *fuori* della Chiesa, ma ciò sarà a sua condanna. Il carattere sacerdotale gli rimane; è inamissibile, ed è per tal motivo che non può essere reiterato: « Come il battezzato, separatosi dall'unità, non perde il sacramento del Battesimo, così chi è ordinato, quando si separa dall'unità non perde il sacramento dell'amministrazione del Battesimo », ossia il potere sacerdotale (De Cap. c. Donat. 1, 1). In questo scritto contro i Donatisti, l'Ordine è studiato in modo del tutto analogo al Battesimo. Cfr. ancora C. Ep. Parm. 2, 28: « Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiam si plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis, et, si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit quamvis ad iudicium permanente ».

Tuttavia S. Agostino è ben lontano dal porre sullo stesso piano i sacramenti amministrati nella Chiesa e quelli conferiti fuori di essa. Egli distingue due effetti nei sacramenti del Battesimo e dell'Ordine: il *carattere* e la *grazia*. Fuori della Chiesa si riceve solo il carattere; il secondo effetto, la carità, non può essere conferito che dai sacramenti amministrati nella Chiesa.

Nella polemica coi Donatisti, S. Agostino distingue costantemente tra un possesso *sterile* ed un possesso *fruttuoso* dei sacramenti: « Nec illis prodest (caritas), quos in invidia intus et malevolentia sine caritate vivere Paulus dicit,

Cyprianus exponit; et tamen verum baptisma possunt et accipere et tradere. (Sed) salus, inquit (Cyprianus), extra Ecclesiam non est. Quis negat? Et ideo quaecumque ipsius Ecclesiae habentur, extra Ecclesiam *non valent* ad salutem. Sed aliud est *non habere* aliud *non utiliter habere* » (De Bapt. c. Donat. 4, 17, 24).

I teologi applicano anche agli altri sacramenti il principio stabilito nell'epoca dei Padri circa il Battesimo e l'Ordine ricevuti fuori della Chiesa. Ma la condizione previa per cui si possono riconoscere validi tali sacramenti è l'esistenza di un vero *sacerdozio* risalente agli Apostoli, fatto questo che si verifica nella Chiesa scismatica di Oriente. Leone XIII, dopo minuzioso esame, non ha voluto riconoscere la validità delle Ordinazioni conferite nella Chiesa Anglicana (Denz. 1963 ss.; cfr. 1685).

In ogni caso, tuttavia, si riconosce anzitutto la *validità* del sacramento, non la piena efficacia. S. Agostino faceva già una distinzione molto importante, che era sfuggita a S. Cipriano. L'eretico *formale* e cosciente riceve il sacramento e il carattere, non però la grazia santificante. L'eretico, che è in *buona fede,* riceve anche la grazia. L'eretico formale invece la riceve soltanto quando ritorna pentito alla Chiesa.

La Scolastica anche su questo punto segue S. Agostino, suo maestro. Essa si attiene, in linea generale, al principio che solo il *sacerdote* amministra i sacramenti. Tuttavia i pareri divergevano quando si trattava di spiegare l'intima natura di codesta cooperazione del sacerdote. Dapprima la si considerava ordinariamente come una cooperazione esterna e ministeriale; in seguito S. Tommaso la legò strettamente al sacramento, nell'unità fisica della causalità strumentale. Si considerava l'amministrazione come oggettivamente sicura, purchè il ministro avesse il carattere sacerdotale e il rito fosse convenientemente compiuto.

Circa l'amministrazione da parte degli eretici, *S. Tommaso* afferma, in linea generale, senza escludere alcun sacramento, che il ministro è uno strumento nelle mani di Cristo, il quale come principale ministro produce l'effetto interiore del sacramento (interiorem sacramentorum effectum operatur Christus). Perciò anche i sacramenti conferiti dagli eretici sono *validi.* Ma con più precisione S. Tommaso distingue il caso in cui l'eretico non crede al sacramento e il caso in cui l'oggetto dell'incredulità concerne un altro punto di fede. Nel secondo caso l'incredulità non nuoce, in sè, alla validità del sacramento: nel primo caso il ministro incredulo deve almeno avere l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa amministrando un sacramento. Se l'eretico usa una formula errata, il sacramento è del tutto nullo. Se invece usa la formula prescritta, egli compie il sacramento (sacramentum tantum), ma non comunica la grazia (res sacramenti) al suscipiente, se questi sa che il ministro è eretico. « Il potere di amministrare i sacramenti, scrive S. Tommaso, appartiene al carattere sacerdotale che è indelebile. Pertanto il sacerdote scomunicato, sospeso, deposto, non perde il potere sacerdotale stesso, ma il diritto di usarne. Di conseguenza egli commette peccato qualora amministri un sacramento; però il sacramento è valido. E colui che lo riceve commette peccato, di modo che non riceve l'effetto del sacramento, a meno che non sia scusato dall'*ignoranza* » (S. th. III, 64, 9). Questa ignoranza può esistere nel sacerdote stesso, quando non si è separato di sua propria iniziativa dalla Chiesa, ma è

nato, è vissuto ed è stato ordinato nell'eresia o nello scisma, come può avvenire, per es. nella Chiesa greca. Di fatto la Chiesa cattolica riconosce tutti i sacramenti amministrati validamente fuori di essa e manifesta così, praticamente, la sua fede nel loro valore oggettivo.

Notiamo ancora che non tutti i sacramenti possono essere amministrati dai semplici sacerdoti; alcuni infatti sono conferiti solo dal *vescovo*. E ciò vale anche per i sacramenti amministrati fuori della Chiesa. Cfr. tuttavia il trattato dei singoli sacramenti in particolare.

3. Per la validità del sacramento non è richiesto lo stato di grazia del ministro. - *È di fede.*

Spiegazione. - Questa verità è stata definita in linea generale per tutti i sacramenti dal *Concilio di Trento:* « Se qualcuno dirà che un ministro in peccato mortale non compie e non conferisce il sacramento, ancorchè osservi tutto ciò che è essenziale al sacramento stesso, sia scomunicato » (s. 7, can. 12, Denz. 855). Questa dichiarazione mise fine ad un antico errore che, dopo Tertulliano e i Montanisti, veniva sempre rinnovato dai *rigoristi* e, in ultimo, da *Wiclef* e da *Huss*. Il dogma non significa affatto che la bontà o santità del ministro sia indifferente; al contrario, la Chiesa l'obbliga gravemente a possedere lo stato di grazia, e sa bene che il ministro stesso trae da una degna amministrazione non pochi vantaggi spirituali.

Prova. - Cristo e gli Apostoli hanno supposto in generale le qualità morali del ministro; non mai, però, han fatto dipendere da esse l'efficacia del sacramento. Cristo sa di indegni che, in suo nome, hanno profetizzato e cacciato i demoni (Mt. 7, 22). S. Paolo scrive ai Corinti: « Nè colui che pianta è qualche cosa, nè colui che irriga, ma è Dio che fa crescere » (I Cor. 3, 7). « Che è dunque Apollo? che è Paolo? ministri, per mezzo dei quali voi riceveste la fede » (I Cor. 3, 4 ss.). « O forse Paolo per voi fu crocifisso? » (I Cor. 1, 13).

I Padri. - Nella polemica con i *Donatisti,* che ritenevano invalida la consacrazione di Ceciliano di Cartagine perchè il suo consecratore, Felice di Aptunga, era un « traditore », S. Agostino espose le vere ragioni teologiche per risolvere la questione. Egli respinse le obiezioni dei Donatisti tratte dalla Scrittura (Lev. 19, 2; Ger. 2, 13; Prov. 9, 18; Ezech. 36, 25; Ps. 140, 5; Giov. 9, 35; Lc. 11, 32; I Giov. 2, 18); oppose loro le vere prove bibliche (I Cor. 1, 3; 3, 6; Giov. 1, 33), e mise in evidenza che, secondo la Scrittura, è *Cristo* che battezza (hic est qui baptizat). Per quanto l'azione rituale sia compiuta da Giovanni, da Paolo, da Pietro, da Giuda, è sempre in definitiva un'azione di Cristo (In Joan. 5, 18). Nessuno, osserva giustamente S. Agostino, può con certezza giudicare l'intima disposizione morale del ministro. E se si vuole intendere come necessaria e sufficiente solo una giustizia *esteriore,* allora il principio donatista, che solo chi è santo può comunicare la santità, perde la sua importanza e la sua forza. Esso è dunque completamente insostenibile. Il cibo sano, egli dice, è sempre nutriente, mangiato in un piatto d'oro o in un piatto di creta. « Boni sumus, ministri sumus; mali sumus, ministri sumus ». Naturalmente ciò non è indifferente per il sacerdote: « Sed *boni fideles* ministri, *vere* ministri » (Morin, p. 150).

S. Cipriano e i suoi seguaci avevano portato due argomenti contro la validità dei sacramenti amministrati fuori della Chiesa, contro il ministro eretico o indegno: 1) « Nemo dat quod non habet ». S. Agostino risponde: « Christus est qui baptizat », sia il ministro Pietro o Giuda; 2) « Extra Ecclesiam non potest recipi gratia Spiritus Sancti vel caritas ». S. Agostino risponde: « A Cypriano non distinguebatur sacramentum ab effectu vel usu sacramenti » (De Bapt. c. Donat. 6, 1, 1). Tali ragioni erano più chiare di quelle addotte da Stefano I a Cipriano, che si fondavano sul valore costante della formula trinitaria (Denz. 47).

Proprio nel senso di Agostino si pronunciò in seguito il Papa Niccolò I († 867). Alla questione fattagli dai Bulgari, egli rispose che il Battesimo amministrato da *giudei* o da *pagani* è validamente amministrato, purchè si sia usata la formula conveniente (Denz. 335). Dichiara a questo proposito che non ci si deve inquietare per le qualità morali dei ministri, purchè essi non siano deposti dal vescovo. Per spiegare poi il dogma, egli porta un paragone già usato da Anastasio II († 498): come i raggi del sole si conservano intatti cadendo in una cloaca, così i sacramenti divini non sono macchiati a causa di un ministro indegno (Denz. 169).

La Scolastica. - La ragione teologica addotta da S. Tommaso è basata sul fatto che il sacerdote agisce come causa strumentale e che quindi rimane dipendente da Dio, il quale può compiere le sue opere mediante ministri spiritualmente morti, purchè il sacramento sia amministrato secondo il rito prescritto (S. th. III, 64, 5, cfr. II-II, 39, 3).

Nel *Medio Evo*, gli antichi princìpi rigoristi vennero ripresi dagli *Albigesi* e dai *Valdesi*. Ma Innocenzo III († 1216) si pronunciò contro di loro (Denz. 424); opinioni affini sostenute dai *fraticelli* furono condannate da Giovanni XXII († 1334), e il Concilio di Costanza riprovò le proposizioni di *Wiclef* e di *Huss* (Denz. 584, 672).

Circa l'*Ordine* si ebbero molte incertezze anche fra i teologi, fino all'epoca dell'alta Scolastica. Spesso si procedeva a *riordinazioni*, quando l'Ordine era stato conferito da un vescovo eretico, scismatico o simoniaco. Ciò si faceva per ragioni di politica religiosa e perchè si subiva ancora l'influenza delle idee di *S. Cipriano:* « Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest, qui ipse immundus est? » (Ep. 69, 8). « Nessuno può dare ciò che non ha ». Ora siffatti princìpi non valgono universalmente neppure su di un piano naturale, altrimenti, ad esempio, un medico malato non potrebbe far guarire nessuno. Non hanno poi nessun valore nell'ordine soprannaturale, in cui Dio stesso è la causa « principalis », e l'azione del ministro solo strumento.

La teologia morale, con S. Tommaso, considera colpa grave l'amministrazione dei sacramenti da parte di un *indegno,* perchè essa costituisce un'offesa a Dio e disonora il sacramento (S. th. III, 64, 6). Per l'amministrazione in caso di *necessità* urgente, i teologi raccomandano di premettere un atto di contrizione perfetta. Tuttavia per la celebrazione dell'*Eucarestia* il Concilio di Trento richiede, in caso di peccato mortale, la *confessione* (s. 13, can. 11, Denz. 893). In caso di necessità è pure permesso *ricevere* un sacramento da un ministro indegno (Trid. s. 14, c. 7, Denz. 903). Già S. Agostino si era pronunciato in questo senso (De Bapt. 1, 2 ss.).

4. Per la valida amministrazione dei sacramenti, oltre il potere, si richiede dal ministro l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. - *È di fede.*

Spiegazione. - Per i *Riformatori*, che non vedevano nei sacramenti se non puri mezzi per suscitare la fede, l'intenzione del ministro non aveva importanza. Perciò il Concilio di Trento definì: « Se qualcuno dirà che nei ministri che celebrano ed amministrano i sacramenti non si richiede l'intenzione almeno di fare ciò che fa la Chiesa, sia scomunicato » (s. 7, can. 11, Denz. 854; cfr. 424, 672, 695). L'intenzione è l'*atto di volontà* per cui ci si propone di conseguire un determinato *fine*, usando i mezzi convenienti, come ad es. di ottenere la guarigione, prendendo una medicina (S. th. I-II, 12, 1 et 4). Il ministro deve avere l'intenzione precisa di *fare* con la sua azione ciò che fa la *Chiesa*, quand'essa compie quella stessa azione. Proprio per mezzo dell'intenzione il ministro si unisce a Cristo e alla Chiesa, e la sua diventa un'azione sacramentale e soprannaturale. Egli si rende così, coscientemente e liberamente, causa strumentale nelle mani di Cristo; infatti « Christus est qui baptizat », dice S. Agostino. Non si deve confondere l'intenzione con l'attenzione, atto di *intelligenza* che segue passo passo l'amministrazione nel suo sviluppo.

Prova. - Nella Scrittura non si parla formalmente di intenzione, ma essa emerge già dall'incarico dato da Cristo di amministrare i sacramenti, ad es. il Battesimo e l'Eucarestia. Infatti non si può adempiere questo incarico con l'esecuzione casuale o arbitraria del rito esterno, bensì immedesimandosi in qualche modo con l'intenzione di Cristo. Scrive S. Paolo: « Ognuno dunque ci consideri come ministri di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio » (I Cor. 4, 1). Ora il ministro deve voler compiere ciò che gli viene ordinato dal sovrano. Sovrano e ministro, in forza dell'intenzione, costituiscono per così dire, *una sola persona*. Gli *Atti degli Apostoli* raccontano più volte che i discepoli amministravano il Battesimo « nel nome di Gesù », cioè secondo il comando e l'intenzione di Gesù. Così pure si compie in suo nome la remissione dei peccati (Atti 2, 38; Giac. 5, 14) e, in sua memoria, è celebrata l'Eucarestia (I Cor. 11, 25).

I Padri. - All'inizio si suppone l'intenzione conveniente ogni qual volta il rito vien compiuto nella forma richiesta. Il primo che tratti dell'intenzione è S. Agostino. Egli esamina la questione della validità del Battesimo amministrato « per ischerzo o sul teatro », ma non si pronuncia e preferisce attendere il giudizio di un Concilio generale (De Bapt. c. Donat. 7, 35, 102, Migne 43, 242 ss.).

La Scolastica riprese la questione e tentò di dare una soluzione. I pareri, all'inizio, furono divergenti. Secondo le ricerche fatte dal *Gillmann* sul pensiero dei teologi e dei canonisti, nella Scolastica primitiva si ebbero pressochè tutte le opinioni possibili. Con la questione dell'intenzione del ministro si intrecciò quella dell'intenzione del soggetto. Naturalmente l'intenzione del ministro viene particolarmente discussa quando si tratta del Battesimo e della consacrazione eucaristica; quella del soggetto è invece studiata a proposito del Battesimo, dell'Ordine e del Matrimonio. Ordinariamente appunto a pro-

posito di questi sacramenti la questione era discussa tra gli autori. *Ugo di S. Vittore* († 1141), assai presto, colse la soluzione esatta: egli richiede, in linea generale, l'intenzione, confuta le opinioni contrarie e asserisce, come oggi, che l'intenzione è necessaria perchè l'opera del servizio di Dio deve essere compiuta in modo ragionevole; ma dopo di lui i pareri continuarono a essere talvolta molto discordanti.

Circa il contenuto dell'intenzione, troviamo per la prima volta in Pietro il Cantore († 1197) i lineamenti di quella che sarà in seguito la formula: « Intentio faciendi quod facit Ecclesia ». *Guglielmo di Auxerre* († c. 1230) nella sua *Summa aurea,* che appartiene già all'epoca di transizione verso l'alta Scolastica, dichiara a proposito del Battesimo: « *Si nullus crederet,* tamen si aliquis uteretur *forma* debita verborum et haberet *intentionem faciendi quod facit Ecclesia* (il termine « Ecclesia » è preso qui in senso indeterminato) baptismus esset » (*Fr. Gillmann,* Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders u. des Empfängers der Sakramente nach der Auschaung der Frühskolastik, 1916, p. 71).

L'*alta Scolastica,* anche su questo punto, ereditava una concezione tradizionale e non aveva che da formularla più precisamente e basarla su solide ragioni. La dottrina dell'intenzione è, in generale, la stessa presso tutti gli autori, nonostante le divergenze su alcune questioni particolari. Alessandro di Hales fa notare come sia l'intenzione a fare dell'amministrazione un atto ragionevole. S. Bonaventura osserva che la materia e la forma sono unite dall'intenzione e da questa orientate al loro vero scopo. *S. Tommaso* dice che l'intenzione fa sì che il segno, di per sè indeterminato, divenga un segno sacramentale, e che il ministro si sottometta a Cristo, causa principale, mettendosi a sua disposizione. Il ministro è mosso da Dio ad agire, a ricevere in sè l'azione divina ed a comunicarla agli altri (S. th. III, 64, 8). « Intentio *ludrica* vel *iocosa* excludit primam rectitudinem intentionis per quam perficitur sacramentum » (S. th. III, 64, 10 ad 2).

Dalle precedenti considerazioni risulta come tutti coloro che non possono avere l'intenzione richiesta, perchè *non possono* compiere un atto veramente umano (bambini che non hanno ancora l'uso di ragione, pazzi, persone fuori di sè, ubriachi...), o perchè *non vogliono* rendersi in qualche modo strumenti di Cristo e della sua Chiesa, non possono essere ministri di un sacramento.

5. Natura dell'intenzione. - Si può considerare l'intenzione dal punto di vista soggettivo e dal punto di vista oggettivo.

a) Dal punto di vista *soggettivo* i teologi distinguono l'intenzione attuale, virtuale ed abituale. 1) L'*attuale* è la determinazione, stabilita prima e persistente durante l'azione, di compiere il sacramento, unita con l'attenzione a tutti gli elementi dell'azione. 2) La *virtuale* è quella che fu pure concepita precedentemente, ma che non persiste durante l'amministrazione se non nella sua efficacia, in modo che si può considerare l'azione come emanante da essa. 3) L'intenzione è *abituale* quando l'atto di volontà corrispondente è stato fatto in precedenza, ma non esiste più e non continua durante il conferimento, senz'essere stato però formalmente revocato, di modo che siffatta intenzione non esercita alcuna influenza efficace sull'azione.

Per il conferimento dei sacramenti si parla evidentemente dell'intenzione attuale e virtuale. È desiderabile senza dubbio la prima, ma per la sua difficoltà i teologi si limitano a richiedere la seconda.

b) Dal punto di vista *oggettivo,* e cioè per il suo *contenuto,* l'intenzione deve almeno comprendere la volontà di fare *ciò che fa la Chiesa;* ciò infatti è espressamente richiesto dalla definizione del Tridentino.

I teologi cercano di spiegare più minutamente questa definizione generale. Escludono soltanto l'amministrazione compiuta « per ischerzo » come nel racconto, senza fondamento però, dell'infanzia del vescovo Atanasio (*Schanz,* Die Lehre von den hl. Sakramenten, 1893, p. 173), che fu molto discusso dagli Scolastici (*Gietl,* Die Sentenzen Rolands, 1891, pp. 205 ss.). Essi richiedono, generalmente parlando, una serietà d'intenzione da parte del ministro. L'intenzione deve avere lo *scopo* di *fare* ciò che *fa* la Chiesa. Ma non è necessario che si proponga lo scopo preciso di avere presente l'effetto particolare del sacramento. Inoltre per « Chiesa » non è necessario intendere la Chiesa cattolica; basta pensare alla Chiesa di Cristo. Non si richiede che il ministro creda alla Chiesa e ai suoi sacramenti. Di questo abbiamo già parlato (§ 162, 2). L'intenzione, in quanto *positiva,* deve tendere ad applicare la materia e la forma al soggetto di modo che l'azione sacramentale, che ne risulta, sia veramente riconoscibile.

S. Tommaso scrive: « Unde sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti quod minister sit *in caritate*... ita non requiritur ad perfectionem sacramenti *fides* eius ». L'incredulità può avere per oggetto il sacramento stesso. Quando il ministro sappia che, mediante il rito da lui compiuto, la Chiesa « intende amministrare il sacramento », può indubbiamente avere l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa, anche se personalmente pensa che la Chiesa abbia torto e ciò che essa fa non abbia alcun valore. Una tale intenzione è sufficiente (S. th. III, 64, 9).

Intenzione interna o intenzione esterna? - P. Schanz, a proposito della controversia sulla intenzione interna od esterna, dice che essa mira in fondo a stabilire se un'amministrazione fatta con ipocrisia interna sia ancora valida. Ma un'azione menzognera non è un'amministrazione di sacramenti. Coloro che sostengono l'intenzione interna richiedono che il ministro non si accontenti di compiere il rito esterno, ma che lo *voglia interiormente* come un'azione santa, religiosa, sacramentale. I sostenitori invece dell'intenzione esterna ritengono sufficiente che il ministro compia l'azione sacramentale in modo conveniente, anche se le sue disposizioni interiori fossero indifferenti o addirittura contrarie, talchè non vorrebbe compiere il rito religioso professato nella religione cristiana. Uno dei principali difensori dell'intenzione esterna fu il domenicano *Ambrogio Catarino* († 1553). Molti teologi del sec. XVIII lo seguirono. Attualmente però la maggior parte richiede l'intenzione interna. * Cfr. *G. Rambaldi,* L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII, Roma 1944. *

Per eliminare le *ansie* che potrebbero nutrire coloro che ricevono i sacramenti, i teologi fanno notare che in fondo Cristo stesso amministra i sacramenti e la Chiesa supplisce la possibile deficienza del ministro. *P. Schanz* scrive: « Nei casi di necessità, come in ogni opera di salvezza, occorre sempre

richiamarsi alla sapienza e all'amore di Dio, che han trovato una espressione formale nel "supplet Ecclesia" » (op. cit. p. 183). « Minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, ex cuius fide suppletur id quod deest fidei ministri » (S. th. III, 64, 9). Nelle parole (esterne) che pronuncia il ministro si esprime l'intenzione della Chiesa, e tale intenzione è sufficiente per compiere il sacramento, purchè nè il ministro nè il soggetto manifestino esteriormente un'intenzione contraria (S. th. III, 64, 8 ad 2).

A coloro che per la tranquillità delle coscienze vorrebbero limitarsi all'intenzione esterna, lo *Stentrup* risponde che occorre attenersi all'intenzione interna, ma che nello stesso tempo bisogna insistere più che sull'efficacia della causa seconda, su quella della causa principale, cioè di Cristo e dello Spirito Santo presenti nella Chiesa fino alla fine del mondo. « Dato igitur, solis causis secundis consideratis, ancipiter haerere nos de ministrorum intentione ideoque de valore ordinationum posse, omnis tamen dubitatio praeciditur, si animum ad principem causam erigamus ». Egli ricorda ancora che oltre la certezza stretta, metafisica e fisica, esiste anche la certezza morale che esclude ogni dubbio prudente (*Stentrup,* De sacr. in genere, 1888, pp. 112 ss.).

Aggiungiamo che l'intenzione deve essere *determinata* « quoad materiam » (nell'Eucarestia) e «quoad personas » (negli altri sacramenti). Ed infine deve essere *assoluta,* senza condizione, ed applicata all'*atto* dell'amministrazione; infatti solo in questo modo si realizza l'*unità* di *segno* e d'intenzione. Se si fa dipendere l'amministrazione da una circostanza che si realizzerà nel *futuro,* l'amministrazione è invalida. Se invece la si fa dipendere da una condizione *passata* o *presente* l'amministrazione è valida se si realizza la condizione, altrimenti è invalida. L'amministrazione con una « intentio de futuro » è sempre nulla, perchè nel futuro mancherà il sacramento e al presente manca l'intenzione. Avviene del sacramento come di ogni realtà: agisce solo quando esiste, nè prima nè dopo.

La particolare natura del *Matrimonio* che è un contratto bilaterale, fa sì che i contraenti possano legare il loro consenso (intentio) ad una « condizione sospensiva » *de futuro.* In questo caso l'effetto sacramentale del contratto si verifica solo nel futuro col' verificarsi della condizione, *oppure* l'atto è invalido, precisamente perchè non si verifica la condizione. Una « copula carnalis », liberamente compiuta prima della realizzazione della condizione, elimina quest'ultima e produce « ipso facto » il Matrimonio completo.

Nota. - Come regola generale i sacramenti devono essere amministrati e ricevuti secondo il proprio rito (C.I.C. can. 733, § 2. Cfr. tuttavia can. 851, § 2 e can. 866).

§ 163. - Il soggetto dei sacramenti.

Circa il soggetto dei sacramenti la Chiesa ha avuto raramente l'occasione di pronunciarsi. Tuttavia si possono stabilire e provare teologicamente le seguenti tesi:

1. *Solo la persona umana, durante la sua vita terrena, può ricevere i sacramenti.* Gli angeli, i defunti e le creature irragionevoli non li possono ricevere.

La *prova* è insita nella nozione di sacramento in quanto mezzo di salvezza destinato all'uomo per la vita presente. Gli angeli non appartengono alla Chiesa terrena. I morti non possono ricevere i sacramenti perchè l'anima, soggetto della grazia sacramentale, non è più presente. Se è vero che la zelante pietà ha spinto alcuni cristiani ad amministrare anche ai morti il Battesimo (cfr. I Cor. 15, 29; *Tertull.*, De resurrect. 48) e, per molto tempo, persino l'*Eucarestia,* ciò accadde contro la volontà della Chiesa, e, per quanto concerne l'Eucarestia, contro le ripetute proibizioni dei Concili. Le *indulgenze* e il *sacrificio della Messa* non sono sacramenti per i morti, ma sono loro applicati a modo di suffragio, come vedremo a suo luogo. Le creature irragionevoli non possono ricevere la grazia (cfr. § 113), perchè ne manca loro la capacità e perchè, avendo un fine puramente naturale, il sacramento non avrebbe scopo. La Scolastica s'è tormentata inutilmente per capire che cosa riceverebbe un animale se mangiasse un'ostia consacrata. Si rispondeva che non riceverebbe il corpo del Signore, ma gli accidenti del pane (Alano di Lilla). Si possono anche porre problemi assurdi, il che accade abbastanza spesso.

2. *Non tutti gli uomini possono ricevere tutti i sacramenti.*

Ogni persona umana può ricevere il *Battesimo* e, dopo questo, la *Cresima* e l'*Eucarestia.* Gli altri quattro sacramenti sono legati a particolari condizioni *morali* e *fisiche* che esamineremo in seguito. La Penitenza è stata istituita per lo stato di *peccato* e l'Estrema Unzione per quello di *infermità.* L'Ordine può essere ricevuto solo da persone di sesso maschile, e il Matrimonio da persone che posseggano le qualità fisiche necessarie.

3. *Perchè il sacramento sia validamente ricevuto è necessaria nel soggetto l'intenzione di riceverlo.*

La *prova* è già contenuta nel fatto che un sacramento non può venire imposto, ma deve essere liberamente ricevuto e si richiede perciò in qualche modo un'intenzione positiva. Il *Concilio di Trento* insegna che la giustificazione si attua « mediante la libera accettazione della grazia e dei doni » (s. 6, c. 7, Denz. 799). Alcuni sacramenti, come l'Ordine e il Matrimonio, impongono obblighi *speciali.* Il Battesimo può essere conferito a bambini che non hanno ancora l'uso di ragione e non sono capaci di intenzione, perchè esso impone solo i doveri *generali* del cristiano. Per gli altri sacramenti non si richiede che un'intenzione *generale.* Questioni più particolari verranno studiate trattando dei singoli sacramenti.

4. *Per ricevere validamente il sacramento non sono necessarie nè la fede ortodossa, nè le disposizioni morali.*

La *prova* si può dedurre da quanto abbiamo già detto (§ 162) a proposito del conferimento dei sacramenti fuori della Chiesa. In caso di « buona fede » (bona fides) il sacramento conferisce la grazia; ma se mancano le disposizioni morali (fictio), esso imprime unicamente il carattere; produrrà la grazia solo quando, eliminato l'impedimento (obex), ci siano le dovute disposizioni.

Non è *permesso* amministrare i sacramenti agli *eretici* ed agli *scismatici* se non dopo che abbiano rinunciato ai loro errori e si siano riconciliati con la Chiesa (C.I.C. can. 731, § 2); quando costoro sono fuori dei sensi, e si può

supporre che rinunzierebbero ai proprii errori, si può dare loro, *sotto condizione,* l'assoluzione e l'Estrema Unzione.

5. *Per ricevere degnamente i sacramenti sono necessarie le disposizioni morali del soggetto.*

Il *Concilio di Trento* insegna espressamente l'efficacia oggettiva dei sacramenti, ma richiede pure le disposizioni soggettive per riceverli. Abbiam già parlato di ciò nel trattato sulla grazia (§§ 127 ss.). Il Concilio di Trento fa dipendere il conferimento della grazia del sacramento dall'allontanamento o dall'assenza dell'« obice » (non ponentibus obicem gratiam conferunt). I teologi distinguono un « obice » *fisico* (obex sacramenti) e un « obice » *morale* (obex gratiae). Il primo impedisce l'esistenza del sacramento, il secondo il ricevimento della grazia mediante il sacramento. Il primo rende il sacramento invalido, il secondo rende la recezione del sacramento oggettivamente illecita e, se il soggetto ne ha coscienza, sacrilega. Parliamo qui dell'« obice » che impedisce la grazia. Per i sacramenti dei morti esso consiste nella mancanza di contrizione, e per il sacramento dei vivi nell'assenza della grazia santificante.

6. *Quando il sacramento è stato ricevuto con una indisposizione morale (obice), solo con la rimozione di essa si potrà avere l'effetto della grazia; allora il sacramento rivive o, come si dice in linguaggio teologico, reviviscе* (reviviscentia sacramenti).

Già in S. Agostino troviamo, se non l'espressione, almeno l'idea. La sua nozione di « carattere indelebile » (§ 159, II) deve spiegare la reviviscenza del sacramento, nel caso in cui sia stato ricevuto senza penitenza (egli dice, fondandosi in Sap. 1, 5, « ficte ») oppure fuori della Chiesa. Scrive S. Tommaso: « Sacramentum Baptismi est opus Dei et non hominis, et ideo non est mortuum in ficto, qui sine caritate baptizatur » (S. th. III, 69, 10 ad 1). La condizione previa per la reviviscenza è la validità dell'amministrazione. In tal caso il sacramento è già entrato nell'uomo con la sua realtà soprannaturale, ma non ha potuto, a causa dell'« ostacolo », produrre nell'anima il suo effetto completo, e vi ha solo impresso il carattere. Il sacramento nel suo essere fisico (sacramentum tantum) è già scomparso, ma permane ancora nell'anima nel suo effetto prossimo (sacramentum et res). Nel carattere è contenuta una esigenza della grazia corrispondente ed è sufficiente togliere l'« ostacolo » perchè esso operi il suo effetto e porti con sè la grazia.

Alcuni teologi ammettono una reviviscenza anche per l'*Estrema Unzione* e il *Matrimonio,* perchè ordinariamente questi sacramenti non possono essere ricevuti che una volta sola, e il soggetto rimarrebbe per sempre privo dell'effetto sacramentale, qualora non venisse conferito in seguito ad una ulteriore penitenza e alla rimozione dell'indisposizione morale (obice). Tuttavia non è facile spiegare teologicamente siffatta reviviscenza, a meno che non si voglia ammettere, con alcuni teologi, che codesti due sacramenti conferiscono un « quasi-carattere ». Non è concepibile una reviviscenza per la Penitenza, e quasi altrettanto si può dire dell'Eucarestia. Quando si ricevono questi sacramenti indegnamente, si ricevono pure invalidamente. Ciò è certo per la Penitenza. Per l'Eucarestia si potrebbe pensare ad una reviviscenza finchè permangono le sacre specie.

La questione del conferimento del Battesimo *sotto condizione* a bambini esposti è già stata esaminata dalla Scolastica primitiva, che si è pronunziata per il conferimento basandosi su S. Leone Magno (*Gietl,* Die Sentenzen Rolands, p. 208).

Riassunto. - L'amministrazione e la recezione di un sacramento possono essere: 1) *valide,* quando sia da parte del ministro sia da parte del soggetto si pone tutto ciò che appartiene all'essenza del sacramento; 2) *invalide,* quando si verifica qualche difetto di elementi essenziali; 3) *lecite,* quando da ambedue le parti si osservano tutte le prescrizioni stabilite da Cristo e dalla Chiesa; 4) *degne,* quando sia nel ministro che nel soggetto si trovano le disposizioni necessarie. Un difetto su questo punto è ordinariamente un peccato grave, a meno che non esistano « cause scusanti ». Esamineremo le disposizioni del soggetto parlando dei singoli sacramenti. Da parte del ministro si richiede: 1) lo stato di grazia; 2) la fedele osservanza dei riti, secondo il rituale ecclesiastico; 3) l'autorizzazione ad amministrare (excepto casu necessitatis); 4) l'esenzione da censure. Il ministro ufficialmente incaricato è tenuto « sub gravi » ad amministrare i sacramenti « rationabiliter petentibus », anche esponendosi eventualmente, trattandosi di Penitenza e di Estrema Unzione, al pericolo di morte. Cfr. la teologia pastorale. *Il più antico rituale* per l'amministrazione dei sacramenti è contenuto nella *Tradizione apostolica* d'Ippolito romano.

Tutta la legislazione concernente i sacramenti è di competenza, dopo Pio x, della Congregazione dei sacramenti. Si eccettuano le questioni sulla fede e sul Matrimonio, delle quali si occupa la Congregazione del S. Ufficio e le questioni rituali, che sono trattate dalla Congregazione dei Riti. Cfr. C.I.C. can. 249.

§ 164. - L'istituzione dei sacramenti da parte di Cristo e il loro numero settenario.

1. Cristo, in forza del suo potere divino, ha istituito tutti i sacramenti della Nuova Legge. - *È di fede.*

Spiegazione. - Per il loro stesso concetto i sacramenti non possono essere istituiti che *da Dio.* Benchè gli uomini possano stabilire segni religiosi, solo Dio vi può annettere la grazia. Egli è l'autore propriamente detto dei sacramenti (auctor principalis); egli solo ha il potere di istituire i sacramenti (potestas principalis). *Cristo* in quanto Dio possiede tale potere in modo assoluto; ma come uomo ha *meritato* i sacramenti e quindi possiede su di essi un potere di autorità (p. auctoritatis) *come Dio* e di eccellenza (p. excellentiae) *come uomo.* Egli ha istituito i sacramenti, come uomo, in virtù del potere divino.

Il *Concilio di Trento,* contro i Protestanti che consideravano la maggior parte dei sacramenti come un'« invenzione umana », stabilì questa definizione: « Se qualcuno dirà che i sacramenti della Nuova Legge non sono stati tutti istituiti dal nostro signore Gesù Cristo... sia scomunicato » (s. 7, can. 1, Denz. 844). Per l'Eucarestia e per la Penitenza l'istituzione divina viene affermata espressamente (s. 13, c. 2; s. 14, c. 1; Denz. 875, 894); così pure per l'Estrema Unzione (s. 14, c. 1, Denz. 926).

Affine a quella protestante è la concezione *modernista,* per cui i sacramenti sarebbero apparsi più tardi, nella Chiesa, per una evoluzione del pensiero generale di Cristo: « I sacramenti hanno origine dal fatto che gli Apostoli e i loro successori hanno interpretato una qualche idea di Cristo, secondo che le circostanze e gli avvenimenti hanno persuaso e indotto a fare » (Lamentabili, prop. 40, Denz. 2040; cfr. prop. 39).

Prova. - Sono sufficienti qui alcuni cenni di prova in generale; le prove particolari saranno addotte studiando i singoli sacramenti. La *Scrittura* non contiene l'affermazione generale che tutti i sacramenti sono stati istituiti da Cristo; essa ci attesta ciascun sacramento in particolare, senza un giudizio complessivo. D'altra parte Cristo ha lasciato agli Apostoli la Chiesa costituita e completa nei suoi elementi essenziali, perchè la reggessero, e non perchè la fondassero o la completassero. Proprio in questo senso hanno inteso gli Apostoli la loro missione quando si sono considerati come i « dispensatori dei misteri di Dio » (I Cor. 4, 1) e non come persone incaricate di migliorare una istituzione; in ogni elemento di importanza gli Apostoli si rifanno a Cristo. « Nessuno infatti può porre altro fondamento da quello che già è stato posto, che è Gesù Cristo » (I Cor. 3, 11).

I Padri. - Dato il loro concetto ancora molto *ampio* di sacramento, i Padri non affrontavano formalmente la questione dell'istituzione da parte di Cristo. Tuttavia essi riferivano i principali sacramenti a Cristo, come si vedrà in seguito. Parlando del Battesimo, *S. Agostino* osserva che Cristo avrebbe potuto, senza dubbio, farlo istituire da uomini, « ma non volle che un uomo (servus) ponesse la sua fiducia in un altro uomo » (In Joan. 5, 7).

La Scolastica stessa, prima di S. Tommaso, insistette assai poco sull'istituzione da parte di Cristo. A proposito di *Guglielmo d'Auvergne* († 1249), fu scritto: « Dal complesso dell'esposizione (fatta) risulta con certezza che i sacramenti in qualche modo devono la loro origine ad una disposizione di Dio, perchè nessuno, neppure la Chiesa, può disporre da se stessa dei tesori della grazia divina... In nessun passo Guglielmo scende a più particolari determinazioni » (*Ziesché,* Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne, 1911, p. 19).

Alcuni Scolastici ebbero al riguardo idee poco chiare. Si era sicuri circa il Battesimo e l'Eucarestia. Quanto alla Penitenza e al Matrimonio, P. Lombardo li trova già nell'Antico Testamento. Ciò non è errato se si considera il Matrimonio come un'istituzione naturale (officium naturae) e la penitenza come virtù. L'Ordine e l'Estrema Unzione li vorrebbe attribuire agli Apostoli. *Alessandro di Hales* († 1245) pensa che la Cresima sia stata istituita quanto al rito esteriore in un Concilio di Meaux (829) per ispirazione dello Spirito Santo (Spiritus Sancti instinctu). Circa l'Estrema Unzione, la Penitenza e l'Ordine è della stessa opinione di Pier Lombardo. *Pietro Cantore* († 1197) e *Giacomo di Vitry* († 1240) opinano che l'imposizione delle mani nella Cresima, derivi dagli Apostoli, l'Unzione invece fu istituita dalla Chiesa (*Fr. Gillmann,* Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne, Paderborn 1918, p. 22).

S. Alberto e *S. Tommaso* dicono che tutti i sacramenti sono stati istituiti

da Cristo. Scrive S. Tommaso: « Poichè tutta la virtù del sacramento proviene soltanto da Dio, risulta che Dio ha istituito tutti i sacramenti (S. th. III, 64, 2). Essendo Cristo *Uomo-Dio,* come Dio poteva istituire i sacramenti, mentre come uomo ne è causa meritoria e strumentale e principale ministro che ha su di essi un potere di eccellenza (S. th. III, 64, 3).

Epoca moderna. - I teologi dell'epoca *posttridentina* sono unanimi nell'affermare che tutti i sacramenti sono stati istituiti da Cristo. Divergono però allorchè si tratta di determinare se i sacramenti siano stati istituiti nei particolari, cioè nelle parti integranti *esterne,* materia e forma (in specie), oppure se Cristo si sia limitato ad istituirne alcuni in generale (in genere), lasciando agli Apostoli il compito di determinarne il rito. Le due opinioni hanno, ciascuna, sostenitori considerevoli: S. Roberto Bellarmino, Vasquez, Becanus, ecc., per l'opinione più rigida; Domenico Soto, Suarez, Estio, Tournely, Gotti, ecc., per la seconda opinione. Pare che sia difficile far risalire a Cristo, con una prova decisiva, la determinazione della materia e della forma di tutti i sacramenti. Scrive in proposito *P. Schanz:* « Eccetto per il Battesimo e l'Eucarestia, non si può provare con la Scrittura una determinazione *in specie* da parte di Cristo. Anche la Tradizione non è unanime all'inizio » (*Schanz,* op. cit. p. 114). Dello stesso parere è il *Billot* (De sacr. ed. 3, t. I, p. 161). Esamineremo meglio la questione parlando dei singoli sacramenti.

La spiegazione *modernista* dell'origine dei sacramenti è in tutto conforme a quella della *teologia liberale.* Secondo *A. Harnack,* per cui neppure l'istituzione del Battesimo si può riportare a Cristo, tutti i sacramenti furono istituiti dalla Chiesa, che li ha abilmente adattati alle varie condizioni di vita dei fedeli. Per *A. Loisy* le cose si sono svolte proprio nello stesso modo; l'evoluzione però non è terminata, ma è in perpetuo fluttuare e in continuo progresso: « Senza un programma precedentemente elaborato, ha preso vita un'istituzione che avvolge l'uomo in un'atmosfera divina e che, senza dubbio, per l'intima armonia delle parti e la forza della sua influenza, rappresenta la più ammirabile creazione che sia mai stata prodotta *spontaneamente* da una religione vivente. L'epoca in cui la Chiesa ha fissato il numero dei sacramenti non è che un particolare stadio di questa evoluzione, e non segna affatto nè l'inizio nè la fine. Il punto di partenza è quello che abbiamo indicato, cioè il battesimo di Gesù e l'ultima cena; il termine non è ancora giunto perchè l'evoluzione sacramentale, che nel suo complesso segue lo sviluppo della Chiesa stessa, non può cessare che con questa » (L'Évangile et l'Église, 1903, p. 247).

2. I sacramenti della Nuova Legge sono sette. - *È di fede.*

Spiegazione - Nello stesso canone in cui viene definita l'istituzione di tutti i sacramenti da parte di Cristo, il *Concilio di Trento* definisce pure il loro numero settenario: « Se qualcuno dirà che i sacramenti della nuova legge sono di più o di meno di sette, cioè: Battesimo, Cresima, Eucarestia, Penitenza, Estrema Unzione, Ordine e Matrimonio; o che qualcuno di questi sette non è veramente e propriamente sacramento, sia scomunicato » (s. 7, can. 1, Denz. 844). Già prima dei Riformatori, le sètte spiritualistiche del Medio Evo (Valdesi, Catari)

avevano respinto tutti i sacramenti; Wiclef ed Huss non ne riconoscevano che alcuni. *Lutero* all'inizio conservò tre sacramenti: il Battesimo, l'Eucarestia e la Penitenza; *Melantone* ne ammise prima due e poi quattro: il Battesimo, l'Eucarestia, l'Assoluzione e l'Ordinazione.

L'ordine di enumerazione dei sacramenti seguito dal Concilio di Trento ha una ragione dogmatica: i primi tre sacramenti creano e perfezionano la vita nuova; la Penitenza e l'Estrema Unzione la ristabiliscono quando è perduta; i due ultimi costituiscono il cristiano in uno stato particolare.

Prova. - La *Scrittura* non tratta dei sacramenti in modo sistematico; non si deve quindi cercarvi una prova formale del numero settenario. È sufficiente che possiamo provare con essa ogni singolo sacramento.

Una prova *formale* non si trova neppure nella *Tradizione.* La Chiesa fu in *possesso* e si *servì,* per molti secoli, dei sacramenti senza pronunciarsi sul loro numero. Si può considerare la disciplina dell'arcano come ragione di siffatto modo di agire; essa aveva lo scopo di preservare i sacri misteri dalla derisione degli infedeli. Si può pure ricordare, per spiegare la cosa, il silenzio della Scrittura sul numero dei sacramenti, ma soprattutto la mancanza di una teologia sacramentale e di un concetto preciso e determinato del sacramento stesso.

Disciplina dell'arcano (disciplina arcana) è un'espressione coniata all'epoca delle controversie posttridentine dal protestante Jean Daillé († 1670), per indicare l'uso praticato dalla Chiesa antica, di *nascondere* agli infedeli, ed anche ai catecumeni, alcune verità ed istituzioni cristiane importanti. Questa disciplina non dipende, come vorrebbero A. Harnack ed altri, dal fatto che anche i riti religiosi degli antichi culti misterici pagani non erano svelati ai non iniziati, ma è basata su alcune affermazioni del Signore (Mt. 7, 6) e degli Apostoli (I Cor. 3, 2; Ebr. 5, 12-14) e sullo spirito di fede ed il rispetto dei misteri. La disciplina dell'arcano durò dal secondo al quinto secolo; in Occidente il suo ultimo testimone è Papa Innocenzo I († 417). È giusto riconoscere l'esistenza della disciplina dell'arcano, ma non bisogna esagerarne l'influenza. In ogni caso il *Batiffol* ne minimizza l'importanza, non scorgendo in essa che un semplice espediente pedagogico per eccitare lo zelo dei catecumeni nel prepararsi a ricevere i primi tre sacramenti. Il *Funk* critica questa opinione e sostiene invece l'importanza dogmatica della disciplina dell'arcano, radicata nello spirito di fede e nel profondo rispetto dei sacramenti, di cui i catecumeni non erano ancora ritenuti degni di conoscere la natura completa. Cfr. Dict. de théol. cath. t. I, coll. 1738-1758, art. scritto da P. Batiffol.

La ragione più profonda della deficienza nelle fonti cristiane primitive e patristiche circa il numero settenario di sacramenti, ed anche circa una qualsiasi enumerazione di essi, consiste evidentemente nella mancanza di una elaborazione sistematica della dottrina sacramentale; soltanto la Scolastica compì questa sistemazione. Finchè durò il concetto *ampio* di sacramento, che abbracciava i riti e gli esercizi più diversi della religione, non si poteva parlare di numero fisso. Di qui la forte diversità di numerazione fino a P. Lombardo. In quel tempo si consideravano «sacramenti», oltre i sacramenti propriamente detti, la consacrazione delle chiese, la consacrazione dei

re, la benedizione dei monaci, delle monache, dei canonici, le cerimonie della sepoltura, l'acqua benedetta ed altri riti dello stesso genere, tutte pratiche che in seguito vennero raggruppate sotto il termine di « sacramentali ».

Si comprende facilmente come una più rigida determinazione del concetto di sacramento doveva condurre ad una più precisa delimitazione, e, per ciò stesso, ad una enumerazione dei sacramenti, massimamente a partire da Ugo di S. Vittore e da Abelardo. Effettivamente in tale epoca il numero settenario dei sacramenti si delinea in modo sempre più chiaro, ma non siamo in grado di individuare chi sia stato il primo a darci una enumerazione formale. Si può citare come prima testimonianza quella delle *Sentenze di P. Lombardo* († 1164), il quale suppone universalmente nota la seguente enumerazione: « Iam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt Baptismus, Confirmatio, Panis Benedictio (Eucharistia), Poenitentia, Unctio Extrema, Ordo, Conjugium » (Sent. 4, dist. 2, c. 1). Abbiamo poi due altre testimonianze nel libro di Sentenze della scuola di Gilberto e in un'opera intitolata « De sacramentis » di un certo Maestro Simone. La data di queste due opere e di quella di P. Lombardo è incerta; si può indicare approssimativamente il 1150. Altre testimonianze anteriori non sono autentiche. Sull'ordine di enumerazione si sono avute, nella Scolastica primitiva, molte esitazioni (*Gillmann*, op. cit. pp. 23 ss.). Fr. Gillmann, che ha studiato a fondo la letteratura canonica dell'epoca, afferma che « la maggior parte degli antichi glossatori del decreto di Graziano insegnano il numero settenario dei sacramenti principali » (Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets, 1909, p. 41). L'influenza di Pietro Lombardo sugli Scolastici dovette contribuire all'affermazione del numero settenario; si notano ancora, tuttavia, alcune esitazioni persino in Innocenzo III (Denz. 424) e nei Concili. Il II Concilio di Lione (1274) enumera « sette sacramenti » (Denz. 465). L'ordine di enumerazione quale usiamo oggi si trova in Eugenio IV (Denz. 695 ss.).

Se non possiamo provare con la Scrittura e con la Tradizione il numero settenario in modo formale, lo possiamo tuttavia stabilire, almeno quanto alla sua realtà oggettiva, a) coll'argomento della *prescrizione* giuridica, b) col fatto storico dell'*accordo dei Greci* con la Chiesa latina e c) coll'argomento *teologico* dell'infallibilità della Chiesa.

a) L'*argomento della prescrizione* fu usato la prima volta da *Tertulliano*. È una specie di prova di tradizione. Ciò che la Chiesa possiede in modo unanime è dottrina tradizionale (*Tertull.*, De praescript. 28; *S. Agostino*, De Bapt. 5, 24, 31). Spetta agli avversari provare che, in un dato momento, un sacramento nuovo è stato introdotto nella Chiesa. Ora, per quanto riguarda i sacramenti, o anche un solo sacramento, simile prova è impossibile.

b) Di grande valore è la *concordanza della Chiesa greca con la Chiesa latina*. Come già abbiamo dimostrato, i Greci scismatici hanno comune con noi lo stesso concetto di sacramento e il numero settenario. « Nella Chiesa ortodossa si ammettono universalmente i *sette misteri* o sacramenti della Chiesa cattolica romana, dei quali il più santo è il mistero dell'Eucarestia » (*Zankow*, op. cit. p. 103). Quantunque i Greci, come i Latini, non abbiano trovato nella loro tradizione una testimonianza formale quanto al numero settenario (tale

numero anzi l'hanno evidentemente derivato dalla Chiesa Occidentale a partire dai secoli XII e XIII), tuttavia è certo che han visto in esso l'espressione adeguata della loro fede, sicchè questo punto non creò difficoltà alcuna nei Concili di unione. Anche le sètte orientali (Copti, Giacobiti, Armeni) riconoscono ordinariamente il numero settenario; circa alcune piccole divergenze, cfr. *Jugie,* Theol. dogm. christ. orient. t. v, pp. 280-282; 637-638. Tale concordanza è tanto più importante, se si considera l'antagonismo delle due Chiese per cui non c'è da sospettare di una influenza di Roma sui Greci, e se si pensa che le sètte summenzionate si erano separate già molto prima dalla Chiesa (v secolo). Allorchè i Protestanti tentarono di guadagnare i Greci alla Riforma, il patriarca Geremia di Costantinopoli si oppose energicamente e fece valere, in proposito, anche il numero settenario dei sacramenti. Il patriarca *Cirillo Lucaris* che, circa cinquant'anni dopo, si era dimostrato su questo punto più arrendevole, fu deposto dai sinodi di Costantinopoli e di Gerusalemme. Nel rito di ammissione, per coloro che passano da una setta protestante alla Chiesa greca, si fa una domanda esplicita intorno al numero dei sacramenti.

c) L'*argomento teologico* ha valore solo per coloro che ammettono l'infallibilità della Chiesa. Quando i Protestanti lo respinsero, il numero settenario si trovava formalmente da almeno tre secoli nella coscienza della Chiesa, nella sua prassi e nella sua dottrina. Ora la Chiesa non può errare in ciò che considera, per secoli e secoli, parte essenziale del cristianesimo. Bisogna dunque ammettere che essa ha ricevuto la *realtà* dei sacramenti dalla tradizione apostolica.

I *Riformatori* a motivo del loro fluido concetto di sacramento non potevano stabilirne un numero costante. La Bibbia non dice nulla al riguardo e la voce della Tradizione fu respinta. Si dovette quindi lasciare libera l'enumerazione dei sacramenti ed insistere invece sui « sacramenti principali ». L'*Apologia* della *Confessione augustana* afferma: « Essi (cattolici) vogliono che anche noi confessiamo esistano *sette* sacramenti, nè di più nè di meno. Noi diciamo che bisogna conservare le cerimonie e i sacramenti che Dio ha istituito con la sua parola, nella loro quantità e nel loro numero. Ma, circa questo numero di sette sacramenti, si sa che gli stessi Padri non li hanno ugualmente enumerati, cosicchè questi sette riti non sono egualmente necessari... Segni istituiti senza l'ordine di Dio non sono segni della grazia, benchè possano indurre al ricordo i fanciulli e gli adulti, come, ad es., il dipinto di una croce. Di modo che sono veri sacramenti soltanto il Battesimo, la Cena del Signore, e l'Assoluzione. Questi sono stati stabiliti da Dio, questi hanno la promessa della grazia » (art. 13).

3. La necessità dei sacramenti sarà esaminata studiandoli ciascuno in particolare. Il Concilio di Trento l'ha definita in modo generale contro i Protestanti, i quali consideravano i sacramenti non come mezzi necessari alla salvezza, ma solo come un aiuto occasionale della fede, unica garanzia di salvezza: « Se qualcuno dirà che i sacramenti della Nuova Legge non sono necessari alla salvezza, ma superflui, e che gli uomini possono conseguire da Dio la salvezza per la sola fede, senza i sacramenti o senza il desiderio di essi, per quanto non tutti siano necessari ai singoli, sia scomunicato » (s. 7, can. 4, De sacr. in gen., Denz. 847).

Secondo i *modernisti* « i sacramenti hanno soltanto lo scopo di ricordare agli uomini la sempre benefica presenza del Creatore » (Lament., prop. 41). Senza un esatto concetto di grazia soprannaturale è impossibile comprendere la necessità dei sacramenti. Per *Loisy* è stata « la comunità cristiana ad introdurre la necessità del battesimo » (prop. 42, Denz. 2041, 2042).

Distinzioni. - È certo che non tutti i sacramenti sono necessari a tutti gli uomini, come faremo notare meglio in seguito. Già nei *Padri,* come nella *Scrittura,* tenevano il primo posto il Battesimo, la Cresima e l'Eucarestia quali atti dell'iniziazione cristiana. I primi Scolastici sono già più precisi e distinguono tra « sacramenta *necessitatis* » e « sacramenta *voluntatis* » (libertatis), oppure, partendo dal loro concetto largo di sacramento, tra « sacr. *praeparatoria* » (sacramentali), « sacr. *salutaria* » (i veri sacramenti), « sacr. *veneratoria* » (feste) e « sacr. *ministratoria* » (gli uffici dei chierici), oppure, più brevemente, come Ugo di S. Vittore, tra « sacr. *principalia* et *minora* » (sacramentali). Egli scrive inoltre: « *Tria* sacramentorum *genera:* 1) sunt enim quaedam sacramenta in quibus *principaliter* salus constat et percipitur (Battesimo ed Eucarestia); 2) alia sunt quae etsi necessaria non sunt ad salutem... proficiunt tamen ad sanctificationem (acqua benedetta, imposizione delle ceneri); 3) sunt rursum sacramenta, quae... ad praeparationem constituta esse videntur » (uffici dei chierici, consacrazione delle chiese e dei vasi sacri). Possiamo ancora segnalare uno schema molto usato dai teologi e dai canonisti della Scolastica primitiva, quello della « quadriformis species sacramentorum ». Le quattro colonne del tabernacolo (cfr. Es. 36, 36) simboleggiano le quattro specie dei sacramenti: alia enim sunt salutaria, alia ministratoria, alia veneratoria, alia praeparatoria. Cfr. *De Ghellinck,* Le mouvement théologique du XII siècle, ed. 1, pp. 359-369.

Conclusioni pratiche. - Il *Catechismo romano* ammonisce i pastori d'anime affinchè istruiscano i fedeli: 1) sulla venerazione e sul rispetto dovuto ai sacramenti; 2) sull'uso pio e religioso che ne devono fare; 3) sulla loro importanza per la vita cristiana, di cui sono la sorgente e la sostanza: quando scompare la pratica di riceverli e la predicazione della parola di Dio, la vita cristiana si spegne. - Ai sacerdoti si deve ricordare di amministrare i sacramenti con zelo pastorale, con purezza d'intenzione e di coscienza. Già S. Gregorio Magno insiste su questa disposizione e proibisce ai vescovi e ai sacerdoti nei termini più energici « di farsi mercanti della grazia spirituale » (*E. Göller,* Das Sündenbekenntnis bei Gregor., 1928, p. 20).

§ 165. - Sacramenti dell'Antico Testamento. Sacramentali.

I sacramenti dell'A. Testamento. - *S. Agostino* aveva elaborato una nozione di sacramento (sacramentum tantum) così ampia che vi poteva includere i riti religiosi dell'Antico Testamento; stabiliva, però, una distinzione essenziale tra questi riti e i sacramenti cristiani (cfr. § 175, 2). Seguendo S. Agostino e gli altri Padri, anche la *Scolastica,* e non solo quella primitiva con la sua ampia nozione di sacramento, ma anche quella posteriore, parla dei sacramenti dell'Antico Testamento. È dottrina comune dei teologi che i sacramenti dell'Antico Testamento non

operavano però la grazia per se stessi (ex opere operato), ma solo in forza della fede nella Redenzione, implicita in essi (ex opere operantis).

Il *Concilio di Trento* sui sacramenti dell'Antica Alleanza ha assunto un atteggiamento puramente *negativo.* Poichè *Calvino* li metteva sullo stesso piano di quelli cristiani, il Concilio condannò coloro i quali affermano che i sacramenti della Nuova Alleanza non differiscono, se non nelle cerimonie e nel rito, da quelli dell'*Antica:* « Se qualcuno dirà che questi sacramenti della Nuova Legge non differiscano da quella della legge antica se non perchè diverse sono le cerimonie, i riti, sia scomunicato » (s. 7, can. 2 De sacr. in gen. Denz. 845). Eugenio IV riprende il pensiero di S. Agostino sul valore puramente simbolico dei sacramenti dell'A. T.: « Illa enim *non causabant* gratiam, sed solum per passionem Christi dandam esse *figurabant* » (Decr. pro Armen., Denz. 695).

I *Profeti,* com'è noto, attribuiscono scarsissima importanza ai riti dell'Antica Alleanza, quando non siano l'espressione di viva fede. Non diversamente il *Battista* (Mt. 3, 7-12), *Gesù* (discorso della montagna) e *S. Paolo* (Rom. cc. 1-4; Gal. cc. 1-5; Ebr. 10, 1-9). Anche il sacrificio e la circoncisione non vengono risparmiati dalla critica paolina. Tutto l'Antico Testamento non è che « ombra » dei beni futuri (Ebr. 10, 1); esso ha soltanto un valore esteriore, pedagogico (Gal. 3, 24), non una forza santificante interiore (Rom. 3, 10, 20; cfr. Rom. 2, 25-29; 4, 9-12; I Cor. 7, 18-20; Gal. 2, 3; 5, 1, 2, 6, 11; 6, 12-15; Filip. 3; 3-9; Col. 3, 11; Atti 15, 1-27). Mosè ha dato la legge, ma la grazia e la verità derivano solo da Cristo (Giov. 1, 17). Per *S. Agostino* i sacramenti dell'Antico Testamento erano promesse simboliche della grazia, non cause di essa (De pecc. orig. 32, 37; Enarr. in Ps. 73, 2; C. Faust. 19, 11).

Gli *Scolastici primitivi* pongono spesso sullo stesso piano il Battesimo e la circoncisione: « Plerique tamen concedunt quod circumcisio infusionem gratiae operabatur », scrive *Stefano Langton* († 1228) nella sua Summa theologiae (*Gillmann,* Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne, p. 8).

La *Scolastica* si attiene alla dottrina tradizionale, ma attribuisce talvolta alla circoncisione la remissione del peccato originale « ex opere operato » (P. Lombardo, Alessandro di Hales, S. Bonaventura, Scoto, Estio). *S. Tommaso* però giustamente non distingue la circoncisione dagli altri riti (S. th. III, 62, 6 ad 3). Anzichè parlare di un mezzo per cancellare il peccato originale non sarebbe stato più logico provare che l'Antico Testamento avesse la nozione di tale peccato? (cfr. § 77). Non bisogna applicare all'Antico Testamento le vedute di una teologia posteriore. Solo il Nuovo Testamento, come compimento dell'Antico, può dare al riguardo un giudizio definitivo. Ora il suo punto di vista è chiaro: il Nuovo Testamento non attribuisce ai riti dell'Antico alcuna virtù oggettiva di santificazione. *Abramo* fu giustificato per la *fede,* non per la circoncisione. « Egli ricevette il segno della circoncisione come suggello della giustizia procuratagli dalla *fede* che aveva prima della circoncisione, affinchè potesse essere il padre di tutti coloro che hanno la fede senza essere circoncisi » (Rom. 4, 11).

A proposito delle discussioni dei Padri del *Concilio di Trento, Ehses* (Concilium Tridentinum t. V, 834-995) scrive che una parte di essi era più favorevole ai sacramenti dell'Antico Testamento; un'altra pensava che si

dovesse passare la questione sotto silenzio; una terza richiedeva che si respingesse l'eguaglianza tra i riti dell'Antico e del Nuovo Testamento, dal momento che già il *Concilio di Firenze* aveva dichiarato: « Illa enim non causabant gratiam sed eam solum per passionem Christi dandam esse *figurabant:* haec vero nostra et *continent* gratiam et ipsam digne suscipientibus *conferunt* » (Denz. 695). Si finì per adottare questo canone.

I sacramentali. - I sacramentali sono azioni cultuali, con cui la Chiesa accompagna l'amministrazione dei sacramenti e la celebrazione del Sacrificio per renderli più solenni e più suggestivi, oppure riti che essa compie indipendentemente, per preparare i fedeli a ricevere i sacramenti, renderli più disposti alla grazia, fortificarli contro le tentazioni e dare a tutta la vita una luce e una consacrazione soprannaturali.

Ordinariamente i sacramentali si dividono in *benedizioni* ed *esorcismi.* Le benedizioni a loro volta sono di due tipi: benedizioni *costitutive* dette anche consacrazioni, che hanno lo scopo di porre in modo permanente sotto la protezione di Dio l'oggetto da benedire (persona o cosa); benedizioni *invocative,* o semplici benedizioni, che hanno lo scopo di chiedere, in particolari circostanze, benefici corporali o spirituali, naturali o soprannaturali.

Come indica lo stesso nome, i sacramentali sono essenzialmente riti sensibili. Sotto questo aspetto sono simili ai sacramenti, dai quali però differiscono per due altri aspetti essenziali: innanzi tutto sono stati istituiti dalla Chiesa e non da Cristo; in secondo luogo producono il loro effetto in virtù delle preghiere della Chiesa e dell'uso religioso che se ne fa (ex opere operantis), non in virtù d'una disposizione divina (ex opere operato).

Non si può dare un numero preciso dei sacramentali; essi penetrano tutta la vita cristiana, sia sociale che personale, e non sempre sono stati gli stessi, specialmente nella loro applicazione privata. Il loro numero si è molto accresciuto nel Medio Evo.

Nella teologia si parla di sacramentali dopo la Scolastica. *Ugo di S. Vittore* per primo distingue tra sacramenti maggiori e sacramenti minori (sacramenta principalia et s. minora). - *P. Lombardo* († 1164) usa l'espressione « sacramentalia » per indicare « catechismus et exorcismus neophitorum ». - *Rufino* († 1190 circa) distingue dai sacramenti una serie di riti che chiama « sacramentalia, sacramenta adjuncta et de eis pendentia ». - *Guglielmo d'Auvergne* († 1249) usa il termine « sacramentali », ormai corrente, per indicare i sacramenti « minori ». Egli designa con questo nome particolarmente cinque riti: le cerimonie del Battesimo, la tonsura, la consacrazione del vescovo, la benedizione degli abati e delle badesse, la consacrazione dei re; e vede in essi come un completamento della grazia del Battesimo.

S. Tommaso dice: « L'acqua benedetta e le altre cose consacrate non si chiamano sacramenti, perchè il loro uso non produce l'effetto proprio dei sacramenti, cioè il conferimento della grazia. Queste realtà dispongono a ricevere i sacramenti, sia allontanandone gli ostacoli, come l'acqua benedetta, che è usata contro gli assalti del demonio e i peccati veniali; sia facilitandone il compimento e l'amministrazione, come l'altare e i vasi sacri che sono consacrati per il rispetto dovuto all'Eucarestia » (S. th. III, 65, 1 ad 6). « Poichè tali

cose non riguardano la grazia necessaria alla salvezza, il Signore ha lasciato la loro istituzione ai fedeli, secondo le loro necessità » (S. th. I-II, 108, 2 ad 2). Per S. Tommaso quindi i sacramentali hanno con la salvezza solo un rapporto mediato; non operano la grazia, ma vi dispongono indirettamente.

Il *Concilio di Trento* non tratta in particolare dei sacramentali; difende però, contro i Riformatori, le *cerimonie della Messa,* che fa derivare dai bisogni della vita religiosa e dell'istituzione della Chiesa. Codeste cerimonie rendono il culto divino più degno e più edificante (visibilia religionis et pietatis signa, s. 22, c. 5; sono « manifestazioni della pietà », can. 7, Denz. 943-954). In un altro punto il Concilio difende le cerimonie che accompagnano l'amministrazione dei sacramenti: non devono essere nè disprezzate, nè omesse, nè mutate (s. 7, can. 13, Denz. 856). Fatta così menzione dei più importanti, il Concilio non parla degli altri sacramentali. Quanto alla loro importanza, il Concilio si basa su S. Tommaso.

I teologi *posttridentini,* per rispondere alle obiezioni dei Protestanti, trattano dei sacramentali più a lungo che non gli Scolastici. Tuttavia essi non sono pienamente d'accordo. Si possono segnalare, in generale, *due tendenze:* una distingue essenzialmente i sacramentali dai sacramenti e parla solo di una utilità soggettiva (opus operantis); l'altra, invece, pur mantenendo la distinzione essenziale, parla tuttavia di effetto oggettivo (opus operatum), e cerca di avvicinare i sacramentali ai sacramenti. Ma il *Simar* scrive giustamente: « I sacramentali trasmettono la grazia per la preghiera della Chiesa, "ex opere operantis", cioè secondo le disposizioni e l'attività morale di coloro cui sono amministrati e che se ne servono » (Dogmatik, t. II, p. 802).

Circa il grande numero dei sacramentali usati sia *ufficialmente* sia *privatamente* nel Medio Evo, *A. Franz* ha scritto un'opera importante, dal titolo: *Le benedizioni ecclesiastiche nel Medioevo* (Die Kirchlichen Benediktionem im Mittelalter, Freiburg i. B. 1909). Accanto al buon uso il Franz è costretto ad ammettere un certo numero di abusi. V'erano alcune usanze, come quella dell'*Agnus Dei,* in cui la dogmatica aveva ben poco a che fare. Gli autori che amano dedurre dalla formula di preghiera l'efficacia dei sacramentali faranno bene a tener presente quanto scrive lo stesso autore: « Non è la formula che ha creato l'uso, ma è l'uso radicato da lungo tempo nel popolo, che ha indotto l'introduzione di queste espressioni nella formula » (op. cit. vol. I, p. 567). Già S. Agostino dovette combattere contro l'abuso di riti superstiziosi (Ep. 55, 35). Per la riforma operatasi in questo campo il *Franz* scrive che « non fu un Concilio, nè una decisione episcopale, ma l'editto di riforma dell'Imperatore Carlo V a prenderne l'iniziativa. L'editto, pubblicato il 9 luglio 1548 ad Augusta, diede il primo impulso alla soppressione degli abusi, che si erano introdotti nella celebrazione della Messa, e pose nello stesso tempo le basi che dovevano condurre alla riforma nel campo delle benedizioni » (op. cit. vol. I, p. 644). Questa riforma fu portata a termine con l'edizione del *Rituale romano* da parte di *Paolo V* nel 1614. Ma anche oggi in alcuni ambienti privati perdura qualche abuso.

Dice il C.I.C. can. 1145: « Solius Ecclesiae est nova sacramentalia constituere, aut recepta authentice interpretari, ex eisdem aliqua abolere aut mutare ». Per questo motivo ci si deve attenere, nell'amministrazione dei sacramentali, alle prescrizioni liturgiche (C.I.C. can. 1148, §§ 1 e 2).

Tra i sacramentali sono molto antichi l'*esorcismo,* il *segno di Croce* e l'*acqua benedetta.* L'esorcismo come rito indipendente, si trova più volte nella Scrittura. In seguito (verso il 200) fu unito al Battesimo e fu anche amministrato, separatamente, ai battezzati. Si stabilì un Ordine speciale di esorcisti. Il segno di Croce e l'acqua benedetta vengono menzionati verso il 200. Del segno di Croce parla Tertulliano (De cor. mil. 3; cfr. De resurr. carn. 6) e, nelle Costituzioni apostoliche (8, 29), si trova già un formulario speciale per la benedizione dell'acqua. Questi due sacramentali hanno come scopo la protezione dal diavolo. Nella Scolastica primitiva si attribuisce all'esorcismo persino un'efficacia « ex opere operato », per cui « imminuitur peccatum et debilitatur potestas diaboli » (*Gillmann,* Die Sakramentenlehre des W. von Auvergne, pp. 13 ss.).

Se è vero che il sacerdote si deve opporre al possibile abuso privato dei sacramentali, rimane tuttavia lodevole il loro conveniente uso. Quando regna ancora l'antica abitudine cristiana del segno di Croce e dell'acqua benedetta, non sono da temere abusi in altre cose essenziali.

Lettura. - *I sacramentali prolungano l'Incarnazione ovunque, in tutte le direzioni della vita.* - « Il carattere sacramentale della Chiesa ossia la sua tendenza ad utilizzare per la vita religiosa simboli espressivi ed attivi si manifesta particolarmente nei sacramenti propriamente detti, ma non si esaurisce lì. La Chiesa stessa nella sua intima natura e quindi in tutto quello che da essa promana è sacramentale.

La Chiesa è sacramento in quanto è simbolo e mezzo di unione tra l'uomo e Dio com'è sacramento Cristo, capo del suo corpo mistico, essendo egli l'espressione di Dio che si dona all'uomo e dell'uomo che si dona a Dio.

Si dovranno dunque trovare nella Chiesa segni di carattere profondo, all'infuori dei sacramenti propriamente detti. Tali segni si distinguono dai sacramenti per il fatto che questi rispondono ai bisogni fondamentali della vita religiosa ed anche perchè essi sono stati, per questa ragione, oggetto di un'istituzione speciale e sono stati dotati d'un'efficacia più diretta. Ma per i riti secondari si è conservata una parola che li ricollega al principio comune, una parola attenuata e pur tanto espressiva dell'idea centrale: si chiamano cioè *sacramentali* (sacramentalia, cose sacramentali).

Vi sono persone che, volendo esplorare questo angolo di teologia, vi si perdono un po'; all'occorrenza, vi si scandalizzano. Esse constatano che necessità di parallelismo hanno fatto distinguere sette sacramentali così come vi sono sette sacramenti. Poi, consultando gli autori profondi o i documenti: S. Tommaso, il Concilio di Trento ecc., intendono dire che ve ne sono molti *(multa);* che ce n'è un numero indeterminato *(si quae aliae res...).* E si meravigliano.

Ciò è molto naturale.

Nei manuali per i fanciulli tutto viene definito con chiarezza; ma nella scienza, ciascuno sa che la chiarezza si diffonde in mille sfumature meno afferrabili, e così è assai di più nella realtà.

Si potrebbe dire con esattezza quanti colori esistono nell'arcobaleno? Ve ne sono tre, sette, ve ne sono innumerevoli. Nei pensieri e nei sentimenti vi sono ancor più sfumature.

Si possono tentare classificazioni; esse però non saranno mai esaurienti. La realtà è inesauribile; la realtà è *ineffabile* nel senso etimologico della parola; essa non può essere *espressa* con un numero determinato di concetti o di parole; essa si sprofonda nel doppio infinito in cui il nostro essere è immerso: infinito della materia, che si suddivide fino al nulla; infinito dello spirito che spinge le sue conquiste fino a Dio, limite ideale e inaccessibile.

Il carattere sacramentale della Chiesa, poichè impregna la Chiesa a fondo sino a confondersi con essa, risente di questa condizione. I suoi sacramenti sono sette, come vi sono sette colori nello spettro, ma l'atmosfera dei sacramenti, se ci si può così esprimere, tutti i riti che l'accompagnano e quelli che se ne staccano per arrivare a santificare la vita dandole un significato, un andamento e una portata religiosi; tutto ciò è pure sacramentale. E se si dice, come si dice effettivamente qualche volta, che vi sono sette sacramentali, ciò è dovuto al fatto che si è convenuto di tenersi ai principali — la cui scelta potrà d'altronde dare luogo a controversie.

In realtà, vi sono tanti sacramentali quante sono le cose, i gesti, le parole, i riti che permettono di entrare, e per mezzo dei quali la Chiesa invita ad entrare nella grande corrente santificatrice che, dal sensibile, in nome dell'Incarnazione, ci conduce al divino intelligibile.

I sacramentali sono atti esteriori di religione od oggetti consacrati dalla religione allo scopo di avvicinarci a Dio mediante il Redentore.

Gli effetti che da essi si attendono sono quelli che richiede la vita cristiana. La purificazione dell'anima; la soddisfazione della giustizia per le nostre colpe, l'espulsione degli spiriti maligni; il sollievo delle nostre pene, se il nostro Padre dei cieli lo trova opportuno; l'allontanamento dei flagelli sotto le stesse condizioni e la libertà interiore dei figli di Dio; tali sono quelli che registra la teologia.

Gesti minuscoli e familiari, cose da nulla; un'aspersione, una croce tracciata sulla fronte o sul petto, una formula: queste cose, entrando nella grande corrente religiosa, diventano efficaci. E lo diventano a cagione della nostra costituzione psicologica nella quale il sensibile ha tanta parte. Lo diventano anche a cagione dell'istituzione della Chiesa che ha il potere di captare forze superiori: forza di associazione che è creatrice riguardo all'individuo; forza del Redentore, nel quale la società cristiana trova il suo centro; forza di Dio che è congiunto al Redentore e che, per mezzo di lui e della Chiesa, è congiunto con noi.

È una tendenza naturale dell'uomo quella di cercare simboli nella natura; di parlare e di agire per metafore; di dare alle cose in uso nella vita materiale un senso relativo alla vita morale. Tutte le letterature lo mostrano e la costituzione intima delle lingue lo prova, poichè il simbolismo ne è il fondo. Una preghiera *ardente,* non è un'allusione all'ardore del fuoco? Un *diluvio* di calamità, non è una metafora tolta dall'acqua? Parlare con *unzione,* mettere un *balsamo* sui dolori, ecc. ecc., non sono una serie di parole simboliche? E se faccio un gesto di negazione, non ho l'aria di cancellare alla lavagna quello che un si sta dicendo, o di allontanarlo come un ostacolo al mio spirito, come si allontana dal proprio cammino un ciottolo o un ramo secco?

Tutti i nostri gesti protocollari, tutti i nostri saluti, i biglietti da visita scambiati, i mazzi di fiori inviati in occasione di feste o di fidanzamento; gli

usi funerari, tutto, nella vita sociale, è pieno di simbolismo e tende ad avvicinare la materia allo spirito, per *esprimere* lo spirito e così *svilupparlo.*

Mettete simboli di questo genere al servizio dell'idea religiosa, fatelo con sentimenti che rispondano all'azione; fatelo in nome di una tradizione comune tra i cristiani; sotto la protezione dell'autorità o in base ad istituzione formale dell'autorità che esprime e regge il gruppo; sperando o piuttosto credendo che il Redentore capo dell'umanità religiosa, unito ai suoi membri in ciò che essi fanno in suo nome dà ai gesti pii e significativi istituiti un'efficacia in rapporto con le nostre disposizioni interiori e in rapporto con le disposizioni superiori della sua provvidenza; e voi avrete *i sacramentali.*

Tutta la poesia della natura potrà essere incorporata, come lo si potrebbe vedere considerando le mirabili liturgie antiche.

E con la poesia della natura, alla quale attingono allo stesso scopo i nostri autori, si trovano nei sacramentali tutte le perle che i culti pagani, sbocciati dai popoli più artisti dell'universo hanno nei secoli accumulato senza poterli infilare in un dogma corretto o in una morale pura.

Per arrivare al cuore dell'uomo la cui porta è aperta a tutte le influenze naturali, questi segni pure così naturali, così vicini alla vita quotidiana, così espressivi nei riguardi del senso universale, saranno molto efficaci, a condizione però che essi serbino il loro valore intrinseco.

Questo è dato dal senso cristiano che vi si unisce, dal loro significato superiore, dalla dottrina che li riempie e dal genere dei sentimenti che essi sono destinati a promuovere. Senza di che essi non sono che cadaveri e si sarebbe tentati di dire a chi se ne serve senza comprenderli, senza pensare ad essi, senza volere il loro effetto morale e vede, a lato, un sorriso incredulo: è vero! L'incredulo ha ragione. Lasciate che si faccia beffe di ciò che voi stessi rendete puerile; lasciate che consideri senza valore ciò che voi avete ucciso. *Lasciate che i morti seppelliscano i morti.*

Ma non si giudica una cosa in base a coloro che ne abusano, nè di una lingua in base agli stranieri che la deformano. L'azione sacramentale ha una efficacia per se stessa come simbolo espressivo ed evocatore, come idea-forza, direbbe un filosofo. Essa ne ha un'altra o, se si vuole, la prima si rafforza per il fatto dell'unità cristiana, nella quale l'individuo che agisce si trova impegnato.

La nostra unità, di cui le nostre autorità costituiscono il legame, mette a servizio di ciascuno la preghiera e il merito di tutti. Quando la Chiesa dice, come nella benedizione del cero pasquale: *"Signore, Dio, Padre onnipotente, luce che non si spegne, voi che avete creato tutte le luci, benedite questa luce santa, fate che per mezzo di essa siamo infiammati e illuminati della vostra chiarezza...",* pensiamo che ciò non sia vano.

E come mai questo sarebbe vano, quando alla testa della nostra unità si trova Colui che ha detto: *"Quando voi sarete in due o tre uniti nel mio nome* — a maggior ragione la società universale che l'istituzione evoca e mette in opera — *ecco che io sono in mezzo a voi"?*

La nostra unità è feconda di Divino, essendo essa collegata a Dio mediante il Redentore. *Primo dei suoi fratelli,* capo dell'umanità deificata in lui, il Messia comunica a tutto ciò che egli tocca un'efficacia divina. Se la Chiesa mette in contatto, con la sua liturgia, gli umili gesti detti sacramentali con la sorgente irradiante preparata per noi tutti sulla Croce, solo nostre disposizioni insufficienti o necessità provvidenziali potranno limitarne gli effetti.

Tutti in uno per il Cristo; Dio in tutti per il Cristo; noi stessi uniti gerarchicamente, i fedeli sotto il pastore, i fedeli e i pastori sotto l'Uomo-Dio; tale è la condizione perchè la corrente passi, perchè la preghiera efficace salga e il beneficio discenda su di noi. Dio allora si diffonde per mezzo dei nostri riti e per mezzo di essi ci attira a sè. *Dio si fa uomo* una volta ancora, sotto quest'umile forma, *affinchè l'uomo sia fatto Dio.*

Prolungamento dell'Incarnazione diffusa ovunque, in tutte le direzioni della vita, il rito sacramentale tende ad assicurarne gli effetti. Se noi corrispondiamo a ciò che esso cerca, la nostra vita si organizza felicemente, cioè in conformità dei suoi fini. I nostri mali si acquetano o cambiano *segno,* direbbe un matematico. In luogo di una schiavitù in relazione alla materia o allo spirito oppressore, umano o sovrumano, essi diventano una prova salutare, un controllo del nostro valore e uno stimolante affinchè esso cresca; in una parola, un aiuto.

Bisogna ripeterlo, poichè è la base dell'idea sacramentale: la materia è serva dello spirito; l'ordine morale domina l'ordine fisico e, unito a Dio per il Cristo, esso esercita il suo dominio a vantaggio di chiunque vi sia disposto. Se ci stacchiamo da questa azione religiosa, che ci ricollega ad un'onnipotenza redentrice, ricadiamo nel conflitto feroce delle forze. Forze naturali schiaccianti, forze sociali rivolte alla lotta per l'esistenza, forze interiori abbandonate a una molteplicità estenuante di azione: noi diventiamo loro schiavi.

Con Dio, i cui fini paterni governano tutto l'Universo, ritroviamo la sicurezza. La malattia, la debolezza interiore, gli accidenti della vita, la tentazione, la morte, che sono sue serve, diventano altresì le nostre. Esse sono le nostre "sorelle", come diceva S. Francesco d'Assisi. Noi siamo liberi dalle loro imprese e sicuri, al contrario, del loro aiuto.

È là che mirano, in quanto applicazioni della Redenzione, tutte le azioni sacramentali della Chiesa. Le piccole azioni, dette sacramentali, *sacramenti minori,* come li chiamava l'antichità, vi si presentano al loro posto. Non li sacrificheremo agli spiriti ipercritici.

Noi diciamo che è veramente *degno e ragionevole, equo e salutare* impiegare, per servire Dio e salire verso lui, tutte le realtà naturali, tutti i valori del simbolismo, tutti i frutti della nostra unione col Cristo, affinchè Dio venga a noi e noi possiamo andare a lui secondo la nostra natura e le nostre relazioni di vita; affinchè entriamo nel piano di redenzione basato sull'incarnazione; affinchè liberiamo la creazione, che pure *"geme"* della sua dissoluzione anarchica, della *"schiavitù che le impone la corruzione"!*

Ben lungi dal materializzare lo spirito, come glielo rimproverano i Protestanti e i razionalisti, il nostro culto ha per iscopo di infondere spirito nella materia. Esso non vuole quel dualismo ingannatore che, avendo razionalizzato a oltranza e non avendo pur tuttavia la possibilità di abolire la carne nè il suolo sul quale essa si muove, nè gli oggetti esteriori di cui essa vive, arriva semplicemente a lasciar corrompere la carne e a far sì che le cose riescano dominatrici, mentre lo spirito vi si esaurisce per non aver potuto servirsene. Ciò è tanto più vero perchè la natura umana è più debole. E ciò è tanto più vero per la parte più debole dell'umanità, cioè per i piccoli.

Senza alcuna parzialità per la Chiesa, che si dà tutta a tutti, si volge più volentieri verso coloro che non possono contare, per essere spiritualizzati, che su di lei; verso coloro che la materia conquista facilmente, perchè ne sono

più vicini dovendo vivere quotidianamente senza poter risalire, poveri minatori sepolti nelle gallerie oscure della vita, verso le regioni della luce. La Chiesa li prende là ove essi si trovano e parla loro di ciò che essi sanno. Essa impiega un linguaggio immaginoso, un linguaggio d'azione, il linguaggio dei primitivi. Ed è questa una maternità che tutti devono apprezzare, alla quale tutti devono unirsi, anche se non ne hanno bisogno per loro stessi.

La grande fraternità si oppone alle nostre cariche gerarchiche. E, d altronde, pensiamoci, il regime adatto per il fanciullo, lo è pure per l'uomo, che resta un grande fanciullo. Il regime del primitivo è adatto per il civilizzato per ciò che gli rimane di primitivo.

"Grattate il russo, diceva Napoleone, e apparirà il cosacco". Grattate il razionalista orgoglioso e vedrete comparire l'uomo di sensibilità e di automatismo. Impadronirsi, per il suo bene, della sua sensibilità e dirigere il suo automatismo, questa è, da parte della religione, una misericordia.

Lasciamo che l'Immenso ci tratti da fanciulli, da primitivi nell'ordine morale, da selvaggi dell'eterna civilizzazione, nella quale si tratta di umilmente entrare per mezzo delle santificazioni tentate dai nostri riti ». *Sertillanges,* La Chiesa, vol. II, pp. 7-15, Ed. Paoline, Alba 1949.

§ 166. - I sacramenti e i misteri antichi.

1. La questione. - Anche le antiche religioni misteriche pagane, contemporanee al cristianesimo dei primi secoli, si servivano di mezzi sensibili, come acqua, sangue, pane, olio, allo scopo di captare le forze soprannaturali e di realizzare una più intima comunione con la divinità. Constatando questo fatto, la *storia razionalistica delle religioni* afferma molto spesso che i sacramenti cristiani contengono non solo delle *analogie* con questi misteri, ma anche non pochi elementi mutuati da essi. Propriamente sarebbe stato *S. Paolo* ad introdurre « nella comunità di Gesù, priva di sacramenti », la « magia dei sacramenti pagani », sicchè il cristianesimo, povero, all'inizio, di riti e di culto, sarebbe divenuto a poco a poco la Chiesa, con il suo numeroso personale cultuale e il suo fastoso cerimoniale liturgico. Simili affermazioni sono fatte spesso con molta sicurezza, ma le prove di esse lasciano molto, anzi del tutto a desiderare.

2. I misteri pagani. - I punti seguenti sono certi: 1) Esisteva in Oriente, contemporaneamente alla Chiesa primitiva, un grande numero di culti misterici, in cui venivano onorate particolari divinità con riti religiosi speciali. Mithra, Zeus, Attis, Dioniso, Osiride, Serapide, Iside, Baal, Afrodite, Gea, Cibele, erano, per nominare i principali, gli dèi e le dee cui era reso il culto, a quelli dagli uomini, a queste dalle donne, con precise intenzioni.

2) Gli esercizi religiosi erano culti segreti, « misteri », e consistevano in abluzioni, pasti, unzioni, digiuni, processioni, canti, musiche, estasi, assorbimento di alcool, danze, macerazioni, mutilazioni.

3) Gli iniziati si chiamavano « misti » (μύστης da μύω, chiudere, che qui significa chiudere la bocca e conservare il silenzio sul mistero; μυέομαι; essere iniziati ai misteri). Questi « misti » venivano iniziati dai « mistagoghi »

con riti particolari. Non vigeva più fra loro alcuna distinzione sociale: alti funzionari e mercanti si mescolavano con soldati, schiavi ed operai.

4) Benchè non si possa negare che la *morale* di queste comunità sovente lasciasse molto a desiderare — non poche volte l'ascesi degenerava in orgia ed anche in scene di prostituzione sacra — tuttavia non va dimenticato che non tutti i misteri avevano lo stesso carattere e che alcuni di essi rispondevano a reali ed elevati bisogni religiosi. I loro mezzi di espiazione tendevano a sopprimere in qualche modo la colpa e a dar la pace alla coscienza; cercavano di eccitare e di venire incontro al desiderio e alla speranza di una immortalità felice e di una partecipazione alla vita della divinità venerata.

5) Oggi i cattolici, che giudicano oggettivamente, non dànno più, come in altri tempi, un giudizio così severo sul paganesimo, sino a considerarlo come l'abisso delle tenebre e della corruzione; effettivamente esso non fu mai tale, benchè l'apologetica parli talvolta con un accento diverso da quello della predicazione missionaria. L'apologetica per difendere il cristianesimo mette soprattutto in evidenza i lati deboli del paganesimo; la predicazione missionaria vuol convertire i pagani e cerca perciò di mettere in rilievo e valorizzare ciò che c'è di buono nella loro religione. Atteggiamento, questo, già evidente in S. Paolo. Quando l'Apostolo parla personalmente ai pagani, il suo linguaggio è dolce e attraente, pieno di stima (Atti); quando invece parla ai pagani convertiti, ai cristiani, allora li mette in guardia dal ricadere nei vecchi peccati e nei vecchi errori, che egli descrive con le tinte più fosche (Lettere). Lo stesso atteggiamento troviamo nei Padri. Oggi noi non scorgiamo nei misteri pagani, come faceva Tertulliano, delle contraffazioni dei sacramenti ad opera di Satana — anche per la semplice ragione che spesso essi sono *più antichi* e si sono sviluppati in ambienti non influenzati dal cristianesimo — ma li consideriamo piuttosto come manifestazione della religione naturale e della coscienza morale. Non potevano essere coscienze intorpidite quelle che in tal modo anelavano al perdono, nè tanto indeboliti quegli occhi che vedevano nell'uomo numerosi peccati e molteplici impurità. La Provvidenza non abbandonò a se stessi questi uomini, ma li guidò secondo il suo piano. « Post peccatum usque ad tempus gratiae, *maiores* tenebantur habere fidem de *Redemptore* explicite, *minores vero implicite,* vel in fide patriarcharum et prophetarum, vel in *divina providentia* », scrive S. Tommaso con larghezza di mente, e include tra questi « minores » i saggi pagani (De verit. 14, 11, in c. et ad 5).

6) Sì *scarse* sono le testimonianze rimasteci circa i riti religiosi di questi culti misterici, che non è quasi possibile fare su questo punto affermazioni apodittiche ed è insensata un'identificazione pura e semplice coi sacramenti cristiani. *F. Cumont,* che in questo campo è un'autorità di prim'ordine, fa osservare che i dati fornitici dagli scrittori sono scarsi e poco degni di fede. Perciò « l'insufficienza dei dati forniti dagli scrittori rende più preziose le informazioni apportateci dai documenti epigrafici e archeologici, il cui numero va continuamente aumentando » (Le religioni orientali nel paganesimo, trad. it. Bari 1913, p. 16). Le fonti non sono dunque costituite da scritti, ma da iscrizioni e da frammenti. « L'epigrafia non ci dà che poche indicazioni sulla liturgia e quasi nessuna sulle dottrine » (ivi p. 16). « I libri che contenevano le preghiere recitate o cantate durante il culto (dei misteri), il rituale delle iniziazioni e il cerimoniale delle feste sono scomparsi senza lasciare traccia.

Un verso alterato proveniente da un inno sconosciuto, è, si può dire, tutto ciò che rimane delle raccolte un tempo assai ricche » (*Cumont,* Les mystères de Mithra [ed. ted.], 1910, pp. 136 ss.). Sappiamo che il mista passava attraverso sette iniziazioni, « ma la liturgia di queste iniziazioni non ci è sufficientemente nota » (ivi p. 144). Malgrado questa riservatezza che s'impone agli studiosi seri, tra cui bisogna includere anche il *Clemen* ed altri, vi sono però studiosi meno seri che si lasciano indurre a costruzioni fantastiche e affermano che i sacramenti cristiani sono stati mutuati dal paganesimo. Si adducono spesso, come esempi, il *Battesimo* e l'*Eucarestia* e si suppongono dogmaticamente le somiglianze che si vogliono trovare. Si parla di « battesimo », di « battesimo di sangue », di « sacramento-comunione », di « liturgia », come se questi ed altri termini affini si trovassero nei documenti antichi e ci si guarda bene dal confessare che tutta codesta terminologia è stata artificialmente ed arbitrariamente mutuata dalla dottrina cristiana dei sacramenti. In siffatta guisa è molto facile trovare delle somiglianze.

7) Il « *battesimo* », nei culti misterici, era un'abluzione religiosa sul tipo di quelle molto usate nel giudaismo e nel paganesimo. Il « battesimo di sangue » era un rito cruento ripugnante, in cui l'iniziando steso in una fossa, faceva colare su di sè il sangue di un toro immolato sopra la fossa e veniva così « divinizzato » (taurobolio). I « sacramenti-comunione » erano semplici banchetti religiosi in cui si mangiava la vittima offerta alla divinità, e non la divinità stessa.

3. Originalità dei sacramenti cristiani. - Contro la pretesa di far derivare da tali riti, così grossolani e considerati spesso come aventi un'efficacia magica, i nostri sacramenti, nella concezione più pura e più interiore di S. Paolo e di S. Giovanni, stanno, prescindendo da ogni altro rilievo, i seguenti fatti:

1) I misteri, nel loro approfondimento e nella loro spiritualizzazione neoplatonica, non risalgono che al secondo secolo. Il *Weissel,* che volentieri inclina a stabilire un influsso dei misteri sui sacramenti, scrive tuttavia: « Disgraziatamente, prima dell'epoca cristiana, mancano i documenti provanti che le religioni misteriche abbiano raggiunto una forma più spirituale e più interiore » (Bibl. Theologie, p. 37).

2) La comunità cristiana pre-paolina conosce già una dottrina del Battesimo secondo cui il sacramento opera in noi una mistica unione con Cristo (Lc. 12, 50). Secondo G. *Weiss* non è più possibile affermare « che questa concezione mistica del Battesimo sia stata estranea all'ambiente di Gesù ed alla comunità primitiva » (Archiv. f. Rel. Wissensch., 1913, p. 442). La dottrina cattolica del Battesimo dello Spirito quale istituzione di Gesù (non solo del Battesimo di *acqua*) è dunque fondata su solide basi.

3) Ci sono poi le forti proteste dell'Apostolo delle Genti contro il paganesimo, proteste disseminate in quasi tutte le sue Lettere, particolarmente nelle quattro maggiori, che anche la critica più indipendente riconosce autentiche. Il paganesimo per S. Paolo è errore, tenebre, vizio, abbandono di Dio, o al massimo, sapienza umana (I Cor.). Come pretendere che proprio da questo paganesimo l'Apostolo abbia tratto ciò che il cristianesimo ha, per così dire, di più prezioso, la partecipazione alla morte di Cristo nel Battesimo? (Rom. 6, 3 ss.). Nel racconto dell'istituzione dell'Eucarestia, poichè non era presente, l'Apostolo si appella senz'altro « al Signore » come fonte della sua conoscenza

(I Cor. 11, 23). Ed egli stesso, poi in contraddizione con se stesso, avrebbe introdotto tale sacramento nella « comunità di Gesù, priva di sacramenti »!

4) Gli Atti degli Apostoli, che Harnack fa risalire verso il 60, narrano che a Gerusalemme — e cioè in ambiente ostile al paganesimo e nettamente giudaico — il giorno di Pentecoste, che fu, si può dire, il primo giorno ufficiale del cristianesimo, Pietro così parlò alla folla che lo attorniava: « Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo a remissione dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito Santo » (2, 38). Si parla qui della vera concezione mistica del Battesimo com'è nella Chiesa posteriore.

5) Nei sacramenti cristiani si richiedono sempre disposizioni morali che precedano la loro recezione e si trovano sempre effetti spirituali ed impegni morali che la seguono. Nei misteri, invece, si ha soltanto una semplice recezione del divino, un contatto puramente fisico con esso mediante il rito, senza alcun impegno morale, nè prima nè dopo. Nei sacramenti, un culto di Dio in ispirito e verità; nei misteri una magia e una teurgia grossolana e spesso brutale.

Scrive il protestante *P. Feine*: « Dobbiamo alle ricerche della storia delle religioni sulla fine del mondo antico un arricchimento di materiale scientifico. Si tentò anche di includere il cristianesimo, particolarmente le personalità dirigenti le comunità primitive, nella vasta corrente della vita religiosa del tempo e di dimostrare affinità di tendenze, legami, analogie e connessioni storiche, laddove prima non si vedeva che una costruzione propriamente cristiana. Ma il risultato reale in ordine alle ricerche sul Nuovo Testamento è più meschino di quanto sembravano promettere le ricerche della storia delle religioni ».

In questi ultimi tempi è aumentato il numero degli autori protestanti cui vien meno la fiducia di arrivare ad una spiegazione plausibile delle origini del cristianesimo primitivo coi metodi usati fin'ora.

Il *Lietzmann,* ad es., recensendo un'opera di un teologo anglicano, del quale condivide le idee, scrisse: « Insistendo sull'elemento *giudaico,* Rawlison troverà certamente seguito nei nostri ambienti; infatti anche in Germania è passato il tempo in cui si pretendeva spiegare il primissimo cristianesimo con l'ellenismo » (Z. N. W. 1927, p. 247). *A. Harnack* ha sempre guardato con diffidenza codesto « metodo di pesca nell'acqua torbida ». Così pure l'altro storico berlinese *E. Meyer.* Un terzo professore berlinese, il teologo *Giulio Kaftan,* si esprime in questi termini: « A dirla francamente, sento che è una barbarie leggere e spiegare con simile metodo (quello della storia delle religioni) documenti come le Lettere di S. Paolo » (Ntl. Theologie, 1927, p. 13). Tuttavia questa scuola (religionsgeschichtliche) continuerà a trovare seguito. Essa ha meriti incontestabili, soprattutto perchè ci ha dimostrato che dovunque nella umanità è viva l'idea di Dio, come pure la coscienza della dipendenza dell'uomo da un essere superiore e divino. Inoltre ha avuto il merito di farci notare che ovunque gli Apostoli hanno potuto fondarsi, per il loro insegnamento, su qualcosa di affine e così versare il vino nuovo in otri vecchi. Ben volentieri accettiamo senza riserve i dati della ricerca scientificamente seria; non però le spiegazioni e le interpretazioni fondate sul principio storicistico. Noi non giudichiamo il cristianesimo col metro della storia delle religioni, ma viceversa. Per questo protestiamo quando con la massima disinvoltura, come fa la summenzionata scuola, si appone un'etichetta cristiana ai misteri delle religioni pagane.

Lettura. - *Il cristianesimo soddisfece l'ansia segreta dei misteri.* - « Nella questione delle relazioni tra i misteri pagani e il cristianesimo, dominano due posizioni fondamentali che gerarchizzano tutte le opere e gli articoli, che da circa trent'anni agitano questa questione. Le due posizioni si distinguono secondo che il mistero antico vien prospettato, o come una valorizzazione essenziale del cristianesimo, o come un complesso distinto o in contrasto con esso. Per la prima posizione si ispira la critica razionalistica, per la seconda la critica cattolica.

Tanto i sostenitori della prima quanto i sostenitori della seconda, sono ricchi d'una forza d'erudizione colossale nel ricostruire questi complessi mistico-religiosi e si rimane ammirati davanti al loro sforzo con cui storia, filologia, mitologia, filosofia, letteratura, vengono compulsate a sangue affinchè tutto serva alla ricostruzione storica di ciò che fu l'*ultimum verbum* del Paganesimo Greco-Romano.

Se nella ricostruzione storica tutti sembrano giganti, nella determinazione del senso e della portata dei misteri, nei riguardi dell'anima pagana, tutti, razionalisti e cattolici, tentennano. I *peut-être* e *probablement* si succedono senza fine, e al termine di ogni opera del genere, l'impressione che si ha, non è di possedere elementi solidi di certezza, ma solo elementi evanescenti ad andatura mercuriale, privi in modo assoluto di ogni efficacia intrinseca, che li possa imporre all'intelligenza. Nonostante tutte le valorizzazioni verbali, si avverte negli autori una difficoltà enorme nel render conto di tali punti. Ci si accorge che a loro sfugge l'anima dei misteri proprio nel tentativo di farla vibrare col soffio della loro parola. Anche se nella determinazione vitale dei misteri, il razionalismo tenta far entrare le aspirazioni più belle, e le esalta su un piano di altissima mistica, in fondo ciò che colpisce in essi, non è la loro altezza, ma la loro infamia, non la loro grandezza, ma la loro sconclusionata miscela di turpe e di sacro, per cui l'impressione dominante non è che l'uomo salga, ma che Dio discenda, e discenda per essere, non il re, ma lo schiavo dell'uomo.

Al di sopra di ogni pressione, il razionalismo ha seguitato a valorizzare i misteri, non disdegnando di versare negli otri vecchi e sudici del paganesimo il vino nuovo e limpido del cristianesimo.

Questa tattica di svuotamento del cristianesimo, per riempire del suo contenuto il paganesimo — per aver agio poi di proclamare che il complesso ideale-liturgico-soteriologico cristiano si trova nel paganesimo e che questo è stato il plasmatore di quello — caratterizza tutto il procedimento razionalistico.

L'adulterazione del cristianesimo diventa l'*Essenza* del *cristianesimo,* e non c'è da meravigliarsi se gli elementi essenziali, a cui riducono la religione di Gesù, si trovino nel paganesimo, dal momento che ve li hanno messi prima. Tanto è avvenuto a proposito dei misteri, i quali, ad un tratto, si son sentiti investire dalla luce cristiana, e nel suo alone, presentati alla ribalta della storia delle religioni come i rinnovatori del mondo.

La critica cattolica, ed in parte, anche la critica protestantica, hanno alzato la voce contro tale mistificazione colossale. Il processo tanto dell'una quanto dell'altra è stato essenzialmente svalorizzativo e nei loro attacchi, entrambe hanno avuto buon gioco, dal momento che l'infamia immanente ai culti orgiastici e il loro silenzio assoluto su un'interpretazione anche lontanamente onesta del loro complesso rituale mistico, si prestavano mirabilmente

a renderli destituiti di ogni valore e più degni di disprezzo che di stima. Intorno a questi punti si sono formate così due posizioni estremiste, e non c'è da meravigliarsi, se intelligenze non prevenute, ma avide di verità, abbiano seguito una via di mezzo e, all'entusiasmo o al disprezzo, abbiano preferito la comprensione del complesso misterico. Di qui, alla posizione razionalistica che vedeva nei misteri un'arma per *écraser l'infame,* e alla posizione critico cattolica, che vedeva in essi un pericolo per la trascendenza del cristianesimo, è succeduta una posizione più intelligente e più vera, che si ispira a quel giusto mezzo che è la caratteristica non solo della verità storica o religiosa, ma di ogni verità. Tra i nomi più illustri che accettano positivamente questa posizione io ricordo il P. Festugière e il P. Lagrange e non il Festugière e il Lagrange degli articoli della *Revue biblique,* ma il Festugière di *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile* e il Lagrange dell'*Orphisme.*

Queste due opere sono, fino ad ora, i documenti più importanti di questa corrente, che iniziata dal Rhode con la sua grande opera « Psiche », solo in questi ultimi anni ha trovato dei convogliatori nuovi e intelligenti nei due illustri domenicani e nel P. Pinard de la Boullaye con la sua grande opera: *Histoire comparée des religions.* Quantunque nella grande questione che ci riguarda gli uni e l'altro siano alieni da ogni disprezzo minimizzatore e attingano piuttosto alla comprensione scientificamente amorosa dei misteri, è facile intuire però in tutto il loro lavoro la preoccupazione di stabilire una divisione netta tra i misteri e il cristianesimo. Noi crediamo con loro, che in realtà il movimento misterico fu un grande movimento e fu grande perchè in esso l'anima pagana tentò immettere le sue speranze migliori. Nelle relazioni di questo grande movimento col cristianesimo, è nostra convinzione, che alla questione se il cristianesimo accettò il mistero nel suo dinamismo e alla questione se il cristianesimo lo rigettò, bisogna aggiungerne una terza, che è quella di sapere se invece il cristianesimo soddisfece l'ansia segreta dei misteri, andando loro incontro, come a coloro dove esso ritrovava espressi con più eloquenza i desideri sostanziali che lo invocavano.

Di qui la nostra posizione. Essa è equidistante dalla posizione razionalistica che introduce il mistero pagano nel mistero cristiano e dalla posizione di alcuni apologeti cattolici che, negando ogni relazione dei misteri col cristianesimo, getta tra loro un abisso senza nessuna possibilità che i primi possano ascender all'altezza del secondo e il secondo possa discendere nel fango in cui sembrano vivere e vegetare i primi ». *G. M. Polestra,* I misteri pagani e il cristianesimo, pp. V-VIII, Firenze 1944.

PARTE SECONDA

I SACRAMENTI IN PARTICOLARE

CAPITOLO PRIMO

Il Battesimo

§ 167. - Nozione, nomi, importanza, istituzione.

Nozione. - Il Battesimo è il sacramento per cui l'uomo, per mezzo dell'acqua e della parola di Dio, rinasce spiritualmente ed entra nel regno di Dio. Il *Catechismo romano* nella sua definizione unisce Giov. 3, 5 ed Ef. 5, 26: « Sacramentum regenerationis per aquam in verbo = Sacramento della rigenerazione mediante l'acqua nella parola » (P. 2, c. 2, q. 5).

Gli *Scolastici* dànno diverse definizioni. Poichè *Ugo di S. Vittore* chiamava « Battesimo » (sacramentum permanens) l'acqua consacrata, *S. Tommaso* combattè questa opinione osservando che il Battesimo « non sta nell'acqua, ma nell'abluzione accompagnata dalla forma prescritta » (actio transiens, S. th. III, 66, 1). Di conseguenza, nella sua definizione, egli non include che la materia e la forma. Altri, come Suarez, vi includono anche l'effetto. I teologi recenti tengono giustamente conto anche della incorporazione nella Chiesa. * Si veda particolarmente *É. Mersch,* La théologie du Corps mystique, t. II, pp. 293-295. « Il Battesimo è il sacramento della perpetua produzione della Chiesa, il sacramento per cui essa, che è il sacramento per eccellenza, procura la propria esistenza e la propria estensione, l'atto per il quale foggia i suoi membri e crea i cristiani » (*Mersch,* ivi p. 293). *

Nomi. - Per la sua straordinaria importanza, l'azione religiosa del battezzare (lat. tingere, lavare, abluere, baptizare dal greco βαπτίζειν, forma iterativa di βάπτειν) è espressa nel linguaggio dei Padri e della Chiesa con molti nomi. Oltre che dal significato *naturale* di immergere nell'acqua, bagnare, lavare, il Battesimo, considerato dal punto di vista *religioso,* vien chiamato « sacramentum aquae, fons sacer, unda genitalis, aqua vitalis, sacramentum fidei, sacramentum Trinitatis, lavacrum regenerationis, ablutio peccatorum, sigillum, λουτρὸν παλιγγενεσίας (Tit. 3, 5), σφραγίς (*Erma,* Sim. 9, 16, 3-5; 17, 4; *Clem. Rom.*, 7, 6; 8,5), φῶς, φωτισμός (cfr. Ebr. 6, 4; *Giustino,* Apol. I, 61).

Importanza. - Per la sua importanza religiosa, il *Catechismo romano* (P. 2, c. 2, q. 1) raccomanda vivamente ai catechisti lo studio del Battesimo. Il Battesimo dà la vita nuova ed apre la porta della Chiesa e dei suoi tesori

sacramentali; nessun sacramento può essere validamente ricevuto se non è preceduto da questo. Perciò è enunciato al primo posto (Denz. 696; *S. Tom.*, C. Gent. 4, 58). L'importanza del Battesimo è affermata dai *Padri* a partire dalla Didaché e da S. Giustino. Tertulliano scrive la prima monografia su tale sacramento. S. Cipriano ne discute col papa S. Stefano I. Le catechesi patristiche trattano ampiamente del Battesimo: S. Cirillo di Gerus. (Catechesi 19 e 20), S. Gregorio Niss. (Oratio magna 33-40), S. Ambrogio (De mist. 1, 5), S. Agostino (De Bapt.; C. Cresc.; C. Ep. Parm.; De unico Bapt.; Enchir. 42-53), S. Basilio (Hom. de S. Bapt.), S. Gregorio Naz. (Orat. 40).

Più tardi la prassi del Battesimo dei bambini fece perdere al sacramento parte del suo primitivo prestigio; già un Concilio a Parigi dell'829 constata con rincrescimento il fatto. Nel cristianesimo primitivo il Battesimo significava una *rottura* consapevole, totale e definitiva col passato. Si abbandonava la via delle tenebre e della morte per entrare in quella della luce e della vita. Ora che riceviamo il Battesimo ancora bambini senza l'uso di ragione, non possiamo essere consapevoli degli *atti di penitenza* che un tempo lo precedevano, nè delle gravi e serie *obbligazioni* che assumemmo per mezzo dei padrini. Proprio per questo è maggiormente necessario che i fedeli abbiano piena conoscenza del più importante e del più necessario dei sacramenti. Il *Catechismo romano* dice: « I Pastori non pensino di avere speso troppe fatiche e troppo zelo in trattar di questo sacramento; colgano anzi l'occasione di parlarne anche al di fuori di quei giorni in cui, secondo la tradizione, si dovrebbero in maniera tutta speciale spiegar i divini misteri del Battesimo: cioè nei sabati di Pasqua e Pentecoste, quando la Chiesa, un tempo, con grande devozione e solennissime cerimonie soleva amministrare questo sacramento. Per esempio sarebbe assai opportuna la circostanza quando, dovendo amministrare il Battesimo a qualcuno, essi notino esser convenuto molto popolo per assistere alla cerimonia » (De Bapt. sacr., ab initio).

Il battesimo fuori del cristianesimo. - È facile provare l'esistenza di un « battesimo » non solo presso gli *Ebrei* e gli *Esseni*, ma anche presso i *pagani*. I Babilonesi, gli Iranici, gli Indiani, gli Egiziani, i Romani, i Greci e soprattutto i Mandei usavano abluzioni religiose. Già i Padri accennano a « battesimi » pagani, parlando di contraffazioni del sacramento cristiano. Così *Tertulliano* (De praescript. 40; De Bapt. 5), *S. Giustino* (Apol. I, 62). Il costume di codesti battesimi era assai più diffuso di quanto sospettassero i Padri e trova la sua spiegazione nel bisogno generale, vivamente sentito dalla natura umana, di purezza *morale* simboleggiata nella purificazione *fisica*. L'acqua, sia di pioggia che di fonte, è stata ed è ancora considerata dai popoli primitivi come proveniente da luogo vicino alla divinità.

Le abluzioni rituali degli Ebrei si chiamavano *tabal* (Settanta: βαπτίζειν IV Re 5, 14; Giudt. 12, 7; Eccli. 34, 30). Esse conferivano la purità *legale* (Lev. cc. 11-15; Num. 19). I farisei davano molta importanza a siffatte purificazioni (Mc. 7, 4; Mt. 15, 2; Lc. 11, 38; Ebr. 9, 10). In seguito si introdusse un nuovo tipo di abluzione, il *battesimo* dei *proseliti* (tebilah), per i pagani che passavano completamente al giudaismo. Ma « occorre scendere fino al secondo secolo della nostra èra per trovare negli oracoli sibillini, in Arriano o nella Mishnah, due o tre allusioni più o meno distinte a questo battesimo dei proseliti » (*D'Alès*, Baptême et Confirmation, p. 19). Il rito esterno del

battesimo era noto ai tempi del Signore; ne è prova il battesimo stesso di Giovanni.

La *teologia liberale* vorrebbe far derivare il Battesimo cristiano da tale rito di purificazione diffuso ovunque. « Non si può dimostrare che Gesù abbia istituito il Battesimo », dice *A. Harnack*. « Possiamo certo dire che per il fatto che Gesù riconobbe e stimò il Battista e il suo battesimo, la pratica di questo rito venne continuata anche dopo la scomparsa di Giovanni » (Dogmengeschichte, vol. I, ed. 4, p. 88). Proveremo subito l'istituzione del Battesimo da parte di Gesù. Per il momento facciamo osservare che la somiglianza del rito non prova affatto la somiglianza dei battesimi. Il battesimo pagano non esigeva disposizioni morali, ma agiva come un mezzo magico di purificazione, in modo puramente fisico. Bastava porre il mezzo per conseguire l'effetto (1). Così bisogna dire del battesimo degli Ebrei, quando non corrispondeva alle esigenze morali predicate dai Profeti (Is. 1, 16; Ps. 50, 9, 12).

Il *battesimo di Giovanni*, secondo l'intenzione del Battista stesso, aveva un carattere morale. Era un « battesimo di penitenza » per ottenere la remissione dei peccati (Mt. 3, 11; Mc. 1, 4; Lc. 3, 3; cfr. Atti 13, 24; 19, 4). Cristo lo considera come una istituzione divina (Mc. 11, 30; Mt. 21, 25; Lc. 20, 4). resa vana dai farisei per loro colpa (Lc. 7, 29 ss.). Egli stesso, peraltro, aveva ricevuto questo battesimo, come pure qualcuno dei suoi Apostoli (Pietro, Andrea, Filippo e Natanaele), che erano stati discepoli di Giovanni (Giov. 1, 35-51). Ma il Battista fa una distinzione essenziale tra il suo battesimo e quello del Signore: il suo è un « battesimo di acqua », quello di Gesù è un « Battesimo nello Spirito » (Mt. 3, 11; cfr. Mc. 1, 8; Lc. 3, 16; Giov. 1, 26, 30 ss.); così pensano anche S. Paolo (Atti 19, 4 ss.) e S. Pietro (Atti 11, 16). I Padri, come Tertulliano, S. Basilio, S. Cirillo di Gerus., S. Ottato, S. Agostino, fondandosi su Mc. 1, 4, attribuiscono al battesimo di Giovanni la « remissione dei peccati », ma questa remissione, come già precisavano gli stessi Padri, era operata dalla penitenza *soggettiva* di cui il battesimo era *simbolo*. S. Agostino lamenta che, nel giorno della festa di S. Giovanni, cristiani già battezzati si precipitassero sulla riva del mare per ricevere il battesimo di penitenza, attribuendogli uno speciale effetto (Sermo 146, 4; De die nat.; C. litt. Pet. 32, 75).

La *Scolastica primitiva* non ebbe subito idee chiare sul battesimo di Giovanni e si chiese se si trattava di un sacramento dell'Antico Testamento o

(1) « Se è magia l'arte di dominare le forze occulte della natura e della vita, il Battesimo cristiano, dove Dio è l'agente principale di un rito istituito da lui, nulla ha di magico... Nel Battesimo cristiano avviene una vera rinascita, non nel senso che esso svincoli la scintilla divina che stava nascosta e imprigionata nell'uomo, e neppure nel senso di un rinnovamento solo morale. Il principio interiore di vita divina concesso nel Battesimo viene dato a chi non l'aveva in alcun modo, non aveva alcun diritto e ne era affatto indegno. Non è lo sprigionamento di ciò che giace incatenato nell'uomo, è il dono di ciò che l'uomo non ha e non avrebbe mai senza la infinita liberalità di Dio. Nella dottrina, a cui il Battesimo appartiene, è ammesso esplicitamente che l'uomo è naturalmente l'immagine di Dio. Il Battesimo non è il potenziamento di questa immagine naturale. Esso eleva ad un ordine di somiglianza e di figliolanza che non ha termine di paragone se non nella figliolanza della seconda Persona della SS. Trinità. Chi pensa solo ad una scintilla divina imprigionata nell'uomo, chi non ha il concetto del soprannaturale... e non ha idea del mistero della SS. Trinità, non può pensare al Battesimo cristiano e non può capirlo ». G. *Rambaldi,* Battesimo, in Enc. Catt. II, coll. 1022-1023.

del Nuovo, oppure di un *quid* intermedio (*Gillmann,* Die Sakramentenlehre des W. von Auxerre, p. 15). *S. Tommaso* lo considera una preparazione al Battesimo di Gesù (S. th. III, 38, 1 ad 1: Quoddam sacramentale disponens ad Baptismum Christi). Il *Concilio di Trento* proclama contro i Riformatori: « Se alcuno dirà che il battesimo di Giovanni ebbe lo stesso valore del Battesimo di Cristo, sia scomunicato » (s. 7 de Bapt., can. 1). La differenza essenziale tra i due battesimi apparirà chiaramente da quanto segue.

Istituzione. - Dobbiamo ora provare che il Battesimo cristiano, che sta alla base della vita sacramentale della Chiesa, risale direttamente a Gesù Cristo che l'ha voluto come rito di rigenerazione spirituale per entrare nel suo regno.

Il sacr. del Battesimo fu istituito da Gesù Cristo. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il dogma dell'istituzione divina del Battesimo fu negato per la prima volta dalla *teologia liberale,* cui si unì il *Modernismo.* Il *Concilio di Trento* definì l'istituzione di tutti i sacramenti da parte di Cristo (vedi § 164) e distinse il Battesimo di Gesù dal battesimo di Giovanni. *Pio X* ha condannato questa proposizione dei Modernisti: « La comunità cristiana introdusse la necessità del Battesimo adottandolo come rito necessario ed annettendogli gli obblighi della professione cristiana » (Denz. 2042; cfr. 2088).

Prova. - È vero che Cristo non ha amministrato personalmente il Battesimo (Giov. 4, 2) e che quello amministrato dai suoi discepoli, continuando il movimento battesimale del Precursore, non era che il battesimo di Giovanni (Giov. 3, 22 ss.); ma Gesù ha insegnato la necessità del Battesimo e ha ordinato di battezzare. Egli dice a Nicodemo: « Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei » (Giov. 3, 5). L'acqua di cui si parla è il rito battesimale e lo Spirito il suo effetto di grazia (Mt. 3, 11; Mc. 1, 8). La necessità del Battesimo è affermata in modo universale, per tutti, come pure per tutti è promulgato l'*ordine di battezzare,* il giorno dell'Ascensione: « A me è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra. Andate dunque, ammaestrate tutte le genti, battezzandole in nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo » (Mt. 28, 18 s.). E in S. Marco: « Andate per tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, chi non crederà sarà condannato » (Mc. 16, 15 s.). In questi passi, che invano si tenta di respingere come interpolati, Cristo ha stabilito teoricamente la necessità del Battesimo e ne ha prescritto l'uso nella sua Chiesa. Nel suo insegnamento Gesù ha anche posto il Battesimo in mistico rapporto con la sua morte: « Devo ricevere un battesimo e come sono in angustia, finchè non sia compiuto! » (Lc. 12, 50).

Per questo gli *Apostoli* fin dal giorno di Pentecoste hanno *amministrato* il Battesimo. Alla domanda rivoltagli: « Che dobbiamo fare? », Pietro risponde: « Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo per la remissione dei vostri peccati » (Atti 2, 38; cfr. 8, 12, 36; 16, 15, 33; 18, 8; 19, 5; 22, 16). Non è concepibile che gli Apostoli, senza un insegnamento e un ordine del Signore, abbiano po-

tuto, in modo così generale, preciso e formale, amministrare il Battesimo « in nome di Gesù ». Anche a coloro che Dio conduce in modo miracoloso alla Chiesa, viene amministrato il Battesimo, come a Cornelio (Atti 10, 47 ss.) e a Paolo (Atti 9, 15, 18).

S. Paolo mette il Battesimo, come l'*Eucarestia,* in relazione con la morte del Signore (Rom. 6, 3) e dice che siamo stati battezzati in Cristo (Gal. 3, 27; I Cor. 1, 12-16; 6, 11; 12, 13). Egli chiama il Battesimo *circoncisione di Cristo*: « circumcisi estis... in circumcisione Christi, consepulti ei in Baptismo » (Col. 2, 11 s.). Se l'Apostolo usa tali espressioni per indicare il Battesimo, ciò significa appunto che esso è stato istituito da Cristo; del resto tutti i passi paolini indicano che Cristo è l'autore del Battesimo. Il Battesimo pertanto, nel N. Testamento, si presenta subito non solo come *rito,* ma anche come oggetto di *insegnamento* sulla sua efficacia di rigenerazione spirituale in Cristo.

Quando fu istituito il Battesimo? - Il *momento* dell'istituzione del Battesimo fu esaminato la prima volta dalla Scolastica (S. Bernardo: Migne 182, 1031 ss.; Ugo di S. Vittore: Migne 176, 449; Rolando, citato in *Gietl,* op. cit. p. 199), la quale diede soluzioni diverse. Vi furono e vi sono tuttora tre opinioni.

Secondo alcuni Gesù istituì il Battesimo nel momento in cui egli stesso fu battezzato nel Giordano (Mt. 3, 13). Qualche Padre pensava che l'acqua avesse persino ricevuto allora una virtù purificatrice e fosse in qualche modo consacrata in ordine al suo fine sacramentale. Così *S. Ambrogio* (In Lc. 2, 83, Migne 15, 1665) e *S. Giov. Crisostomo* (In Mt. hom. 12, 3, Migne 57, 206). Anche un certo numero di Scolastici pensa, con *S. Tommaso,* a questo momento (S. th. III, 66, 2; Cat. rom. P. 2, c. 2, q. 20). L'Aquinate però faceva cominciare l'*obbligo* di ricevere il Battesimo solo a partire dal comando di Gesù (Mt. 28, 19; S. th. III, 73, 5 ad 4). Questa prima opinione è attualmente quasi del tutto abbandonata.

Secondo altri il Signore istituì il Battesimo nel suo colloquio con Nicodemo (Giov. 3, 1-21). Costoro si fondano, con *Scoto,* sul fatto che i discepoli amministravano il battesimo (Giov. 3, 22; 4, 2), e consideravano quel battesimo come sacramentale. Pare però che non sia conveniente fissare l'origine del Battesimo in un colloquio *privato,* e, quanto al battesimo amministrato dai discepoli, bisogna considerarlo solo quale battesimo di Giovanni, quindi non sacramentale. In seguito, nella vita del Signore, non si scorge traccia alcuna di questo battesimo; nella stessa prima missione degli Apostoli non si trova in nessun Evangelista l'ordine di battezzare (Mt. 10, 1-42; Mc. 6, 7-13; Lc. 9, 1-6).

Un altro gruppo di teologi considera come momento dell'istituzione quello in cui Gesù diede l'ordine di battezzare (Mt. 28, 19). È bene non fondarsi esclusivamente su uno solo dei tre punti di vista, ma piuttosto *fonderli* insieme e dire che Cristo, col suo battesimo passivo, col battesimo attivo dei suoi discepoli e col suo insegnamento sul Battesimo, ha preparato in modo tale questo sacramento che, al momento di lasciare la terra, poteva imporne l'obbligazione. Scrive *S. Bonaventura*: « Quando institutus fuit Baptismus? Dicendum quod *materialiter,* cum baptizatus fuit Christus; *formaliter,* cum resurrexit et formam dedit, Mt. 28, 19; *effective,* cum passus fuit, quia inde habuit virtutem; sed *finaliter,* cum eius necessitatem praedixit et utilitatem, Joan. 3, 5 » (Comment. in Joan. 3, 19).

L'origine del Battesimo e la critica razionalistica. - Un tentativo insensato è stato compiuto dal *Modernismo* per interpretare Mt. 28, 19 come proveniente dal « Cristo della fede » e quindi come non storico. Gli Apostoli hanno potuto conoscere storicamente Cristo risorto e, per essi, il Cristo « storico » dell'attività pubblica è lo stesso Cristo « della fede ». Mt. 28, 19 è in perfetta armonia con il resto del Vangelo, anzi ne è richiesto, perchè il Battesimo vi è sufficientemente preparato.

La *storia razionalistica delle religioni* dice che non si può affatto negare l'uso del Battesimo nel cristianesimo primitivo, ma che il suo *significato* ha certamente subìto variazioni. All'inizio il Battesimo sarebbe stato un puro simbolo assicurante al cristiano, iniziato alla nuova religione, che a motivo della sua penitenza gli erano rimessi i suoi peccati dal Cielo per mezzo di Cristo, allo stesso modo che già il Battista aveva unito il simbolo dell'abluzione alla predicazione della penitenza. I primi cristiani avrebbero semplicemente accettato quest'uso e l'avrebbero continuato. Il Battesimo primitivo non sarebbe stato, dunque, che un semplice rito d'ingresso nello stato di cristiano mediante la fede e la penitenza. In seguito, nell'ambiente pagano-cristiano, Paolo, per contrapporlo ai riti dei culti misterici colà diffusi, avrebbe trasformato il Battesimo in un mezzo magico di salvezza collegandolo con lo Spirito, il santo Pneuma, e, dandogli un senso profondamente mistico, ne avrebbe fatto un mezzo di rinnovazione interiore onde applicare al neofita la morte e la risurrezione di Cristo. In questo modo dal primitivo « battesimo di acqua » si sarebbe passati al paolino « battesimo di spirito ».

Altri pensano un po' diversamente il rapporto dei due battesimi. Gesù aveva ricevuto il battesimo di Giovanni e, in questa occasione, era stato illuminato dallo Spirito. Più tardi la Chiesa avrebbe applicato l'esperienza di Cristo a tutti i cristiani, tanto più che nel giorno di Pentecoste lo Spirito Santo era disceso sulla nascente comunità. Si sarebbero dunque congiunti l'« entusiasmo impetuoso » della Pentecoste e il « battesimo di acqua » già da tempo usato e ne sarebbe così risultato il nostro sacramento, senza che sia intervenuta alcuna particolare « istituzione ». La comunità senza riti, fondata da Gesù, sarebbe così « immediatamente ricaduta nel legalismo e nei precetti di purificazione dell'Antico Testamento, come nel bagno di purificazione del Battista » (*A. Meyer,* Die Auferstehung Christi, 1905, pp. 151 ss.). È interessante notare che, se anche queste costruzioni arbitrarie non vogliono accettare che il Battesimo sia stato istituito da Gesù, devono tuttavia farne risalire l'origine a un tempo e a un ambiente a lui molto vicini.

Come risolvono ora questa obiezione i *Protestanti*? Per essi la questione è particolarmente imbarazzante poichè dopo la Riforma, S. Paolo è sempre stato considerato dai Protestanti la fonte biblica per eccellenza della loro dottrina, cioè della salvezza mediante la sola fede. L'Apostolo, secondo loro, nulla saprebbe della « Chiesa sacramentale » cattolica, nè del suo « nefasto opus operatum ». Ora moderni storici delle religioni all'unanimità scoprono e sostengono proprio il contrario. *G. Heinrici,* un protestante dell'ortodossia, risponde che Paolo « nel Battesimo e nella Cena non vede i fondamenti del cristianesimo, ma li presenta come un uso della comunità. L'Apostolo pensa ad un effetto naturale (!) di questi sacramenti, ad un effetto *ex opere operato,* ma fa appello, per giudicare del loro valore, alla coscienza morale della comunità... La comunità cristiana non è dunque fondata e con-

servata dalla magia dei sacramenti (!) ma dalla professione della fede e della condotta morale » (Paulinischen Probleme, 1914, p. 79). Anche lo *Schreiner* assevera che il Battesimo « non agisce *ex opere operato,* ma obbliga in modo eminentemente morale » (Sakramente und Gotteswort, p. 29). Come se le due condizioni non potessero perfettamente accordarsi!

Noi cattolici rispondiamo come segue a quanto ci oppone la storia delle religioni: la teologia liberale e la storia delle religioni non si ingannano quando trovano in S. Paolo ed in S. Giovanni l'« opus operatum » del Battesimo, ma hanno torto quando lo considerano mutuato dai misteri antichi, perchè la Chiesa *pre-paolina,* nata in ambiente giudaico, completamente estraneo ai culti misterici, conosce già il Battesimo come Battesimo di *Spirito* e non solo come Battesimo di *acqua.* A Gerusalemme, il giorno di Pentecoste, Pietro dice alla folla scossa dal suo discorso: « Pentitevi e ciascuno si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo per la remissione dei propri peccati, e riceverete il dono dello Spirito Santo » (Atti 2, 38). Secondo i sinottici, Giovanni annuncia già il Battesimo di Gesù nell'acqua e nello Spirito Santo (Mt. 3, 11; Mc. 1, 8; Lc. 3, 16). In S. Giovanni, Gesù insegna, nel colloquio con Nicodemo, la necessità di rinascere « ex aqua et Spiritu Sancto » (3, 5); sempre secondo S. Giov., il Signore fa amministrare un Battesimo dai suoi discepoli (4, 1 ss.; cfr. 3, 22). Viene quindi l'ordine di battezzare (Mt. 28, 19; Mc. 16, 16). La Chiesa di Gerusalemme amministra il Battesimo non solo il giorno di Pentecoste, ma anche in seguito ad opera di Filippo in Samaria (Atti 8, 12 ss.), per ordine di Pietro nella casa di Cornelio (Atti 10, 48), a Paolo convertito (Atti 9, 18; I Cor. 12, 13; Rom. 6, 3), ai discepoli di Giovanni Battista ad Efeso (Atti 19, 1-6). Quasi sempre il Battesimo e la comunicazione dello Spirito Santo sono strettamente connessi: il Battesimo la produce « ex opere operato ». La stessa dottrina battesimale si trova nelle lettere dell'Apostolo Pietro scritte assai presto. Per lui il Battesimo « salva », così come ai tempi di Noè « otto anime si salvarono sopra l'acqua ». Il Battesimo non è « ripulimento delle sozzure della carne, ma contratto di buona coscienza fatto con Dio » (I Petr. 3, 21; cfr. II Petr. 1, 9). *L'Epistola agli Ebrei* dice che siamo nella pienezza della fede, « purificato il cuore da coscienza di colpa e lavato il corpo con acqua pura » (Ebr. 10, 22).

Da quanto abbiamo detto risulta che la Chiesa sacramentale con la fede dell'« opus operatum » è esistita fin dall'inizio, già nell'ambiente giudaico-cristiano della Palestina. Il cristianesimo primitivo non ha accolto il Battesimo del Precursore del Signore, quantunque questo Battesimo si riallacci all'attività battesimale di Giovanni. Cristo è l'autore del Battesimo cristiano in quanto ha prescritto alla Chiesa l'uso del Battesimo, già noto nel mondo antico e particolarmente nell'ambiente giudaico, elevandolo alla dignità di sacramento del Nuovo Testamento, coll'unirlo strettamente alla comunicazione dello Spirito Santo. Non vale in sè l'uso del Battesimo già assai diffuso tra gli antichi, ma il dono di salvezza di cui Cristo l'ha fatto veicolo. Non la « dogmatica della comunità », nè il « primo teologo sacramentalista », Paolo — mancava ad essi sia l'autorità esterna, sia il potere intrinseco — ma il Signore stesso ha legato il rito allo Spirito.

Per rendersi conto della debolezza di convinzione degli avversari, nonostante la sicurezza con cui emettono le loro affermazioni, basta confrontare quanto dice uno storico delle religioni, il *Weinel.* Egli afferma dapprima in

modo categorico: « Matteo riporta per la prima volta l'ordine di battezzare come una parola del risuscitato... Gesù non si preoccupava che della purezza del cuore, il resto gli era indifferente » (Bibl. Theologie p. 73). In seguito troviamo queste parole: « Come il Battesimo sia entrato nel cristianesimo, non è affatto chiaro. Una cosa sola è certa, che ciò si verificò subito dopo la morte di Gesù. Forse Matteo è anche qui assai bene informato del fatto che in una qualunque apparizione del risorto sarebbe stato inteso da lui l'ordine di battezzare, benchè tale ordine, nella sua formulazione trinitaria, non possa farsi risalire a un tempo così antico. Non troveremo più questa formula che nella *Didaché* » (ivi p. 249). Se gli avversari trattano delle origini del Battesimo con tanti « forse », se sono costretti a riportare il nostro Battesimo ad un'epoca « immediatamente » vicina alla *morte di Gesù,* si ha ben diritto di pensare che solo per ostinazione di principio si neghi la dottrina battesimale a Gesù e la si riconosca alla comunità subito dopo la sua morte.

§ 168. - Materia e forma del Battesimo.

1. La materia del Battesimo è l'acqua naturale. - *È di fede.*

Spiegazione. - Poichè nel corso dei secoli alcune sètte avevano usato falsi elementi per amministrare il Battesimo, il *Concilio di Trento* ha definito: « Se qualcuno dirà che non è necessaria per il Battesimo l'acqua vera e naturale, e torcerà perciò a senso metaforico le parole del Signore: *chi non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo,* sia scomunicato » (s. 7 de Bapt., can. 2, Denz. 858; cfr. 412, 696). Le sètte spiritualiste dell'epoca patristica e del Medio Evo non usavano alcun elemento materiale considerandolo impuro. Alcuni, interpretando a loro modo Mt. 3, 11, facevano passare il neofita attraverso ceri accesi o in mezzo a fuochi; altri si servivano di olio, di vino o di latte. Calvino intendeva il passo di Giovanni (3, 5) in senso figurato, affermando che l'acqua significa il sangue di Cristo.

Prova. - I testi già riportati indicano chiaramente che l'acqua naturale è l'elemento da usarsi nel Battesimo. Ciò risulta anche dai soli nomi biblici che abbiamo citati. L'acqua è espressamente nominata in Giov. 3, 5, nel Battesimo del ministro di Candace (Atti 8, 36, 38), di Cornelio (Atti 10, 47), nei testi paolini (Tit. 3, 5; Ef. 5, 26; Ebr. 10, 22; cfr. I Cor. 6, 11; Atti 22, 16). *S. Paolo* paragona il Battesimo al passaggio del Mar Rosso (I Cor. 10, 2), *S. Pietro* al salvataggio dal diluvio per mezzo dell'Arca (I Pietr. 3, 20 ss.).

I Padri. - È inutile citare le loro testimonianze circa questa dottrina chiaramente affermata dalla Scrittura. Cfr. *Didaché* (7); *S. Giustino* (Apol. I, 61); *Tertulliano* (De Bapt. 1); *S. Agostino* (In Joan. 15, 4). La prassi della Chiesa sin dall'inizio non conosce come materia del Battesimo altro elemento che l'acqua.

La *materia prossima* (materia proxima) consiste nell'abluzione del battezzando, la quale può venir fatta per *immersione,* per *aspersione,* o per *infusione.*

Il modo più antico di battezzare è quello di immergere il battezzando nell'acqua. S. Paolo paragona il Battesimo alla sepoltura del Signore (Rom. 6, 4 ss.; Col. 2, 12). Lo stesso battesimo di Giovanni si faceva nel Giordano dove c'era « molta » acqua (Giov. 3, 23; cfr. Mt. 3, 16; Mc. 1, 8, 10; Lc. 3, 16; Giov. 1, 26, 33). Del ministro di Candace è detto che discese con Filippo « nell'acqua » e che « uscì dall'acqua » (Atti 8, 38 ss.). Il battezzando discendeva nudo nell'acqua, dopo essersi spogliato dell'uomo vecchio (Col. 2, 11; 3, 8; Ef. 4, 22 ss.). Nei vecchi abiti « poteva rimanere ancora qualcosa di diabolico » *(Schermann)*. È evidente il simbolismo dell'abito bianco come rivestimento dell'« uomo nuovo » (Col. 3, 10 ss.; Ef. 6, 11). Nell'immergersi e nell'uscire dall'acqua si vedeva il simbolo della morte e della risurrezione con Cristo (Rom. 6, 3 ss.; Ef. 4, 23). Nessuna prova di Scritttura si può portare per l'immersione a *tre riprese*. Tuttavia già la *Didaché* richiede che l'acqua sia versata tre volte sul capo (7, 3). L'immersione fu il modo di Battesimo prevalente nell'epoca patristica e medioevale. *S. Tommaso* la ritiene come più sicura *nella pratica* (S. th. III, 66, 7). - *Tertulliano* è il primo ad affermare che tale immersione si faceva a tre riprese in onore della SS. Trinità (Adv. Prax. 26). - *S. Leone Magno* la pone in relazione con la permanenza di Gesù nel sepolcro (Ep. 16, 3). Tuttavia abbiamo chiare testimonianze anche per l'*unica* immersione che fu prescritta in Spagna contro gli Ariani per ricordare la consustanzialità delle tre Persone. Non c'era del resto una interpretazione unanime della triplice immersione: alcuni, come Tertulliano, scorgevano in essa un simbolo della Trinità; altri, come S. Leone, un simbolo della permanenza di Gesù nel sepolcro; altri ancora, come S. Gregorio, Pier Lombardo e S. Tommaso, univano le due interpretazioni.

Un rito speciale veniva usato, nell'antichità, per il *Battesimo dei malati* (Baptismus clinicorum). Il malato veniva posto in una camera da bagno e gli si versava l'acqua sul corpo *(Schermann*, Frühchristl. Liturgien, p. 291), oppure, in caso di necessità, ci si limitava a versarla sul capo (ivi p. 299). Quest'uso è pressochè identico a quello pure antico dell'*infusione* o dell'*aspersione*. *S. Cipriano* dovette combattere dubbi sorti circa la validità di siffatti modi di battezzare (Ep. 69, 12-13). Secondo *S. Agostino* il Battesimo purifica anche quando « bagna in piccolissima parte » il bambino (In Joan. 80, 3). Forse il fatto che il giorno di Pentecoste vennero battezzate tremila persone può costituire una testimonianza del Battesimo per infusione. In favore di questo rito si possono citare anche i battesimi amministrati in casa (Atti 10, 47; 16, 33). La *Didaché* dice che basta la triplice infusione qualora non si abbia sufficiente quantità di acqua. « Se non hai acqua corrente, battezza con altra acqua; se non hai quella fredda, battezza con la calda. Se non hai abbastanza nè dell'una nè dell'altra, versa tre volte sul capo l'acqua, nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo » (7, 2 ss.). Per questo rito dell'infusione che attualmente è prescritto, militano forti ragioni, come la facilità di uso, l'igiene e la decenza. *Alessandro di Hales* fu il primo a sostenere la validità del Battesimo per infusione anche fuori del caso di necessità. Nella *Chiesa greca* ancora oggi si usa, nei casi normali, l'immersione. *Guglielmo di Auxerre* segnala soltanto l'immersione e richiede, in caso di necessità, almeno l'immersione del capo, che è la « pars principalior ». La Chiesa riconosce tutti e tre i modi di battezzare e vuole che nelle singole Chiese sia conservato quello tradizionale. Il Battesimo per aspersione non è più in uso.

La *benedizione* dell'acqua battesimale è molto antica. Ne parla già *Tertulliano* (De Bapt. 5, 9) e S. Cipriano ne giustifica l'uso affermando che Dio, in Ezechiele (36, 25), richiede acqua pura (Ep. 70, 1; cfr. *S. Ambrogio*. De mist. 3, 14 e 5, 18; *S. Agostino,* De Bapt. 5, 20, 28; 6, 25, 47).

I Padri non sono però concordi sulla *necessità* della benedizione dell'acqua. Come fa notare lo *Schermann* (op. cit. pp. 292 ss.), essi considerano soprattutto la santificazione dell'acqua che si compie per la presenza dello Spirito Santo invocato dalla preghiera di consacrazione; senza dubbio però, come risulta da Tertulliano (De Bapt. 5), si scorgeva anche in questa benedizione dell'acqua un *esorcismo,* destinato ad eliminare l'influenza del demonio. Tertulliano afferma che tutta l'acqua dell'universo è stata santificata per il fatto stesso che lo Spirito Santo all'origine aleggiava sulle acque (De Bapt. 4). Egli pensa che un angelo scenda, al momento della benedizione, e santifichi l'acqua per la salvezza dell'anima, così come l'angelo della piscina di Bethesda scendeva nelle acque e dava loro la virtù di sanare il corpo (ivi). Nell'opinione popolare degli antichi, le sorgenti e le acque erano particolarmente esposte ad influssi diabolici. L'esorcismo tiene conto di queste credenze del popolo (cfr. Dict. de théol. cath. t. II, coll. 181 ss.). *S. Cipriano* dà tale importanza alla benedizione dell'acqua battesimale che crede di trarne un argomento contro la validità del Battesimo amministrato dagli eretici: « Chi è impuro e non possiede lo Spirito Santo, come può purificare e santificare l'acqua? » (Ep. 70, 5).

Il *rito* della benedizione era vario; molto antico però quello dell'insufflazione che doveva far scendere lo Spirito buono nell'acqua e scacciarne il cattivo. Scrive *Onorio di Autun*: « Per insufflationem, Spiritus Sancti immissionem, immundi spiritus expulsionem denuntiat » (Gemma animae 3, 3, Migne 172, 673). In *Oriente* si diede meno importanza alla benedizione e all'esorcismo dell'acqua battesimale. Si pensava che l'acqua fosse già stata sufficientemente santificata dal Battesimo di Gesù nel Giordano e dalla sua Passione (*S. Ignazio,* Ef. 18; *S. Cirillo di Gerus.,* Cat. 3, 11). Si introdusse tuttavia l'uso dell'esorcismo che vige tuttora nel rito copto, greco e slavo. I Riformatori conservarono per lo meno l'esorcismo del *battezzato.*

Per la validità è sempre sufficiente l'acqua ordinaria; tuttavia nei casi normali è prescritta l'acqua benedetta. Un tempo la benedizione si faceva al momento del Battesimo. Ora si usa benedire il fonte nei giorni in cui anticamente si amministrava il Battesimo, cioè a Pasqua e a Pentecoste.

2. La forma del Battesimo consiste nell'invocazione dei nomi delle tre divine Persone, accompagnata dalle parole che indicano l'azione del battezzare. - *È di fede.*

Spiegazione. - *Eugenio IV* prescrive questa forma nel decreto agli Armeni (Denz. 696). Il *Concilio di Trento* afferma la validità del Battesimo degli eretici quando sia amministrato con questa forma e con la dovuta intenzione (De Bapt. can. 4; cfr. can. 3, Denz. 859 ss.). *Alessandro III* (1159-1181) condannò l'opinione che sosteneva la validità della forma non contenente le parole che indicano l'azione del battezzare (ego te baptizo, Denz. 398). La condanna è stata ripetuta da Alessandro VIII, nel 1690, contro i Giansenisti (Denz. 1317). L'*effetto* (ἄφεσις, πνεῦμα) non è stato compreso nella formula.

Prova. - La Scrittura non è completamente chiara circa la forma del Battesimo. Si trova in essa innanzi tutto la forma trinitaria (Mt. 28, 19), la quale è forse anche indicata dalla lettera agli Efesini (5, 26) là ove si dice che il Battesimo si compie « mediante la parola della vita ». Sovente è detto nella Scrittura che il Battesimo si conferiva « nel nome di Gesù Cristo », o « del Signore Gesù », oppure « in Cristo », « in Cristo Gesù » (Atti 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; cfr. Rom. 6, 3; I Cor. 1, 13; 10, 2; Gal. 3, 27).

Questi testi vanno interpretati nel senso che veniva pronunciato *solo* il nome di Gesù o di Cristo? S. Ambrogio, S. Massimo di Torino, S. Ilario, S. Basilio, sono di questa opinione. Riferendosi a S. Ireneo e a S. Basilio (De Spir. Sancto 12, 28), *S. Ambrogio* scrive: « Chi nomina un nome *solo* designa tutta la Trinità » (De Spir. Sancto 1, 44; cfr. 3, 42; *Tixeront,* II, 113 ss.). Il papa Niccolò I si fonda su S. Ambrogio e accetta la sua idea nella sua risposta ai Bulgari (Denz. 335). Anche gli Scolastici seguono per lo più questa opinione. Secondo *S. Tommaso* questa formula sarebbe stato un privilegio espressamente riservato da Cristo agli Apostoli, privilegio particolarmente opportuno in quanto occorreva insistere, all'inizio, sul nome di Gesù, che è il fondamento del cristianesimo. In seguito la formula trinitaria completa sarebbe divenuta la sola valida (S. th. III, 66, 6; Cat. rom. P. 2, c. 2, q. 15). Con Melchior Cano e S. R. Bellarmino si può dare un'altra spiegazione, considerando la formula come mezzo per distinguere il Battesimo cristiano (nomen auctoris) dal battesimo di Giovanni e da quello dei pagani. Nel linguaggio biblico l'espressione « nel nome » significa, assai facilmente, l'*autorità* della persona nominata come anche l'obbligazione verso questa persona. Gli Apostoli quindi battezzavano nel nome di Gesù, nel senso che prima richiamavano il nome del Signore e poi indicavano al battezzando l'obbligo di seguirne l'insegnamento. Il ricordo del nome di Gesù è dunque narrativo e non liturgico. *A. d'Alès* scrive che siffatta opinione « ci dispensa dal ricorrere ad una congettura *azzardata* » (come sarebbe la prima opinione).

I Padri. - Sin dall'inizio essi testimoniano la formula trinitaria del Battesimo. La *Didaché,* dal c. 7 al c. 10, dà alcune prescrizioni per le azioni liturgiche della Chiesa. Circa il Battesimo dice: « Quanto al Battesimo, battezzate in questo modo: dopo di aver premesso tutte queste cose (cioè l'insegnamento della dottrina cristiana ai catecumeni), battezzate nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo, in acqua viva » (βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι, c. 7). Sembra non si possa negare che la *Didaché,* accanto alla *materia* del sacramento (« in aqua viva »: cioè in acqua corrente), voglia anche indicarne la *forma.* Del resto, nei capitoli 9 e 10 indica formule fisse per l'Eucarestia. - Per *S. Giustino,* i catecumeni sono rigenerati nel Battesimo « perchè in quel momento prendono il bagno nell'acqua in nome di Dio Padre e Signore di tutte le cose, del nostro Salvatore, Gesù Cristo, e dello Spirito Santo » (Apol. I, 61). Da questi passi risulta per lo meno che la Chiesa pronunciava, durante il rito, i tre nomi divini. - *S. Ireneo* testimonia anch'egli lo stesso fatto (Epid. 3, 7, 47).

Tertulliano scrive: « *Lex* tinguendi imposita est et *forma* praescripta: Ite, inquit, docete nationes, tinguentes eas in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti » (De Bapt. 13). Egli indica qui l'*ordine* di battezza-

re (lex) e la *forma* del Battesimo (forma praescripta = modus). Al riguardo Tertulliano si esprime chiaramente nell'Adv. Prax. 26, in fine: « Ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur ». Ad ogni immersione si pronunciava dunque o si invocava sul battezzando uno dei nomi delle persone divine. Con ciò concorda *S. Ireneo* quando scrive: « Siamo stati purificati nel Battesimo dall'acqua e dall'invocazione » (Fragm. 35, Migne 7, 1247; e anche *Firmiliano* di Cesarea dice: « Qui baptizatus est, gratiam consequi potuit, *invocata Trinitate* nominum Patris et Filii et Spiritus Sancti » (Ep. 75 inter Cypr.).

Secondo *S. Cipriano* (Ep. 69, 7) anche i Novaziani battezzavano come i cattolici nel nome della Trinità. « Tuttavia — aggiunge — essi non hanno la stessa regola di fede che abbiamo noi (symboli legem); infatti quando chiedono: *Credi alla remissione dei peccati e alla vita eterna per mezzo della santa Chiesa?* essi mentiscono facendo questa domanda, perchè non hanno Chiesa ». Per S. Cipriano il Battesimo « nel solo nome di Gesù » non è sufficiente, perchè Cristo stesso ha ordinato di battezzare « in plena et adunata Trinitate » (Ep. 73, 18). - Altre testimonianze circa l'invocazione, o meglio, circa la *proclamazione* della Trinità abbiamo in *Origene:* « Non habeatur legitimum Baptisma nisi sub nomine Trinitatis » (In Rom. 5, 8, Migne 14, 1039; cfr. In Joan. 6, 17, Migne 14, 257); nelle *Costituzioni apostoliche* (3, 16, 4, ed. Funk I, 211); nella *Didascalia* (3, 16, 3, ed. Funk I, 211); in *S. Basilio* (De Spir. Sancto 15, 35, Migne 32, 130 ss.); in *S. Gregorio di Nissa* (Orat. in Bapt. Christi, Migne 46, 535); in *Teodoreto di Ciro* (Haer. fabul. compend. 4, 3, Migne 83, 420); in *Procopio di Gaza* (In Gen. 1, 9, Migne 87, 77); in *S. Giovanni Crisost.* (In Ep. ad Gal. 4, 28, Migne 61, 663).

Come è possibile conciliare le presenti testimonianze che parlano di una formula di Battesimo con quelle che parlano di interrogazione sulla fede e non accennano ad una particolare formula? La cosa si può spiegare come segue. Quando gli scritti sono particolarmente indirizzati ai fedeli o ai catecumeni che devono ricevere il Battesimo, si limitano a ricordare loro *ciò che essi* devono fare per il Battesimo: professare cioè la fede ortodossa nella Trinità. Quanto alla formula, in questi casi non c'è bisogno di riportarla a meno che non s'intenda fare una vera e propria istruzione liturgica. Tanto più che tale formula era assai semplice: dopo l'interrogazione sulla fede, si immergeva il catecumeno nell'acqua, per tre volte, e si pronunciava ogni volta il nome di una delle divine Persone, quasi come un'eco o una ripetizione della professione di fede emessa anteriormente dal battezzando.

Alla questione se già nell'epoca antica si usava far precedere l'invocazione delle tre Persone con le parole che indicano l'azione del battezzare, sia nella forma attiva (ego te baptizo), sia nella forma passiva βαπτίζεται ὁ δοῦλος, non osiamo rispondere nè affermativamente nè negativamente, perchè non si conosceva ancora, nella dottrina sacramentale, la teoria filosofica della forma che determina e dà l'essere totale. Con le parole si intendeva piuttosto esprimere la *fede* necessaria per il sacramento, che operare direttamente l'essere sacramentale. Benchè S. Agostino, contro S. Cipriano, ritenga valido il Battesimo conferito dagli scismatici, dice tuttavia che la « parola », unita all'elemento, agisce « non quia dicitur, sed quia creditur » (In Joan. 80, 3). Tutta la Scolastica primitiva ha considerato valida la formula abbreviata: « In nomine Patris, etc. ». Si veda più avanti. Del resto si trova anche la formula:

« Ego te baptizo in nomine Patris, etc. » ad es. nei canoni di Ippolito e nel rito battesimale etiopico ecc.

Bisogna dunque ritenere che nel Battesimo, « sacramentum fidei », veramente essenziale, tanto da parte del ministro quanto da parte del soggetto, era l'espressione della fede trinitaria, in qualsiasi forma venisse manifestata, e che il nucleo centrale di questa formula era il nome delle tre divine Persone. Uno sguardo sull'evoluzione del rito battesimale ci fa vedere che le aggiunte e gli sviluppi variarono col tempo, quantunque rimanesse sempre il quadro trinitario.

L'espressione orale dell'azione del battezzare (ego te baptizo) deve essere sufficiente a caratterizzare l'azione che si compie come abluzione *sacramentale;* secondo *S. Tommaso* ciò si può far in modo preciso solo con l'invocazione della Trinità (S. th. III, 65, 5). I Padri conoscono già leggere modificazioni nella formula, che non ne alterano però il senso. La formula greca è questa: « N.N., servo di Dio, viene battezzato nel nome del Padre, ecc. » (βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός, κτλ.). Essa si trova per la prima volta (sec. VI) nel *Pratum spirituale* di *Giovanni Mosco* (Migne 87, 3046). Cfr. Dict. d'archéol. chrét. et de liturg. t. II, col. 282. Alessandro VIII ha *condannato* l'opinione secondo cui sarebbe valido il Battesimo amministrato senza « ego te baptizo » (Denz. 1317). Questa era però l'opinione generale della Scolastica primitiva. *Prepositino da Cremona* († 1210) scrive: « Magistri nostri omnes dixerunt, quod sufficit: in nomine Patris, etc. ». *Stefano Langton* († 1229) considera valido il Battesimo amministrato « in nomine Dei » perchè le tre Persone non sono che un *unico* Dio. Cfr. *Gillmann,* Taufe im Namen Jesu pp. 19 e 21.

L'opinione assai diffusa nella *Scolastica primitiva,* per cui *tutta la Trinità* viene nominata quando si battezza « nel nome di Cristo » (Rolando, Ugo di S. Vittore, ecc.) si trova già, in germe, in *S. Ireneo:* « In Christi enim nomine subauditur qui unxit, et qui ipse unctus est, et ipsa unctio, in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius, in Spiritu, qui est unctio » (Adv. h. 3, 18, 3; cfr. 3, 1). Anche *Didimo il cieco* conosce codesta spiegazione; così pure *S. Basilio* (De Spir. Sancto 12, 28), il quale si riferisce ad Atti 10, 38. Da lui dipende *S. Ambrogio* e da questi tutta la Scolastica. Secondo *Ugo di S. Vittore,* si può battezzare nel nome di una qualsiasi delle tre Persone della Trinità; chi ne nomina una, nomina nello stesso tempo le altre due. Fr. Gillmann fa notare che solo a poco a poco « nel nome di Gesù » divenne « nel nome di Cristo » e che così un nome *umano* sembrò entrare nel cerchio delle tre Persone per rappresentarle. Del resto tutta questa spiegazione è artificiale e non risolve il problema biblico. Secondo *Scoto,* il Battesimo amministrato « nel nome di Gesù » deve essere reiterato sotto condizione; secondo altri, esso va reiterato senza condizione *(Gillmann,* op. cit. pp. 25-28, 29).

Data l'insufficiente conoscenza del latino dei semplici preti nel Medio Evo, la Scolastica primitiva trattò il problema della validità del Battesimo, qualora nell'amministrazione ne venga *deformata* la formula. La risposta è concordemente affermativa, purchè la deformazione (naturalmente nella desinenza) non sia troppo grande.

Un'altra questione fu trattata, fin dall'inizio, dalla Scolastica, se cioè fosse valida la formula battesimale: « Baptizo te in nomine Genitoris et Geniti et Flaminis almi ». Si rispose ordinariamente che no. Suarez, con altri, sta

per la validità, ma con esitazione; il Pesch ed altri teologi stanno invece per l'assoluta validità.

Facciamo ancora notare che il *Simbolo degli Apostoli* si sviluppò partendo dalla formula battesimale. *Prima* del Battesimo, nella « redditio symboli » cioè nello scrutinio, ogni catecumeno era obbligato a recitarlo a memoria. Nei primi tempi il catecumeno era interrogato sulla sua fede, ma in un modo meno ufficiale. A partire dal 150 l'interrogazione del catecumeno si effettuava mediante il Simbolo, che era diviso in tre parti, ed era pressochè identico in tutte le Chiese.

§ 169. - Effetti e necessità.

I. Effetti del Battesimo

Il Battesimo è il sacramento della remissione dei peccati e della rigenerazione. - *È di fede.*

Spiegazione. - La prima dichiarazione della Chiesa sul Battesimo e sulla remissione dei peccati, si trova nel simbolo *Niceno-Costantinopolitano:* « Confiteor unum Baptisma in remissionem peccatorum » (Denz. 86). Il *Concilio di Vienna* dichiara che il Battesimo è « un mezzo di salvezza perfetto » sia per gli adulti che per i bambini (Denz. 482), e considera come più probabile che in entrambi i casi, quindi anche nel caso del Battesimo dei bambini, sia prodotta non solo la remissione dei peccati, ma anche l'infusione della grazia e delle virtù (Denz. 483). Il *Concilio di Trento,* nelle sue decisioni sul Battesimo dei bambini, insiste di più sulla soppressione del peccato (s. 5, can. 4, Denz. 791); quando tratta della giustificazione, accentua invece la santificazione (s. 6, can. 7, Denz. 799). Infine il Concilio insegna che col Battesimo i bambini vengono veramente incorporati alla Chiesa e perciò non devono più essere ribattezzati in seguito (s. 7, can. 13 de Bapt., Denz. 869).

Prova. - *Cristo* indica come effetto del Battesimo la rigenerazione spirituale e l'ammissione al regno di Dio (Giov. 3, 5). La parola ἄνωθεν si può rendere con « di nuovo » oppure con « dall'alto ». Il primo modo di tradurre è più consono alla risposta di Nicodemo; il secondo al tono elevato del Vangelo di S. Giovanni. La prima traduzione esprime la nuova vita, la seconda l'origine divina di questa vita.

S. Paolo per far spiccare l'effetto *negativo* della remissione dei peccati, mette in rapporto — cosa che gli è propria — il Battesimo con la morte di Cristo: « O forse ignorate voi che quando fummo battezzati in Cristo Gesù, fummo battezzati nella morte di lui? Fummo dunque sepolti con lui, mediante il Battesimo che ci univa nella morte, affinchè come Cristo è risuscitato da morte per la gloriosa potenza del Padre, così anche noi camminiamo in una nuova vita. Infatti, se fummo innestati in lui riproducendo la sua morte, lo saremo anche certamente per riprodurre la sua risurrezione » (Rom. 6, 3-5). Circa l'effetto *positivo,* S. Paolo scrive: « Egli ci ha salvati... mediante il lavacro di rigenera-

zione e di rinnovazione operato dallo Spirito Santo » (Tit. 3, 5). « Voi tutti che siete stati battezzati nel Cristo, avete rivestito il Cristo » (Gal. 3, 27). « Ma vi mondaste, ma foste santificati, ma foste giustificati in nome del Signore Gesù Cristo e mediante lo Spirito del nostro Dio » (I Cor. 6, 11). Cristo ha « santificato e purificato » tutta la Chiesa « mediante il lavacro dell'acqua della parola di vita » (Ef. 5, 26). *San Pietro* pone al centro dell'effetto del Battesimo la remissione dei peccati (Atti 2, 38) e la preservazione dalla perdizione (I Pietr. 3, 21). L'incorporazione alla Chiesa è ricordata in Atti 2, 41; 8, 12; I Cor. 12, 13. Della remissione del solo peccato originale non si fa parola nella Scrittura.

I Padri riprendono ed esaltano ampiamente gli stessi effetti del Battesimo indicati dalla Bibbia. Secondo la *Didaché* solo i battezzati sono puri per ricevere l'Eucarestia (9, 5). - Per *Erma* il Battesimo è talmente necessario che gli Apostoli e i Dottori lo dovranno predicare anche nell'altro mondo e amministrare agli antichi padri (Sim. 9, 16, 5-7). Si discende nell'acqua spiritualmente morti e se ne esce vivi (ivi 3-7). - *S. Ignazio* nomina più volte il Battesimo senza parlare degli effetti; dice tuttavia che Cristo « con la sua Passione ha purificato l'acqua » (Ef. 18, 2). - Secondo *Barnaba* noi discendiamo nell'acqua coperti dal fango dei peccati e ne usciamo portando nel cuore, come frutti, il timore di Dio e la speranza in Gesù, nello Spirito Santo (11, 1-8).

S. Giustino è il primo a spiegare il nome del Battesimo chiamandolo « illuminazione » (φωτισμός, Apol. I, 61). In seguito questo termine sarà ognor più usato. I Giudei, secondo Giustino, sono illuminati dalla legge, φωτιζόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου (Dial. 122); i cristiani invece sono illuminati dal Logos, dalla sua verità e dalla sua grazia (cfr. I Cor. 4, 5; II Cor. 4, 6; II Tim. 1, 10; Giov. 1, 9; Ebr. 6, 4; 10, 32). Giustino non aveva bisogno di mutuare dal vocabolario dei misteri l'espressione « essere illuminati » (φωτίζεσθαι, Apol. I, 61, 18; Dial. 122 ecc.); essa infatti si trova in S. Paolo e, se anche non avesse letto S. Paolo, egli l'avrebbe trovata in Is. 49, 7 ss. Del resto S. Giustino conosceva l'antica tradizione cristiana, secondo cui una grande luce risplendette come folgore sul Giordano al momento del Battesimo di *Gesù* (Dial. 88). Come effetti del Battesimo, S. Giustino indica una « rigenerazione e abluzione ». Si potrebbero addurre molte altre testimonianze. Cfr. *S. Teofilo* (Ad Autol. 2, 16), *Tertulliano* (De Bapt. 1 e 5), *S. Ireneo* (Adv. h. 3, 17, 2), *Clemente Aless.* (Paed. 1, 6; Strom. 2, 13, Migne 8, 995), *Origene* (In Joan. 6, 17, Migne 14, 255).

* *S. Cipriano* (Ad Donatum 3) così descrive gli effetti che il Battesimo aveva operato in lui stesso: « Io erravo alla cieca nelle tenebre della notte, sballottato a caso sul mare agitato del mondo; andavo alla deriva, ignorante della mia vita, estraneo alla verità e alla luce. Dati i miei costumi d'allora, giudicavo assai difficile ciò che la divina bontà mi prometteva per la mia salvezza. Come poteva un uomo rinascere a vita nuova?... Ecco ciò che mi domandavo spesso, poichè io pure ero preso dai mille errori della mia vita passata, non chiedevo di potermene liberare, tanto ero schiavo dei miei vizi... Tanta era la compiacenza che provavo per i miei mali, divenuti miei compagni abituali. Ma l'acqua rigeneratrice lavò in me le colpe della vita passata ed una luce venuta dall'alto si diffuse nel mio cuore purificato dalle sue macchie; lo Spirito venuto dal cielo mi cambiò in un uomo nuovo con una seconda nascita. Subito, in modo meraviglioso, vidi la certezza succedere al dubbio. Vidi aprirsi

le porte chiuse e le tenebre illuminarsi, trovai facile ciò che prima mi sembrava difficile e possibile ciò che avevo creduto impossibile ». *

« Abito dell'immortalità » era, nell'antichità cristiana, espressione corrente che significava il Battesimo (cfr. *Dölger,* Sol salutis, 1920, p. 285). Dobbiamo notare che i Padri greci del IV secolo, i due Gregori, S. Basilio, S. Giovanni Crisostomo, S. Cirillo di Gerus., parlano in termini meravigliosi della comunicazione dello Spirito Santo nel Battesimo, e argomentano contro gli pneumatomachi, affermando che se lo Spirito Santo non è veramente Dio, il Battesimo è inefficace. In linea generale la comunicazione dello Spirito concorda perfettamente con la teologia *greca,* in quanto essa insiste meno che la latina sul peccato originale, e di conseguenza mette naturalmente l'accento sul Santo Pneuma. *A. D'Alès* scrive con precisione e brevità: « Il dono dello Spirito Santo che crea i figli di Dio, ecco la grazia del Battesimo » (Baptême et Confirmation, p. 81).

Ci sono pure delle opere patristiche in cui si insiste piuttosto sull'abluzione o remissione dei peccati, riferendo la comunicazione dello Spirito Santo alla Cresima. Il *Rauschen* scrive a proposito del *De rebaptismate:* « È detto espressamente in quest'opera (c. 6) che la Cresima è superiore al Battesimo. nel III sec. era opinione generale che lo Spirito Santo fosse comunicato dalla Cresima, non dal Battesimo ». Le prove di tale affermazione si possono trovare in Zeitschrift f. Kathol. Theologie, 1917, p. 88.

La Scolastica. - Circa gli effetti del Battesimo, sia positivo che negativo, gli Scolastici hanno la stessa unanimità dei Padri. Solo quando giudicano il caso del Battesimo dei bambini, di cui parleremo, si notano in essi alcune divergenze. * Secondo *S. Tommaso* l'effetto principale del Battesimo è l'incorporazione a Cristo; da questo effetto, come da loro radice, derivano tutti gli altri (S. th. III, q. 69; cfr. q. 8). *

Tutti gli Scolastici — è appena necessario accennarlo dopo quanto abbiamo detto sul carattere — seguendo S. Agostino, considerano il Battesimo come imprimente il carattere (1).

Risulta dal concetto di Battesimo sacramento della completa rigenerazione, che in esso vengono anche rimesse tutte le pene dovute al

(1) « Dio Padre ha predestinato i cristiani ad essere conformi al Figlio suo (Rom. 8, 29). Il Battesimo risponde al desiderio di Dio, incorporando i fedeli a Cristo e rendendoli viventi della vita soprannaturale che in Gesù si trova nella sua pienezza. È un primo modo di diventare *conformi* a Cristo. Non è il solo. Le fonti della rivelazione ne riconoscono un altro ». Questo è il carattere (cfr. § 159). Infatti se « con la grazia si è in contatto con Cristo, capo dell'ordine della grazia, con il carattere si è in contatto con Cristo Sacerdote supremo. Con il carattere, che è impresso nel Battesimo, si partecipa al suo sacerdozio tanto da poter ricevere gli altri sacramenti, amministrare il sacramento del Matrimonio e offrire con il Sacerdote celebrante la vittima divina nella S. Messa. Con l'unione ipostatica la natura umana di Gesù Cristo fu assunta dal Verbo divino, deputata esclusivamente al culto di Dio, esclusa da ogni uso profano, cioè da tutto ciò che non si riferisce a Dio e al suo amore e culto. Così nel Battesimo, ricevendo il carattere, il cristiano viene "santificato con una certa consacrazione, in quanto viene deputato al culto divino, come anche si dice che si consacrano le cose inanimate, in quanto vengono deputate al culto divino" (S. th. III, q. 63, a. 6 ad 2) ». *G. Rambaldi,* Battesimo, in Enc. Catt. vol. II, coll. 1012 e 1014-1015.

peccato, sia le eterne che le temporali: « Nei rigenerati nulla il Signore odia, perchè nulla v'è da condannare in coloro che veramente sono sepolti con Cristo per mezzo del Battesimo nella morte..., sono diventati innocenti, immacolati, puri, figli diletti di Dio... in guisa che nulla *assolutamente* impedisca loro l'ingresso del Cielo » (Trid. s. 5, c. 5, Denz. 792).

S. Paolo paragona il Battesimo alla morte di Gesù, in quanto il vecchio uomo peccatore è *completamente* sepolto e annientato ed è creato come un uomo del tutto nuovo (Rom. 6, 3-6). « Ormai non c'è più condanna per coloro che sono innestati in Cristo Gesù » (Rom. 8, 1). Compenetrata di questa idea, l'antica Chiesa non imponeva più ai battezzati alcuna penitenza ma richiedeva quella che precede il Battesimo, perchè è evidente che senza pentimento e penitenza non è possibile la remissione dei peccati. - Scrive in proposito *S. Agostino:* « Il Battesimo lava tutti i peccati, assolutamente tutti, le opere colpevoli, parole e atti, tanto il peccato originale, quanto i peccati personali commessi incoscientemente o coscientemente; la debolezza però, contro cui il rigenerato combatte la buona battaglia, non è tolta ». Egli perviene quindi alla logica conclusione: « Se il battezzato morisse subito dopo il Battesimo, non ha più assolutamente alcun impedimento che lo trattenga: tutto ciò che lo legava è stato spezzato » (C. duas ep. Pelag. 3, 3, 5, Migne 44, 591). - *Eugenio IV* riprende questa dottrina nel decreto per gli Armeni (Denz, 696); e il *Concilio di Trento,* combattendo l'estrinsicismo dei Protestanti nei riguardi della giustificazione, parla di effettiva purificazione che cancella tutto ciò ch'è degno di condanna (s. 5, can. 5). D'altra parte lo stesso Concilio respinge l'esagerazione dei *Riformatori,* secondo cui il valore del Battesimo sarebbe così grande che i peccati commessi dopo verrebbero perdonati col solo ricordo di esso (s. 7, can. 6, 10, Denz. 862, 866).

Le *pene* della vita terrena rimangono come mezzo di prova e come occasione di praticare la virtù; esse ci conformano a Cristo, nostro Capo, coronato di spine (S. th. III, 69, 3). Quanto ai doni preternaturali (praeternaturalia), Dio non ha voluto unirli di nuovo allo stato di grazia.

Gli effetti del Battesimo sono stati *esagerati* da *Gioviniano* (400). Fondandosi su I Giov. 3, 9 e 18, egli affermava che il battezzato non potrebbe più peccare. Ma S. Girolamo gli risponde che il passo non va inteso in quel senso, chè altrimenti esso sarebbe in contraddizione con quanto è scritto nella stessa Lettera: « Se diciamo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi » (I Giov. 1, 8-10; 2, 1-3). Anche *Lutero,* male interpretando S. Paolo, insegnò una dottrina affine: « Il Battesimo, egli dice, sussiste sempre, e quantunque taluno travii e pecchi, c'è sempre tuttavia un mezzo di rifarsi ad esso (tamen subinde ad eum regressus patet) di modo che si può di nuovo sottomettere l'uomo vecchio... Sicchè la penitenza non è altro che un regresso e un ritorno al Battesimo (regressus quidam et reditus ad Baptismum), con cui si riprende ciò che si era incominciato e si era poi tralasciato. Dico questo perchè non si pensi, come pensai io stesso per lungo tempo, che il Battesimo sia cancellato e che non sia più possibile servircene dopo la ricaduta nel peccato » (in *Müller,* Die symbol. Bücher der evang.-luth. Kirche, 1869, p. 497). Di qui possiamo comprendere la definizione del *Concilio di Trento:* « Se qualcuno dirà che tutti i peccati commessi dopo il Battesimo sono rimessi

o divengono veniali col solo ricordo e con la sola fede nel Battesimo ricevuto, sia scomunicato » (s. 7 de Bapt., can. 10, Denz. 866).

II. Necessità del Battesimo

Per disposizione divina, il Battesimo è assolutamente necessario a tutti gli uomini per la salvezza. - *È di fede.*

Spiegazione. - La necessità del Battesimo è stata negata dai *Pelagiani,* come già abbiamo visto nel *trattato della grazia* (§ 116). I *Riformatori,* in forza del loro concetto della giustificazione mediante la sola fede, non potevano sostenere la necessità assoluta del sacramento e l'abbandonarono, almeno Zwingli e Calvino, come pure i Sociniani; Wiclef li aveva preceduti. Perciò il *Concilio di Trento* ha definito: « Se qualcuno dirà che il Battesimo è libero, cioè non necessario alla salvezza, sia scomunicato » (s. 7 de Bapt., can. 5, Denz. 861; cfr. s. 6, c. 4, Denz. 796; Sillabo di Pio x, prop. 42, Denz. 2042).

Prova. - Cristo ha parlato chiaramente della necessità del Battesimo. Giov. 3, 5 si può intendere di una necessità piuttosto intrinseca, oggettiva (necessitas medii); Mt. 28, 19 piuttosto di una necessità esterna, positiva (nec. praecepti); Mc. 16, 16 delle due necessità insieme, di mezzo e di precetto.

I Padri. - Con testi della Scrittura così chiari e con la pratica costante della Chiesa, la necessità del Battesimo era per i Padri una cosa pacifica. Secondo *Erma* persino i giusti dell'Antico Testamento dovevano essere battezzati nell'altra vita (Sim. 9, 16, 3-8). La polemica di *S. Agostino* con i Pelagiani è nota. Quantunque la Chiesa usasse battezzare i catecumeni in giorni determinati, si battezzava però, in caso di malattia o in pericolo di morte, in qualsiasi periodo dell'anno. In caso di necessità, inoltre, qualunque persona poteva battezzare. Questi due fatti dimostrano quale serio concetto avesse la Chiesa della necessità del Battesimo.

La *Confessione augustana* scrive in proposito: « Circa il Battesimo, si insegna ch'è *necessario* (il testo latino dice: quod sit necessarius *ad salutem*) e che con esso vien data la grazia; che si devono battezzare i *bambini,* i quali offerti a Dio col Battesimo sono ricevuti nella sua grazia » (art. 10; *Müller,* 41). Si confronti tale testo con quanto scrive *Lutero:* « Tutti i sacramenti devono essere *liberi* per tutti. Chi non vuole essere battezzato, lo si lasci » (Werke; ed. Erlangen, XXVII, p. 343). Attualmente la teologia liberale, respingendo la istituzione divina del Battesimo, ne nega pure la necessità.

La questione del *momento* in cui il Battesimo divenne *obbligatorio* non fu risolta dai Padri allo stesso modo. Ai pagani che non avevano potuto sentire parlare di Cristo, si accordava il beneficio di una ignoranza invincibile. Ma effettivamente vi furono per molto tempo pagani simili? Non dice il salmista che « in omnem terram exivit sonus eorum »? (Ps. 18). Secondo Origene e S. Giovanni Crisostomo, queste parole si sono già realizzate con la predicazione del Vangelo. S. Agostino è più riservato (De nat. et grat. 2, 2). Il Medio Evo credeva erroneamente che tutti i popoli avessero sentito parlare di Cristo; di conseguenza il Battesimo era da tempo obbligatorio. Con le grandi scoperte del sec. XVI ci si rese conto che molti popoli non avevano ancora sentito par-

lare di Cristo, sicchè la teologia mutò le sue posizioni. Per questo il *Concilio di Trento* dichiara che la giustificazione, « *dopo la promulgazione del Vangelo,* non può effettuarsi senza il lavacro della rigenerazione, almeno in voto » e cita Giov. 3, 5 (s. 6, c. 4, Denz. 796).

Sorge qui la questione dei mezzi che possono supplire alla mancanza del Battesimo di acqua. Si riducono a due: il martirio e la carità perfetta.

Battesimo di sangue. - Fin dall'antichità la Chiesa ha ritenuto che il Battesimo (Baptismus fluminis) può essere supplito dal *martirio* per Cristo (Battesimo di sangue, Baptismus sanguinis), come pure dal *desiderio* del Battesimo, accompagnato dalla contrizione perfetta (Battesimo di desiderio, Baptismus flaminis). Tuttavia il Battesimo di sangue e il Battesimo di desiderio conferiscono solo la grazia santificante, non il carattere e le grazie speciali.

Secondo la spiegazione dei teologi, il *concetto* di martirio comprende tre elementi: il patimento di una violenza mortale, inferta per odio alla fede cristiana, sopportata pazientemente per amor di Dio. *S. Tommaso* dice che la perfezione morale del martire deriva dall'offerta completa della vita e particolarmente dal motivo per cui la offre: la totale dedizione a Cristo (S. th. II-II, 124, 3). Tuttavia non è necessario che il martire compia un atto perfetto di *amor di Dio*; se così fosse, il Battesimo di sangue verrebbe ad identificarsi col Battesimo di desiderio.

Tertulliano scrive: « Noi abbiamo tuttavia ancora un secondo Battesimo, anch'esso unico ed identico, cioè quello di *sangue* di cui il Signore dice: *Devo essere battezzato con un Battesimo,* benchè già fosse battezzato. È il Battesimo che supplisce alla mancanza del Battesimo di acqua o che lo restituisce quand'è stato perduto » (De Bapt. 16). Si legge nella Tradizione di *S. Ippolito* che se un catecumeno è ucciso durante la persecuzione, « iustificabitur; Baptismum enim in proprio sanguine accepit » (c. 44). *S. Cipriano* scrive a proposito dei catecumeni che hanno subìto il martirio: « Essi non sono privati del sacramento del Battesimo, poichè sono stati battezzati in un più glorioso e più grande Battesimo, quello del loro sangue, di cui il Signore stesso ha parlato in Lc. 12, 50 » (Ep. 73, 22). E *S. Agostino,* fondandosi su alcuni passi della Scrittura, come Mt. 10, 32; 16, 25; Ps. 115, 15, scrive: « La morte di coloro che, pur non essendo stati purificati dal lavacro di rigenerazione, muoiono per la fede di Cristo, ha tanto valore per rimettere loro i peccati, quanto ne ha il santo Battesimo » (Civ. 13, 7). Lo stesso pensano i Padri greci, come *S. Cirillo di Gerus.* (Cat. 3, 10), *S. Giov. Crisostomo* (Hom. in mart. Lucian. 2, Migne 50, 522 ss.).

S. Tommaso scrive : « Passio Christi operatur quidem in Baptismo aquae, per quandam figuralem repraesentationem; in Baptismo autem *flaminis* vel poenitentiae, per quandam affectionem; sed in Baptismo *sanguinis,* per imitationem operis » (S. th. III, 62, 12). « Passio pro Christo suscepta obtinet vim Baptismi; et ideo purgat ab omni culpa et veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhaerentem » (S. th. III, 87, 1 ad 2).

Il *pensiero della Chiesa* circa il Battesimo di sangue si appalesa nella celebrazione della festa dei Santi Innocenti ed in genere delle feste dei martiri, in cui non si fa distinzione tra martiri già battezzati e martiri catecumeni. I teologi posttridentini discutono se il martirio, oltre l'effetto soggettivo (ex

opere operantis) abbia pure un effetto oggettivo (ex opere operato). Pare che, se si tien conto del caso dei Santi Innocenti, si debba ammettere un effetto oggettivo (non loquendo, sed moriendo confessi sunt, dice di essi la liturgia). « Lattanti in fasce lo confessano con il martirio », dice *S. Ambrogio* (In Lc. 2, 36). Il Battesimo di sangue, anche con una carità imperfetta, cancella sempre (negli adulti) tutte le pene del peccato, e senza dubbio « ex opere operato »; effetto questo che non ha invece il Battesimo di desiderio con la carità perfetta.

Nella teologia *protestante* il concetto di martirio è stato oggetto di una recente controversia. Secondo alcuni il martire (μάρτυς) sarebbe propriamente colui che ha *contemplato,* morendo, Dio o Cristo, e che quindi è capace di testimoniare (μαρτυρεῖν) per lui e per la sua risurrezione (Kattenbusch). Altri invece dicono che, secondo le fonti antiche (Martirium Polycarpi, Mart. Lugdunense; *Eusebio* 5, 3, 2), è considerato martire colui che, come Cristo, ha sofferto la morte e che in forza appunto di questa, appare come testimone degno di fede e sincero (πιστὸς καὶ ἀληθινὸς μάρτυς). Con ciò si viene a determinare una distinzione essenziale tra testimoni per mezzo dell'*azione* e testimoni per mezzo della *parola,* cioè tra *martiri* (μάρτυρεις) e *confessori* (ὁμόλογοι, ὁμολογηταί). La distinzione è stata fatta espressamente, per la prima volta, da *S. Cipriano* (Ep. 6, 4; 10, 2 e 10; 12, 1; 36; 37, 3). Questa opinione, che è sostenuta dal *Krüger,* è più conforme al pensiero cattolico che non la prima. Cfr. *E. Hocedez,* Le concept de martyre, in Nouv. rev. théol. 1928, pp. 81-200 e 178-188; *H. Delehaye,* Martyr et Confesseur, in Analecta Bollandiana 1921, pp. 20-49.

Recentemente è stata pure discussa la questione se la *morte in guerra* sia un martirio. Essa va risolta alla luce della storia e della teologia, non della politica. Il martire godette nella Chiesa, fin da principio, un sì alto prestigio da passare veramente per un « alter Christus ». Ora Cristo è morto non solo innocente, ma senza difendersi e con pazienza. Perciò solo colui il quale 1) è morto per Cristo, 2) con pazienza e senza opporre resistenza alla inflizione della morte, è sempre stato considerato martire nella Chiesa. La Scolastica diceva concisamente: « Martyrem non facit poena, sed causa ». Non è la sofferenza come tale che fa il martire, ma il motivo, l'intenzione di colui che soffre la morte. Tale concetto di martirio è conforme a I Cor. 13, 3: « Et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, *caritatem* autem non habuero, *nihil mihi prodest* ». *S. Tommaso* scrive: « Quum quis propter bonum commune *non relatum ad Christum* mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur et martyr erit, utpote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione, *qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat* » (S. th. Suppl. 96, 6 ad 11).

Battesimo di desiderio è quello incluso in qualche modo nella carità e contrizione perfetta, allorchè non si può fisicamente o moralmente ricevere il sacramento. Secondo il *Concilio di Trento* non si può essere giustificati se non per mezzo dei sacramenti o del desiderio di essi (votum, s. 7 de sacr. in gen., can. 4, Denz. 847. « ...Sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest », s. 6, c. 4, Denz. 796).

La Scrittura promette ripetutamente la giustificazione o i doni dello Spirito Santo a coloro che amano e si pentono, e non richiede altro. « Io amo coloro che mi amano » (Prov. 8, 17). « Chi mi ama sarà amato dal Padre mio

ed io l'amerò e gli manifesterò me stesso» (Giov. 14, 21). «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze e con tutta la tua mente e il tuo prossimo come te stesso... Fa' questo e vivrai» (Lc. 10, 27-28). «Le sono perdonati i suoi molti peccati perchè molto ha amato» (Lc. 7, 47). Il pubblicano esce dal tempio «giustificato» (Lc. 18, 14). «L'amore è da Dio, e chiunque ama è nato da Dio» (I Giov. 4, 7). S. Pietro attesta espressamente che Cornelio ricevette lo Spirito Santo prima di essere battezzato (Atti 10, 44; cfr. 44). E S. Paolo dice: «L'amore è dunque l'adempimento della Legge» (Rom. 13, 10).

I Padri. - È vero che i Padri combattono sovente l'abuso, allora abbastanza comune, di rinviare il Battesimo alla fine della vita e di limitarsi al semplice Battesimo di desiderio. *S. Gregorio Nazianzeno* dice che colui il quale, in questa vita, si è accontentato del desiderio del Battesimo dovrà, nell'altra, anche accontentarsi di desiderare la beatitudine (Orat. 40, 23). *S. Agostino* porta Cornelio come esempio del Battesimo di desiderio, ma fa osservare che subito Cornelio ricevette il Battesimo d'acqua, e aggiunge che nessuno, per quanto perfetto egli sia, ha diritto di disprezzare questo Battesimo. Cristo stesso l'ha ricevuto, per umiltà e per darci l'esempio (De Bapt. 4, 22; cfr. In Joan. 4, 13 e 13, 7).

Quando però c'è una vera necessità e non v'è stata negligenza, i Padri riconoscono al Battesimo di desiderio la virtù di giustificare. *S. Ambrogio* così si esprime nell'orazione funebre di Valentiniano, morto in Gallia ancora catecumeno: «Sento che voi vi dolete perchè egli non ricevette il sacramento del Battesimo. Ma, ditemi, qual cosa è in nostro potere oltre il desiderio e la domanda? E il desiderio di essere battezzato egli lo aveva concepito da tempo, tanto che anche prima di venire in Italia vi si era fatto iniziare, e poco fa mi aveva detto che voleva ricevere da me il sacramento rigeneratore; anzi per questo scopo, più che per ogni altra ragione, aveva creduto di dovermi chiamare a sè. Dobbiamo dunque dire che non ottenne la grazia, da lui desiderata e invocata? Certo, poichè la chiese, l'ottenne» (De obitu Valent. 51, Migne 16, 1374).

La *Scolastica* ricevette e sviluppò la dottrina patristica sul Battesimo di desiderio. *S. Bernardo* la difese contro Abelardo. Egli si riferisce a S. Ambrogio ed a S. Agostino e crede che «con la semplice fede e col desiderio del Battesimo, l'uomo può venire giustificato» (Ep. 77, 8). - *Ugo di S. Vittore* segue S. Bernardo. L'espressione «Baptismus flaminis» è di Lorenzo Ispano (*Gillmann,* Spender der Firmung, p. 30). - *Innocenzo III* dichiarò che nessuno anche in caso di necessità, può amministrare il *Battesimo a se stesso,* ma che in tale condizione può salvarsi con la fede nel sacramento, senza il sacramento della fede. - *S. Tommaso* scrive che nessuno può salvarsi senza Battesimo; però bisogna distinguere il Battesimo reale dal desiderio del Battesimo; un adulto che è privo dell'uno e dell'altro non può salvarsi, perchè non è incorporato a Cristo nè sacramentalmente nè mentalmente; ma chi ha il desiderio del Battesimo e muore senza potersi battezzare può salvarsi, perchè allora il Battesimo di desiderio (quod procedit ex fide per dilectionem operantem, per quam Deus hominem sanctificat) supplisce al Battesimo di acqua. E cita un testo di S. Ambrogio (S. th. III, 68, 2). Anche il *Concilio di Trento* insegna che la giustificazione si realizza col lavacro di rigenerazione o col desiderio di esso (Denz. 796; cfr. 847, 898).

Siffatta spiegazione dell'effetto del Battesimo di desiderio è oggi ritenuta dai teologi come dottrina certa. Tuttavia stabilire chi abbia ricevuto questo Battesimo è più difficile che non per gli altri due, cioè quello di acqua e quello di sangue. Coloro che han ricevuto il Battesimo di desiderio o, meglio, coloro che hanno solo il desiderio del Battesimo non sono ordinariamente considerati come appartenenti alla Chiesa esterna: essi non ricevono il carattere, come d'altronde neppure i martiri. Con ciò si spiega la prassi severa della Chiesa romana e di quella spagnola ove, per i primi cinque secoli, i catecumeni e i penitenti morti prima del Battesimo o prima della riconciliazione, venivano esclusi dalla preghiera pubblica. Occorre ancora notare che anche colui il quale già è stato giustificato, prima del Battesimo, mediante la carità perfetta, se può in seguito ricevere il sacramento, è obbligato a riceverlo (necessitas *praecepti*); se non adempie a questo dovere pecca gravemente e così perde nuovamente la grazia.

Nel Medio Evo si ammise, in un *certo* senso, un terzo battesimo suppletivo, cioè il battesimo monastico o l'entrata in un Ordine religioso, sempre nel caso in cui l'ingresso in religione fosse determinato da retta intenzione. *S. Tommaso* considera fondata e ragionevole (rationabiliter dici potest) l'opinione secondo la quale « colui che entra in un Ordine riceve il perdono di tutti i suoi peccati » (remissionem omnium peccatorum). E cita le « Vite dei Padri » per confermare che « coloro i quali entrano in un Ordine religioso ricevono la stessa grazia che i battezzati » (eandem gratiam, quam baptizati, S. th. II-II, 189, 3). L'Aquinate pensa senza dubbio alla sola remissione delle *pene temporali* dovute ai peccati commessi prima dell'entrata in religione. A proposito dei sarcasmi di *Lutero* contro questo battesimo monastico e circa le varie deformazioni e i malintesi cui ha dato origine la polemica su tale argomento, si veda *Denifle,* Luther, vol. I, ed. 2, pp. 220 ss. Per i Greci la benedizione dei monaci è compresa nei « misteri ». Scrive lo *Pseudo-Dionigi:* « Lo stato più elevato tra quelli che sono degni degli Ordini sacri è la santa classe dei monaci » (De eccl. hier. 6, 3). *S. Teodoro Studita* fa risalire a Cristo tanto il Battesimo quanto la benedizione dei monaci: « La vestizione dei monaci è identica al Battesimo ».

Lo Pseudo-Dionigi fu uno dei maestri della Scolastica. Della *benedizione dei monaci* tratta *O. Casel* in Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 1925, pp. 1-47.

Lettura. - *La teologia del Battesimo secondo S. Paolo.* - « È soprattutto S. Paolo, il teologo della novella religione, che ci svela la profondità ed il mistero di questo rito essenziale per la salvezza. La dottrina battesimale faceva parte della catechesi primitiva (Ebr. 6, 2); le lettere paoline già la suppongono e ne sottolineano la realtà mistica con tutte le conseguenze per la vita cristiana.

Il Battesimo in Cristo... - Il Battesimo realizza anzitutto un'appartenenza privilegiata, una consacrazione del credente a Cristo. Lo stesso Battesimo di Gesù non poteva significare la purificazione dal peccato, ma la sua consacrazione messianica (Mc. 1, 9; Giov. 3, 22). I fedeli sono dunque "tuffati o immersi" in Cristo (εἰς Χριστόν), entrando nella sua appartenenza diretta e vitale; essi possono così beneficiare di tutta la sua potenza e dei suoi favori. Se si esamina più profondamente l'espressione πιστεύειν εἰς, dare la propria fede e la fiducia a qualcuno, donarsi cioè totalmente a lui, si trova qui la con-

cezione fondamentale della fede primitiva che riassume tutta la vita cristiana nella persona di Cristo: in Christo Iesu. Nei primi tempi della Chiesa, Cristo non era un dogma, una concezione, un ideale più o meno astratto, ma una persona viva, qualcuno. Essere di Cristo significa credere all'insegnamento di Gesù, fidare nei suoi soccorsi, imitare i suoi esempi, vivere sotto il suo sguardo, consacrarsi al suo servizio, donarsi a lui come ci si dona ad un amico che si stima infinitamente, nel quale si ha una confidenza assoluta e si ama senza misura; in una parola, *essere cristiani è appartenere a Gesù Cristo*. Paolo riassume tutto ciò in una espressione: "Per me vivere è Cristo" (Filip. 1, 21).

Che cosa comporta questa appartenenza misteriosa a Cristo realizzata nel Battesimo? - S. Paolo lo spiega là dove dice che mediante il Battesimo noi siamo stati immersi nella morte e nella risurrezione di Cristo, per condurre con lui una vita nuova. "O ignorate che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù siamo stati battezzati nella morte di lui? Siamo stati dunque sepolti con lui per mezzo del Battesimo nella morte, affinchè, come fu risuscitato Cristo da morte per la gloria del Padre, così anche noi camminiamo in una vita nuova... Questo sapendo: che il nostro uomo vecchio fu crocifisso con lui perchè fosse annientato il corpo del peccato, in modo da non essere più schiavi del peccato... Consideratevi dunque morti al peccato e viventi per Dio in Cristo Gesù" (Rom. 6, 3 ss.). Essere battezzati in Cristo vuole dunque significare essere uniti a lui e associati nella crocifissione, nella morte, nella risurrezione, nella sua vita gloriosa. Si tratta qui di tutt'altra cosa da una pura finzione legale o da un programma di rinnovamento religioso. Indubbiamente questa partecipazione spirituale alla passione del Salvatore implica un cambiamento di disposizioni interiori e di condotta pratica, ma tale trasformazione morale è secondaria e, contrariamente alla precedente, sarà progressiva. Essa non è che una conseguenza di uno stato di fatto, operato mediante l'azione battesimale, che modifica realmente (noi diremmo ontologicamente) sul piano spirituale il fedele. Da semplice uomo, il neofita diventa cristiano, con un cambiamento analogo a quello del Verbo che si fa carne. In altri termini, prima di morire al peccato, il battezzato entra in unione con Cristo morto per lui sulla croce; ed è in grazia di questa morte, purificatrice ed espiatrice di tutti i peccati, che il cristiano unito alla persona del Crocifisso è immerso nella sua stessa morte (relativamente al peccato), e, secondo l'espressione suggestiva dell'Apostolo, egli è "seppellito". "Spiritualiter sepultura Baptismi causat mortem peccati", come si esprime S. Tommaso. Il Battesimo ci applica, come prima conseguenza, l'efficacia del Calvario.

Ma la passione e la morte di Gesù sono inseparabili dalla sua risurrezione per la potenza gloriosa del Padre. Sono due aspetti complementari, due facce di un'unica realtà. Di qui l'uso antico di dare il Battesimo durante la notte pasquale, per simboleggiare più espressamente quest'unione col "Primogenito tra i morti". È l'insegnamento che riprende S. Paolo in Col. 2, 11-12: "Siete stati con lui sepolti nel Battesimo, ed anche con lui risuscitati, per la fede nell'onnipotenza di Dio che lo risuscitò da morte". È questa fede che dà o garantisce al rito battesimale il potere di assimilazione a Cristo. Grazie a questa fede, il neofita formalmente aderisce alla realtà salvatrice della Passione; e quindi il Battesimo lo fa entrare in uno stato di santità, nel senso biblico del termine, stato che consiste in una somiglianza reale, una conformazione stabile a Cristo. Tale il carattere battesimale. Di conseguenza il battezzato par-

tecipa alla risurrezione di Cristo; egli è dotato di una vita nuova (Rom. 6, 4) assai superiore all'antica: vita in Dio e per Dio, conformata e derivante da quella di Cristo risuscitato. S. Paolo ebbe una coscienza estremamente viva di questa innovazione dovuta al Battesimo. Egli parla di "nuova creazione; di novella nascita; di uomo nuovo, trasformato" (II Cor. 5, 17; Ef. 2, 15; Rom. 12, 2...). Da tutti questi testi si desume che il Battesimo è un rito di unione a Cristo e, si potrebbe precisare, di identificazione e d'incorporazione con lui, come suggerisce l'immagine di Gal. 3, 27 ov'è detto che Cristo ci riveste come un abito: "Voi avete rivestito Cristo". Già nel V. Testamento il giusto era detto "rivestito" di virtù, come il peccatore dei peccati, per significare che essi ne erano compenetrati interiormente (Giob. 29, 14; 8, 22; Is. 62, 3). Comprendiamo dunque che il rivestimento di cui parla S. Paolo vuol significare l'unione più intima fra le due persone, del battezzato e di Cristo, sì da non formarne che una sola (II Cor. 5, 2); assimilazione tale che il cristiano non esiste più se non per Gesù Cristo: "Christianus alter Christus". Non gli resta che vivere conformemente alle esigenze di tale vocazione e dignità sublime. È per questo che interviene lo Spirito Santo.

...e nello Spirito... - S. Giov. Battista diceva ai suoi discepoli: "Io vi battezzo con acqua; ma viene colui che è più forte di me: egli vi battezzerà con lo Spirito Santo e col fuoco" (Lc. 3, 16), annunziando in tal modo, con un'espressione biblica, l'effusione dello spirito paragonabile ad un bagno rigeneratore e che i profeti riservavano all'epoca messianica (Is. 45, 3; Gioele 3, 1). Ecco perchè Gesù, risuscitato da morte, avverte i suoi di prepararsi al Battesimo nello Spirito Santo (Atti 1, 5), come avvenne per essi il giorno della Pentecoste. S. Paolo, meno di 30 anni dopo quell'avvenimento, scrive ai Corinti: "È in un solo Spirito che noi tutti siamo stati battezzati, per formare un solo corpo, e siamo stati imbevuti di un unico Spirito" (I Cor. 12, 13).

Questo dono dello Spirito è accordato al battezzato per l'appartenenza a Cristo (II Cor. 1, 21). Esso unisce il neofita a Cristo e lo segna, come si è detto, nella sua proprietà: è una consacrazione. Ma il battezzato riceve inoltre "la caparra dello Spirito", cioè un dono di primizia che gli garantisce la dispensa di tutte le grazie future, compresa quella dell'eredità celeste. Da questo momento, lo Spirito in persona risiede in modo permanente nell'anima del cristiano, il quale diviene pertanto, corpo e anima, il tempio dello Spirito Santo, sicchè la Chiesa, o la società dei battezzati, è essa stessa un santuario abitato dallo Spirito Santo (I Cor. 3, 16; 4, 19).

L'effusione iniziale dello Spirito Santo dona inoltre al cristiano un rinnovamento ed un'elevazione del suo proprio spirito; uno "spirito di vita", cioè l'anima della vita spirituale vissuta in tutta la sua ampiezza religiosa, l'anima della carità e di tutte le virtù. Ciò che a buon diritto la teologia posteriore interpreta come "grazia santificante". S. Paolo infatti la chiama "spirito di adorazione" (Rom. 8, 15), ossia lo spirito che conviene ai figli adottivi, generati dal Padre celeste alla vita eterna (Gal. 4, 6). L'intervento dello Spirito Santo inviato dal Padre, pone nei cuori il germe divino ed inaugura così la vita in Cristo. Mediante successivi interventi, lo Spirito Santo assicurerà il progresso, lo sviluppo di questa vita d'origine nuova e divina (Giov. 3, 5-8).

Possiamo concludere che nel Battesimo il cristiano è generato dal Padre, a somiglianza del suo Figlio primogenito, per vivere una vita divina costante-

mente infusa dallo Spirito Santo che dimora in lui. Tale l'intimità, la tenerezza, la nobiltà della sua presenza e della sua azione.

... per formare un sol corpo. - Il Battesimo non produce soltanto effetti individuali, di rigenerazione e di unione a Cristo, ma aggrega inoltre i battezzati alla Chiesa, come membri di un corpo. Non si tratta qui soltanto di un legame giuridico, come tra i membri di una stessa comunità, nè della semplice unione di coscienza morale, in un'identica fede. Il legame qui è più interiore, più forte e vitale: il Battesimo *fonda e costituisce l'unità della Chiesa.* "Infatti è in un solo Spirito che noi siamo stati battezzati per formare un solo corpo, sia Giudei sia Greci, sia schiavi che liberi" (I Cor. 12, 13). L'insieme di tutti i battezzati, così efficacemente trasformati nella somiglianza di Cristo, costituisce *Cristo:* egli e i fedeli suoi formano un tutt'uno: "Tutti voi siete uno in Cristo Gesù" (Gal. 3, 28; Col. 3, 11). Altrove è detto espressamente che i cristiani formano le membra del Corpo di Cristo (I Cor. 6, 15; Rom. 12, 5).

Ora, l'unità di questo corpo è costituita essenzialmente dall'unità dello Spirito ricevuto nel Battesimo, il quale Spirito, animando tutti i fedeli di uno stesso principio di vita, li rende parte integrante del corpo unico, che è il Cristo totale. Giustamente S. Agostino dirà che lo Spirito è l'anima della Chiesa, poichè l'unità di un corpo deriva dal suo principio vitale. E di qui, si potrebbe aggiungere, deriva la proprietà caratteristica della Chiesa, la sua santità (unam, sanctam), che può essere in certo modo indipendente dalla santità dei singoli membri.

Come si vede, non si tratta semplicemente dell'incorporazione di ciascun fedele a Cristo, ma di una unità organica e vitale di membri distinti e differenti. Il "per formare un sol corpo" (εἰς ἕν σῶμα), che segna il fine e lo scopo dell'azione dello Spirito Santo, è parallelo all' "in Cristo" (εἰς Χριστόν). Il battezzato aderisce intimamente a Cristo come alla Chiesa: il primo aspetto comporta ed esige il secondo. Per esprimere questa solidarietà così forte e così vitale tra i cristiani, S. Paolo dirà che ogni divisione tra di essi, ogni scissione o discordia lacera e spezza la persona di Cristo (I Cor. 1, 13).

Per essere degni della loro vocazione, i fedeli devono serbare soprattutto l'unità: "Sforzatevi di conservare l'unità dello spirito col vincolo della pace. Infatti vi è un solo corpo e un solo Spirito, come voi siete stati chiamati per la vostra vocazione ad una sola speranza. Un solo Signore, una sola fede, un solo Battesimo, un solo Dio Padre di tutti, che è al disopra di tutti e in tutti" (Ef. 4, 3-6). C'è una progressione suggestiva nell'azione attribuita alla tre divine Persone: lo Spirito Santo costituisce l'unità del corpo della Chiesa; Cristo Signore l'oggetto diretto della fede e del Battesimo; la presenza e l'azione del Padre abbraccia tutti e ciascuno in particolare. Non si può concepire un'unione più totale e più meravigliosa. È la realizzazione del desiderio supremo di Gesù: "Che tutti siano uno, come tu, Padre, sei in me ed io in te... Siano una cosa sola come noi: io in essi e tu in me, affinchè siano consumati nell'unità" (Giov. 17, 21, 23) ». Riduzione da *L. Spicq,* La théologie paulinienne du Baptême, in Les Questions liturgiques et paroissales, 1939, pp. 130-148.

§ 170. - Ministro e soggetto del Battesimo.

1. Ministro ordinario del Battesimo è il sacerdote avente missione dal vescovo; ministro straordinario, in caso di necessità, può essere qualsiasi persona umana. - *È di fede.*

Spiegazione. - *Eugenio IV* dichiara nel suo decreto per gli Armeni: « Ministro di questo sacramento è il sacerdote cui compete per officio di battezzare. In caso di necessità, però, non solo il sacerdote o diacono, ma anche il laico, uomo o donna, anzi il pagano e l'eretico può battezzare, purchè osservi la forma prescritta ed abbia intenzione di fare ciò che fa la Chiesa » (Denz. 696). Il *IV Concilio Lateranense* dice in modo affatto generale che il Battesimo, da chiunque amministrato, purchè nei debiti modi, è sempre valido (Denz. 430). Finalmente il *Concilio di Trento* ha ancora una volta definito l'antica dottrina della validità del Battesimo degli eretici (s. 7 de Bapt., can. 4, Denz. 860).

Prova. - La *Scrittura* parla dei casi ordinari, non degli straordinari, e dice che gli Apostoli e i loro discepoli, nella loro attività missionaria, amministravano il Battesimo. Ma è difficilmente ammissibile che gli Apostoli *soltanto* abbiano amministrato il Battesimo a tremila persone nel giorno di Pentecoste. Essi dovettero avere dei discepoli, in senso ampio, che li aiutassero nel conferire il sacramento. In seguito troviamo che il diacono Filippo battezza (Atti 8, 12). Anche a Corinto, durante la permanenza di S. Paolo in questa città, incontriamo altre persone, non nominate, che amministrano il Battesimo (I Cor. 1, 14 ss.). S. Pietro fece battezzare da altri Cornelio e i suoi familiari (Atti 10, 48). Paolo riceve il Battesimo dal « discepolo Anania », che probabilmente era laico (Atti 9, 10, 17 ss.).

I Padri. - Come risulta dalle più antiche testimonianze patristiche, l'amministrazione del Battesimo, come del resto quella di tutti i sacramenti, era riservata al *vescovo*. - *S. Ignazio* scrive: « Senza il vescovo non è permesso battezzare o celebrare l'agape » (Smyrn. 8, 2). - *Tertulliano* ha anche presenti i casi straordinari, quando scrive: « Il diritto di battezzare compete al sommo sacerdote, cioè al *vescovo*, poi ai *preti* e al *diacono*, non senza però l'autorizzazione del vescovo, a motivo dell'onore (autorità) della Chiesa, il cui rispetto conserva e assicura in essa la pace. Del resto anche i *laici* hanno diritto di amministrare il Battesimo ». Ciò però solo in caso di necessità. Tertulliano nega alle donne il diritto di battezzare (De Bapt. 17). - In tal senso si esprimono pure le *Costituzioni Apostoliche* (3, 9) e alcuni Concili particolari, fondandosi su I Cor. 14, 34. - Anche *S. Cipriano* è di questo parere (Ep. 73, 7). Alcuni Padri hanno negato perfino ai diaconi, che pure godevano nella Chiesa primitiva di una posizione considerevole, il diritto di battezzare, eccetto in caso di necessità: così S. Epifanio, S. Girolamo, S. Gelasio, S. Isidoro di Siviglia.

Nessun Padre osò pronunciarsi affermativamente circa il problema, se possa un non battezzato amministrare il Battesimo in caso di necessità. S. Agostino si rimise alla decisione di un Concilio generale (C. Ep. Parm. 2, 13, 30, Migne 43, 72). In un passo egli esprime una sua opinione personale sulla

utilità di un buon ministro: « Dobbiamo ammettere che ciascuno riceve un dono tanto più grande quanto migliore è colui dal quale lo riceve » (In Joan. 6, 8). Le testimonianze di Tertulliano, di S. Girolamo, di S. Agostino, ecc., come pure del can. 38 del Concilio di Elvira (306?) si riferiscono solo a laici *cristiani*. Ancora attualmente i Greci sono assai riservati sul Battesimo amministrato dai laici e richiedono la fede nel ministro. Il Concilio di Elvira richiede che il ministro laico non sia un rinnegato e non si sia sposato due volte.

Il papa *S. Niccolò I* trasse le conseguenze dell'evoluzione anteriore della dottrina sacramentale e dichiarò che anche un *giudeo* e un pagano possono battezzare (Denz. 335). Ma si tratta sempre di ministro di sesso *maschile*. Soltanto dopo il 1000 si riconobbe il diritto di battezzare anche alle donne. Secondo *Rolando* tutti possono validamente *conferire* il Battesimo, anche la madre, benchè non sia lecito. Giustamente S. Tommaso riconosce alla donna la capacità di battezzare, poichè, come già aveva osservato S. Agostino, il ministro principale è Cristo (S. th. III, 67, 4). Circa il ministro straordinario si ebbe dunque una forte evoluzione, ma il problema subì una progressiva chiarificazione in modo assai logico.

Il *Battesimo degli eretici* dato in nome di Gesù è considerato *valido* già dall'autore del *De rebaptismate,* anche quando si trattasse di eresia cristologica; esso però non ha efficacia di salvezza. *S. Cipriano* richiede la fede ortodossa sia per il ministro che per il soggetto (Ep. 69, 12); egli attribuisce a Papa S. Stefano l'opinione che anche il Battesimo degli eretici rimette i peccati.

La questione dell'*auto-Battesimo,* raccomandato dagli Scolastici, almeno in caso di necessità (*Gillmann,* « Katholik » 1912, I, 380 ss.; 1914, I, 306), è stata risolta negativamente da Innocenzo III, perchè, in conformità alle parole del Signore, tra il battezzante e il battezzato esiste una diversità che deve essere osservata (Denz. 413).

Il Battesimo *solenne* è riservato al *parroco;* in caso di necessità lo può conferire un altro sacerdote. Il *diacono* lo può amministrare munito di speciale licenza dell'Ordinario o del parroco del luogo, licenza che può essere presunta in caso di necessità. Il Battesimo privato (senza cerimonie) può essere amministrato in caso di necessità da chiunque. I bambini battezzati *sul capo* « in utero matris » non devono più essere ribattezzati; quelli battezzati in altra parte del corpo, si ribattezzano sotto condizione. Si vedano i manuali di Diritto Canonico e di Morale.

I *padrini* del Battesimo sono già ricordati ai tempi di Tertulliano (De Bapt. 18). Il loro nome (levantes, susceptores, offerentes, sponsores, fidei iussores) indica che furono stabiliti per il Battesimo dei bambini; li portavano al Battesimo e facevano per essi la professione battesimale. Dei loro requisiti e dei loro compiti tratta la teologia morale.

2. Il Battesimo può essere validamente ricevuto da ogni persona umana. - *È di fede.*

Spiegazione. - Non abbiamo nessuna definizione generale circa il soggetto del Battesimo, ma la dottrina della tesi è chiaramente insegnata nella Scrittura e nella Tradizione e risulta come immediata conseguenza della necessità del Battesimo che è definita. Infatti se il Battesimo è necessario a tutti per la salvezza, bisogna che tutti senza eccezione lo

possano ricevere. Inoltre la Chiesa ha definito più volte l'obbligo di amministrare il Battesimo ai bambini (Denz. 424, 869).

Prova. - L'*ordine di battezzare* (Mt. 28, 19) come anche le parole di Gesù sulla *necessità* del Battesimo (Giov. 3, 5) hanno un valore assolutamente universale. Come nessuno si può salvare senza il Battesimo, così nessuno è privo della capacità naturale di riceverlo. « Quanti siete stati battezzati in Cristo, dice S. Paolo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più nè *Giudeo* nè *Gentile;* non c'è più nè *schiavo* nè *libero;* non c'è più nè *uomo* nè *donna:* tutti voi siete uno in Cristo Gesù » (Gal. 3, 27-28).

I Padri. - Essi seguono nella dottrina e nella prassi questi chiari testi della Scrittura. Talvolta si insiste più sulla fede che sul sacramento (*S. Cipriano,* Ep. 69, 12; 73, 4; 75, 9; De rebapt. 5 e 11). Ci poteva essere controversia solo in casi speciali, nel Battesimo cioè dei *malati,* dei *dementi* e dei *bambini* ancor privi dell'uso di *ragione.* Abbiamo già detto, per quanto riguarda i catecumeni ammalati, che si usava il « Baptismus clinicorum » quantunque fosse severamente biasimato l'abuso di differire il Battesimo alla fine della vita o nel pericolo di morte. I pagani erano battezzati in pericolo di morte, quando conoscevano le verità principali del cristianesimo e desideravano il sacramento. Così pure si potevano battezzare le persone affette da malattia mentale e i pazzi. In tal senso si pronunzia il Concilio di Orange, nel 441 (can. 13 e 15). Innocenzo III († 1216) insegna che persone « addormentate » o « dementi » possono essere battezzate, se nello stato normale avevano l'intenzione di ricevere il Battesimo (Denz. 411). Quest'idea è condivisa anche dalla Scolastica primitiva (*Gillmann,* Die Notwendigkeit der Intention..., 1916, passim). S'intende però che occorre attendere per l'amministrazione i « momenti di lucidità » (lucida intervalla), quando si possano prevedere e non vi sia pericolo di morte. Così pure si esprime il *Codex Iuris Canonici* delle cui prescrizioni parleremo ancora alla fine del paragrafo.

3. Anche i bambini che non hanno ancora l'uso della ragione possono e devono essere battezzati. - *È di fede.*

Spiegazione. - Si può dire che nell'antichità non ci siano state opposizioni al Battesimo dei bambini (paedobaptismus). I *Pelagiani* ne negavano soltanto l'assoluta necessità, non la possibilità. Nel Medio Evo i *Valdesi* e, in seguito, gli *Anabattisti* e i *Sociniani* misero in dubbio il valore del Battesimo dei bambini. I Riformatori lo conservarono per consuetudine, ma nel loro sistema della salvezza per la sola fede, esso costituisce un problema insolubile.

Il *Concilio di Trento* dichiarò per la prima volta la necessità e l'obbligatorietà del Battesimo dei bambini, ma già Concili anteriori l'avevano più volte comandato. Il Concilio scomunica chi nega che « i bambini da poco usciti dal seno delle madri si debbano battezzare anche se sono nati da genitori cristiani » (s. 5, can. 4, Denz. 791). Vien poi condannata l'opinione degli Anabattisti, secondo i quali il Battesimo si doveva rimandare fino ai trent'anni, l'età del Signore, oppure addirittura alla fine della vita (s. 7 de Bapt., can. 12, Denz. 868); così pure è condannata la dottrina anabattista per cui i bambini battezzati

non appartengono veramente al corpo dei fedeli e occorre nuovamente battezzarli, raggiunta che abbiamo l'età della discrezione, anzi sarebbe meglio ritardare il Battesimo fino a tale età (s. 7, can. 13, Denz. 869). I battezzati da bambini non devono — come pretendeva Erasmo — essere interrogati, raggiunta l'età della discrezione, se vogliono osservare ciò che hanno promesso a nome loro i padrini, ma vanno considerati come veri cristiani ed esortati a condurre una vita cristiana (s. 7, can. 14, Denz. 870). Recentemente il Sillabo di Pio x dovette condannare l'opinione dei *Modernisti,* secondo i quali « l'uso del Battesimo dei bambini fu una evoluzione disciplinare, e fu la causa che si duplicasse e scindesse in due, cioè nel Battesimo e nella Penitenza » (Denz. 2043).

Prova. - Dalla Scrittura si possono trarre alcune testimonianze dalle quali è lecito presumere il *fatto* del Battesimo dei bambini. Non è inverosimile supporre che nel Battesimo di intere famiglie, di cui si narra negli *Atti degli Apostoli,* venissero battezzati anche i bambini: famiglie di Cornelio (10, 44-48), di Lidia (16, 14 ss.), del carceriere di Filippi (16, 33), del capo della sinagoga, Crispo (18, 8 ss.), di Stefana a Corinto (I Cor. 1, 16). Questa ipotesi è ragionevole se si pensa che l'*ordine di battezzare,* come pure le parole di Gesù in Giov. 3, 5, hanno una portata assolutamente universale.

I Padri. - *Th. Schermann* scrive a proposito del Battesimo dei bambini nell'epoca più antica: « Possiamo ammettere che (i bambini) si portavano al Battesimo solo eccezionalmente » (op. cit. p. 268). Il Battesimo dei bambini è segnalato la prima volta da *S. Ireneo.* Egli scrive che Cristo è venuto per salvare tutti, « tutti, dico, quelli che per lui sono rigenerati in Dio, infantes et parvulos et pueros et iuvenes et seniores » (Adv. h. 2, 22, 4). - *Tertulliano* esorta a differire il Battesimo dei bambini per farvi precedere la necessaria istruzione; ma con ciò testimonia il fatto che taluno li faceva battezzare prima (De Bapt. 14, 18). - Scrive *Origene:* « La Chiesa ha ricevuto dagli Apostoli la tradizione di battezzare anche i bambini » (In Ep. ad Rom. 5, 9, Migne 14, 1047). - *S. Cipriano* può fondare la sua insistenza perchè si battezzino i bambini nei primi tre giorni di vita, sulla decisione di un Concilio di Cartagine: i fanciulli, poichè sono immagine di Dio, sono capaci di ricevere la grazia e poichè hanno il peccato originale, ne hanno *bisogno;* perciò bisogna battezzarli *immediatamente* e non attendere gli *otto giorni,* come avveniva per la circoncisione. L'età non è un impedimento « chè altrimenti la grazia stessa comunicata ai battezzati sarebbe più o meno grande secondo l'età di chi riceve il Battesimo, mentre lo Spirito Santo non è donato su misura, ma secondo la bontà e la benevolenza del Padre, a tutti egualmente. Dio non fa accezione nè di persona nè di età » (Ep. 64, 2 ss.). - *S. Ippolito di Roma,* nel 217, così si esprime nella sua *Traditio Apostolica:* « I bambini devono essere battezzati prima (degli adulti, il giorno di Pasqua). E se possono parlare, parlino essi stessi, se non possono ancora, rispondano per loro i genitori o qualcuno dei parenti » (c. 21, a). - *A. d'Alès* (Baptême et Confirmation, pp. 67 ss.) dopo aver ricordato Ippolito, così prosegue: « Tuttavia non si può parlare, per l'epoca patristica, di una consuetudine universale e costante. S. Gregorio Nazianzeno consiglia di attendere l'aurora della ragione, ad es. il terzo anno, affinchè il

bambino possa conservare un qualche ricordo del suo Battesimo; egli stesso constata che altri attendono più a lungo e le omelie dei Padri esortanti a non dilazionare il Battesimo, testimoniano che l'uso del Battesimo dei bambini non si generalizzò tanto facilmente. Lo stesso S. Agostino, che pur ha così chiara la dottrina del peccato originale, fu dapprima esitante. A poco a poco, anche indotto dalla controversia pelagiana, si confermò nel pensiero che il dono divino non doveva essere differito; anch'egli fa appello ad una tradizione apostolica ». Per provare contro Pelagio l'esistenza del peccato originale si appella anche alla consuetudine di battezzare i bambini. « Perchè — egli chiede — battezziamo i bambini, se non c'è il peccato originale? Anche i figli dei battezzati sono portati al Battesimo; con la generazione infatti e con la nascita si trasmette il peccato e non la grazia » (Ep. 166, 7, 21; cfr. Ep. 98, 10; De pecc. mer. et rem. 1, 26; Enchir. 43-47). Fondandosi su S. Agostino, il *Concilio di Milevi* (416) condanna l'opinione di coloro i quali affermano che non si debbano battezzare i neonati (Denz. 102).

I Padri *greci* non sono così categorici come S. Agostino circa il Battesimo dei bambini; questo atteggiamento dipende dalla loro concezione del peccato originale. Così S. Gregorio Naz. consiglia, come dicemmo, di attendere il terzo anno (Orat. 40, 28; cfr. S. Gregorio Niss., *Tixeront,* op. cit. II, p. 142). A proposito di S. Giovanni Crisostomo vedi *S. Agostino,* C. Julianum 4, 21, 22. I Greci pensano piuttosto alle sue conseguenze penali che non al peccato originale in se stesso (cfr. § 77).

La *Scolastica* non ebbe più che da spiegare l'uso ormai universalmente invalso. Ciò non è difficile quando si parta da un'esatta nozione del peccato originale, che non consiste in una *pena* trasmessaci da Adamo, ma in uno stato di peccato in cui nasciamo. Solo a proposito degli *effetti* del Battesimo dei bambini gli Scolastici non sono tutti d'accordo. I Padri non fanno distinzione tra il Battesimo degli adulti e quello dei bambini. S. Agostino dice che anche i fanciulli hanno già ricevuto lo Spirito Santo (Ep. 187, 26). *P. Lombardo* conosceva tuttavia l'opinione di alcuni Scolastici secondo i quali il Battesimo cancellerebbe soltanto il peccato originale, ma non conferirebbe la grazia. Anch'egli si dichiara dello stesso parere. Altri invece pensavano ad un effetto di grazia. Tra questi Alessandro di Hales, S. Bonaventura, S. Tommaso e Scoto. Cfr. Dict. de théol. cath. t. II, coll. 289-290.

Il *Concilio di Vienna* dichiara: « Pensiamo si debba ritenere che l'opinione per cui la grazia informante e le virtù sono comunicate, nel Battesimo, tanto ai bambini quanto agli adulti sia più probabile e più conforme all'affermazione dei Santi (Padri) e alla teologia dei Dottori recenti » (Denz. 483). Il *Concilio di Trento* ha presente senza dubbio il Battesimo degli adulti quando lo indica come mezzo oggettivo di giustificazione e gli attribuisce la remissione dei peccati e la santificazione (s. 6, c. 7, Denz. 799 ss.); ma considera tuttavia i bambini battezzati come cristiani completi, che appartengono veramente alla Chiesa e sono computati tra i fedeli; occorre dunque considerarli completamente rigenerati, nell'acqua e nello Spirito Santo (Giov. 3, 5; Denz. 869). Circa il Battesimo dei bambini si veda *S. R. Bellarmino,* De Bapt. cc. 8 ss.; *Risi,* De Bapt. parvulorum in primitiva Ecclesia, Roma 1870.

Giustificazione del Battesimo dei bambini. - Dal punto di vista cattolico essa non è difficile. Quantunque tale Battesimo non si possa provare apodit-

ticamente con la Scrittura, « è così poco opposto alla Bibbia che corrisponde perfettamente al suo spirito », dice giustamente il Pohle, riferendosi a Mt. 19, 14 e Giov. 3, 5. Cristo chiama a sè i fanciulli e dichiara che sono maturi per il regno di Dio. « In Germania si usava leggere, quando si battezzavano i bambini, il passo di Mc. 10, 13-16, in cui Gesù benedice i fanciulli » (*Hauck*, Kircheng. Deutschl. v. I, 1911, p. 358). Si pensava dunque che il Battesimo dei bambini avesse un fondamento dogmatico-biblico. Certamente il Battesimo degli adulti era preceduto da un rigoroso esame e da una seria istruzione, seguiti da una solenne professione di fede. Già S. Agostino, in una sua lettera (Ep. 98), ha trattato di codesta difficoltà e delle altre derivanti dal fatto che i bambini non hanno ancora l'uso di ragione. I genitori e i padrini e infine la Chiesa rappresentano questi bambini e si rendono garanti della loro fede. « I bambini vengono offerti a ricevere la grazia di Dio non tanto da quelli che li portano sulle mani (sebbene anche da essi, purchè siano buoni cristiani), quanto dalla società dei santi e dei fedeli » (ivi n. 5). « Perciò, sebbene a rendere fedele il bambino non sia ancora la fede che risiede nella volontà dei credenti, tuttavia lo è già il sacramento della fede stessa... Quando poi il bambino incomincerà a capire, non ripeterà quel sacramento, ma lo comprenderà e si conformerà alla verità di esso, anche consentendovi con la sua volontà » (ivi n. 10). Ma anche se *muore* prima di aver raggiunto l'età della discrezione, il Battesimo lo salva e gli assicura la beatitudine. « Chi ciò non credesse o ritenesse impossibile ad avverarsi, sarebbe certamente infedele » (ivi n. 10).

La *seconda principale ragione* della liceità, della validità, dell'utilità e anche della necessità del Battesimo dei bambini, sta nel concetto di grazia, chiaramente esposto da S. Agostino. La grazia è una realtà oggettiva divina di cui anche l'anima del bambino è già capace. Col Battesimo il bambino riceve la giustificazione: « Ciò viene operato solo dallo Spirito Santo, dal quale è rigenerato il battezzando... Quindi l'acqua che è il segno esterno della grazia, e lo Spirito Santo che è la causa increata della grazia, col cancellare il reato della colpa, riconciliando con Dio quanto vi è di buono nella natura, rigenerano nel *solo* Cristo l'uomo che ha origine dal *solo* Adamo. Lo Spirito dunque che rigenera abita tanto nei genitori che lo presentano, quanto nel bambino portato a battezzare... Difatti l'*unico* Spirito può abitare nell'anima di questi o di quegli, ancorchè *nessuno* dei due *sappia* da chi viene la grazia comune a tutti e due » (ivi n. 2).

Si obietta contro la fede rappresentata dalla Chiesa (padrini, genitori) che essa non è una fede personale e che quindi non può vincolare il battezzato per tutta la vita senza il suo consenso. Tale fede — che anche *Lutero* ammetteva per difendere il Battesimo dei bambini contro gli Anabattisti, pur insistendo solo sul precetto di Dio — è definita da A. Harnack « la peggiore forma della fides implicita » (Dogmengeschichte, vol. III, ed. 4, p. 882). Circa quest'ultimo punto si risponde che il bambino (e l'uomo in genere) non riceve la grazia sacramentale in forza delle sue disposizioni (fede e pentimento), ma unicamente in virtù del sacramento in quanto tale (ex opere operato), purchè non venga posto ostacolo; ora il bambino non oppone ostacoli di sorta. La fede dei padrini garantisce l'educazione religiosa del bambino e lo sviluppo morale della sua fede personale, in virtù della grazia di Dio che egli ha ricevuto (habitus fidei).

Per quanto riguarda l'altro punto cioè che il bambino vien vincolato dalla volontà altrui si deve rispondere che sarebbe ingiusto vincolare un altro, senza il suo consenso, ad obblighi di *stati particolari*, come il Sacerdozio, il Matrimonio o la Verginità; invece si può essere impegnati prima dell'uso di ragione dalla volontà altrui (padrini, la Chiesa) ad osservare i doveri *generali* dei cristiani (1). E la ragione sta in questo: i doveri generali sono imposti a tutti gli uomini *da Dio* che è la suprema autorità. « Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo; chi non crederà sarà condannato » (Mc. 16, 16).

Flügge ha potuto raccogliere « le testimonianze di cento teologi » del neo-protestantesimo contro il Battesimo dei bambini (Zeugnisse von hundert Theologen über die Taufe, 1921). Si comprende come in simili condizioni si sviluppi spontaneamente il neo-paganesimo. * Il protestante *O. Culmann*, invece, difende strenuamente il Battesimo dei bambini, fondandosi sulla Bibbia. Si veda di lui: *Le Baptême des enfants et la doctrine biblique du Baptême*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchatel-Paris 1948. *

Altre questioni sul soggetto del Battesimo. - a) *Disposizioni per ricevere il Battesimo.* La *necessità* delle disposizioni per il Battesimo risulta da quanto abbiamo detto circa la preparazione alla giustificazione. Per i *bambini* si richiede solo una professione di fede e non la penitenza; la professione di fede è fatta dai *padrini*. Per quanto riguarda gli *adulti*, la Scrittura richiede chiaramente come disposizioni la *fede* (Mt. 28, 19; Mc. 16, 16; Atti 8, 37) e la *penitenza* (Atti 2, 38; 3, 19; 19, 18). Perciò si faceva precedere al Battesimo l'istruzione sulle verità cristiane (Atti 2, 22-38; 8, 12, 35; 10, 34-44; 16, 14 ss. e 31 ss.; 18, 8 ss.).

Tra le *opere di penitenza* si inculcavano soprattutto la preghiera e il digiuno. Abbiamo su ciò le testimonianze della Didaché (7, 4), di S. Giustino (Apol. I, 61), di Tertulliano (De Bapt. 20). Già dal tempo degli Apostoli si univa pure una confessione dei peccati come per il battesimo di Giovanni (Mt. 3, 6). Al riguardo restano le testimonianze di Tertulliano (De Bapt. 20), di S. Ambrogio (In Luc. 6, 2 ss.), di S. Cirillo (Cat. 1, 5). Tertulliano dà molta importanza alla penitenza che precede il Battesimo (De poen. 6). *S. Tommaso* considera sufficiente una confessione generale e vuole sia lasciata all'arbitrio del battezzando la confessione particolareggiata (S. th. III, 68, 6). Il *Concilio di Trento* descrive la preparazione dell'adulto alla giustificazione nel modo già prima esaminato (s. 6, c. 6). Cfr. §§ 127-128.

(1) « Perchè una società spirituale ammette colui nel quale non ha ancora palpitato lo Spirito? - Risposta. La vita cristiana è più larga di questa obiezione individualistica. Soprannaturalmente, come secondo la natura, noi siamo una stirpe; l'individualità sboccia in grembo alla stirpe; essa segue, non precede, come abbiamo spiegato studiando la Chiesa. Come dunque un padre, in seno ad una patria, iscrive suo figlio allo stato civile, lo impegna in una corrente di vita materiale, intellettuale e morale che il bambino non può controllare, ma che egli giudicherà un giorno, quando sarebbe troppo tardi per ottenerne il benefizio: così un padre, in grembo alla Chiesa che ha benedetto la sua unione e ne attende i frutti, introduce suo figlio là dov'è lui stesso, là dove crede che è *la via, la verità e la vita*. A questo figlio più tardi spetta di giudicare il dono che egli ha ricevuto, di sanzionarlo con la sua libera accettazione, salvo che egli non preferisca o non creda di dover ripudiare insieme Dio e l'amorosa pietà paterna ». *Sertillanges*, Catechismo degli increduli, p. 233, S.E.I., Torino 1937.

Abbiamo già osservato (§ 163) che l'adulto deve manifestare l'*intenzione* di ricevere il Battesimo, intenzione che già appare negli atti di preparazione. Di conseguenza il Battesimo deve essere ricevuto *liberamente* e nessuno vi deve essere costretto (S. th. III, 68, 7 et 10). Gli Scolastici primitivi su questo punto non avevano ancora idee molto chiare. Graziano dice che un ebreo battezzato contro sua volontà è validamente battezzato, e Siccardo di Cremona pensa che nè il ministro nè il soggetto sono tenuti ad avere l'intenzione. Cfr. § 162.

b) *Il « battesimo di fuoco »*. - Sètte gnostiche presero alla lettera Mt. 3, 11 e Lc. 3, 16, ove si parla di battesimo di fuoco. Alcuni Padri della Chiesa (S. Ilario, S. Ambrogio, S. Girolamo, Rabano, ecc.) lo riferiscono, con Origene, alle pene purificatrici del giudizio ultimo (purgatorio), per mezzo delle quali i peccatori potrebbero ancora essere giustificati. *Origene* dice: « Il santo è battezzato nello Spirito Santo; colui invece che, dopo aver accettato la fede e ricevuto lo Spirito Santo, ha nuovamente peccato, è battezzato nel fuoco » (Dict. de théol. cath. t. II, coll. 355-360). Il fuoco nel senso della S. Scrittura è ordinariamente il simbolo della separazione, dell'esame, del giudizio (cfr. L'Escatologia, §§ 213 ss.).

c) *Il battesimo dei morti*. - Si dànno diverse interpretazioni circa il *battesimo dei morti* di cui parla S. Paolo (I Cor. 15, 29): 1) La critica liberale trova qui la manifestazione della fede dell'Apostolo nella magia sacramentale pagana, nel meccanico « opus operatum ». 2) Alcuni cattolici pensano che realmente a Corinto si amministrasse siffatto battesimo e che S. Paolo se ne serva come argomento « ad hominem », senza approvarlo o disapprovarlo. 3) Altri intendono « morti » in senso spirituale, riferendo lo stato di morte a coloro che si fanno battezzare; infatti il Battesimo si riceve per rinascere. D'altronde codesto battesimo dei morti ha tutta una sua *storia* sia in seno alla Chiesa cattolica, soprattutto in Africa, fino ai tempi di S. Agostino (Op. imperf. 6, 38, Migne 45, 1597) e di S. Fulgenzio (Ep. 11, 4 e 12, 20, Migne 65, 379) e in Germania fino a Burcardo di Worms (1000-1025; De mortuis non baptizandis 4, 37, Migne 140, 734); sia nelle sètte ereticali. La Chiesa lo combatte come un abuso, gli eretici invece lo considerano come un sacramento (Dict. de théol. cath. t. II, coll. 360-364). Il Foschini (*Those who are baptized for the dead*, Hefferman Press-Vorcester, Mass. 1951) propone una nuova punteggiatura del testo paolino, che lo rende chiaro e facile: « Altrimenti che faranno quelli che sono battezzati? Per i morti? Se i morti assolutamente non risorgono, perchè ci si battezza? Per essi? » S. Paolo — osserva il Foschini — parte dalla premessa innegabile che si diventa cristiani non per godere la vita presente, ma per la speranza di quella futura. Ora nell'oltretomba si danno due possibili ipotesi: quella della morte eterna e quella della vita eterna. A quei cristiani di Corinto che negavano la risurrezione e la vita eterna l'Apostolo, dunque, domanda: « Ebbene, se non c'è la vita eterna, che fanno quelli che ricevono il battesimo? Si battezzano per i morti? Se i morti non risorgono affatto, perchè ci si battezza? Per essi? » cioè per diventare, per raggiungere i morti che mai risorgeranno? con questa assurda ma necessaria conclusione, l'Apostolo prova ai suoi avversari l'incongruenza di essere cristiani e di negare la risurrezione e la vita eterna. L'interpretazione del Foschini elimina il battesimo dei morti.

d) *Il Battesimo « in utero matris »* è considerato impossibile da S. Ago-

SAN MARINO MONTE... BIBLIOTECA MONS. G. T. SORMANI

stino e da S. Tommaso (S. th. III, 68, 11). Suarez invece lo considera possibile (Comm. in hunc locum). Il bambino vien battezzato in « utero matris » solo quando non si può fare altrimenti; e se è stato battezzato sul *capo,* non si avrà in seguito che da completare il rito con le cerimonie che accompagnano l'amministrazione solenne del sacramento; se in altra parte del corpo, verrà ribattezzato sotto condizione. I nati prematuramente devono essere battezzati senza condizione « si certo vivant », sotto condizione « si dubie ». Lo stesso quando si tratti di « monstra ». Gli *esposti* si battezzano sotto condizione se non si ha la certezza che già siano stati battezzati. I *dementi* e gli *idioti* si battezzano se sono tali fin dalla nascita, altrimenti non si possono battezzare se non quando l'abbiano desiderato nei momenti di lucidità. In pericolo di morte si devono battezzare qualora abbiano antecedentemente manifestato il desiderio (C.I.C. can. 746 ss.).

e) *Il nome di Battesimo.* - Solo a poco a poco si introdusse l'uso di assumere un nome nuovo con il Battesimo. All'inizio si continuò a portare il proprio nome, che spesso derivava dalle divinità, anche quando si identificarono queste divinità con i demoni. Questi nomi avevan del resto perso coll'uso il loro significato primitivo. Nel 212 Caracalla permise ai cittadini romani di cambiare il proprio nome e i cristiani ne approfittarono. Furono spesso scelti dei nomi indicanti *particolari qualità cristiane,* come già si era fatto privatamente: Teoforo (Ignazio), Vittore, Gaudenzio, Teodoro, Teofane, Teodulo, Ireneo, Credula, Renata, Bonifacia, Doroteo, ecc. Tuttavia si incontrano anche tra le firme degli atti cristiani nomi di cattivo gusto, persino nomi di animali. Il Rituale Romano, seguendo il Concilio di Trento, prescrive di dare al battezzando il nome di un Santo che egli dovrà imitare.

Solo i genitori, non chi battezza, hanno il *diritto* di imporre il nome. Quando i genitori dànno un nome non cristiano, il parroco deve aggiungere un nome cristiano e trascriverlo (C.I.C. can. 761).

4. Battesimo e Cresima verso il 200. - Già a partire dagli Atti degli Ap., Battesimo e Cresima sono storicamente e liturgicamente uniti insieme. E lo sono anche teologicamente: i due sacramenti infatti hanno come effetto la comunicazione dello Spirito Santo. Di più, nella Scrittura e nei Padri essi hanno lo stesso nome (φῶς, σφραγίς).

S. Giustino descrive, verso il 150, l'amministrazione del Battesimo (Apol. I, 61 e 65). Questo è già preceduto da una istruzione religiosa unita a digiuni e preghiere fatte da tutta la comunità. Il battezzando era condotto « al luogo ove si trovava l'acqua », vi era immerso in nome della Trinità, riceveva la « rigenerazione » conformemente a Giov. 3, 5, ed era purificato da tutti i suoi peccati. Poi si celebrava la Messa del Battesimo.

Più precise informazioni troviamo nella Traditio Apostolica di *Ippolito* di Roma (217), cui dobbiamo aggiungere Tertulliano (De Bapt.), S. Cirillo di Gerus. (Cat. mist. 1-3) e l'Eucologio di Serapione. Il semplice lavacro d'acqua dei tempi degli Atti e di S. Giustino si è trasformato in una ricca cerimonia liturgica, tanto più solenne in quanto è unita alla festa della Risurrezione del Signore. *Pasqua* è il grande giorno di Battesimo dell'antichità cristiana. Solo in seguito si aggiunsero la Pentecoste e l'Epifania (Natale). La grande affluenza, che ben presto si verificò, indusse la Chiesa ad un serio esame e ad una

oculata selezione dei candidati (scrutinii). L'« istruzione » ricordata da S. Giustino si ampliò sino ad abbracciare un periodo di tre anni. Nacque così l'istituzione del *catecumenato* che, come la disciplina penitenziale, era in tutto soggetto alla direzione del vescovo. Comprendeva due parti: il *catecumenato* in senso largo e l'*illuminandato* (competentes). Il *primo* durava regolarmente tre anni e non si abbreviava che per un grande zelo e una straordinaria penitenza; il *secondo* occupava una Quaresima e si concludeva a Pasqua. Per essere annoverati tra i catecumeni occorreva presentarsi al vescovo con due testimoni; il vescovo, esaminata la domanda, iscriveva il candidato su un apposito registro. Erano esclusi i detentori di case di peccato, le prostitute, i lenoni, gli eunuchi, i pederasti, i fabbricanti di idoli, i commedianti, i maghi, gli astrologi, gli interpreti dei sogni, i gladiatori, i sacerdoti pagani. Quando si trattava di adulti, si esaminava la loro situazione matrimoniale. I concubini dovevano sposarsi o erano esclusi. L'aborto era considerato omicidio. Era proibito, entrando nel catecumenato, offrire denaro ai sacerdoti; Ippolito dichiara simoniaco tale atto. I catecheti e i fedeli facevano speciali preghiere per i catecumeni. Questi assistevano anche alla Messa, ma solo fino all'offertorio (Messa dei catecumeni).

Nel periodo dell'*illuminandato,* ogni giorno i candidati ricevevano esorcismi. Qualche giorno prima del Battesimo (domenica delle palme) il vescovo trasmetteva « ai competenti », cioè agli illuminandi, la professione di fede, recitandola dinanzi a loro; essi dovevano impararla a memoria (traditio symboli); era rigorosamente proibito scriverla. Al momento del Battesimo si recitava questa professione di fede (redditio symboli). Il Venerdì Santo era celebrato nella tristezza e nel digiuno; il Sabato Santo il vescovo pregava con i candidati al Battesimo, li istruiva ancora una volta sui santi misteri cui erano ormai vicini e compiva ancora alcuni esorcismi, che erano accompagnati dalla solenne rinuncia a satana (obrenuntiatio satanae). Si vegliava poi tutta la notte fino all'aurora battesimale del giorno di Pasqua, che cominciava « al primo canto del gallo ». Allora il vescovo benediceva il fonte battesimale per scacciare dall'acqua il demonio. « Oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote » (*S. Cipriano,* Ep. 70, 1). Il vescovo procedeva quindi al Battesimo nel battistero, aiutato dai sacerdoti, dai diaconi e per le donne dalle diaconesse. Si battezzavano prima i bambini, poi gli uomini, infine le donne. Se nel periodo delle mestruazioni, la donna rimandava il Battesimo e veniva battezzata un altro giorno. Il battezzando scendeva nudo nell'acqua; gli veniva fatta una triplice interrogazione sulla fede, e, ad ogni risposta, era immerso nell'acqua (*Tert.,* De corona 3). Quindi un sacerdote ungeva di olio il neobattezzato il quale rivestiva poi gli abiti ed entrato in chiesa, riceveva dal vescovo il bacio di pace (*S. Cipriano,* Ep. 64, 4) ed era così accolto in seno alla comunità.

Seguiva immediatamente l'amministrazione della *Cresima* mediante la imposizione delle mani, la preghiera, e l'unzione. Il vescovo prendeva l'olio benedetto nella mano e lo versava sul capo del confermando dicendo: « Unguo te sancto oleo in Domino Patre omnipotente et Christo Jesu et Spiritu Sancto = Ti ungo col santo olio nel Signore Padre onnipotente e in Cristo Gesù e nello Spirito Santo ». Questa unzione doveva essere compiuta dal vescovo stesso. Nella Traditio Apostolica non è detto che ne potesse essere incaricato un semplice sacerdote. « Segnandolo sulla fronte (consignans in fronte) il vescovo

gli dia il bacio di pace e dica: Il Signore sia con te. E il segnato risponda: E con il tuo spirito ». Battezzati e cresimati, i neofiti pregavano per la prima volta, come cristiani perfetti, con tutta la Chiesa. Si iniziava allora la Messa del Battesimo.

La Messa del Battesimo. - S. Giustino distingue già questa Messa da quella della domenica (Apol. I, 65). Si facevano in essa speciali preghiere per i neofiti, i quali, per la prima volta, ricevevano dalle mani del vescovo l'*Eucarestia*. Dopo aver ricevuta l'Eucarestia, ai neofiti veniva distribuito del latte e del miele, che, secondo la Traditio di Ippolito (c. 23), erano simbolo della terra promessa in cui spiritualmente erano entrati i nuovi cristiani, « perchè — come latte e miele — Cristo ha dato la sua carne per cui i fedeli, come bambini, vengono nutriti, cambiando in dolcezza, con la soavità della sua parola, le amarezze del cuore ». Clemente Aless. dà una spiegazione un po' diversa del latte e del miele. Latte e miele non furono però mai considerati come « elementi della Cena » e il loro uso scomparve col VI secolo. Alla fine della cerimonia il vescovo svelava e spiegava completamente i misteri ricevuti sotto l'influsso di una potente impressione religiosa. In proposito S. Ippolito si riferisce chiaramente ad Apoc. 2, 17. I nuovi cristiani portavano gli abiti bianchi ricevuti al Battesimo per un'intera settimana, cioè fino alla domenica in Albis. Cfr. *A. d'Alès,* Baptême et Confirmation, Paris 1928.

CAPITOLO SECONDO

La Cresima

§ 171. - Nozione, nomi, istituzione.

Nozione. - La Cresima è il sacramento in cui il battezzato riceve lo Spirito Santo per essere fortificato nella sua interiore vita di fede, incoraggiato ed animato per la professione esterna di essa, ossia per l'apostolato.

I teologi non sono concordi nel darne la definizione; per la pratica ci si attenga al catechismo proprio. *S. Tommaso* chiama la Cresima « il sacramento della pienezza della grazia », del « compimento della salvezza » (S. th. III, 72, 1) e la definisce « il sacramento che conferisce al rigenerato il vigore spirituale e lo costituisce in certa maniera combattente per la fede di Cristo » (C. Gent. 4, 60). Poichè i teologi non sono concordi nel determinare il segno sensibile, non ne è stata fatta menzione nella definizione. Cfr. il decreto per gli Armeni di Eugenio IV (Denz. 697). Il senso della definizione balza evidente dagli effetti.

Nomi. - Vari nomi usa la Chiesa per designare questo sacramento. Confermazione deriva da « firmare », « confirmare », vale a dire fortificare. Posta in rapporto col Battesimo, di cui è complemento, la Cresima viene chiamata τὸ τέλειον, ἡ τελείωσις, ossia « perfectio, consummatio » ed anche, come il Battesimo, σφραγίς, cioè « signaculum, sigillum ». Dal segno esteriore deriva invece il nome « imposizione delle mani » (ἐπίθεσις χειρῶν, χειροθεσία, Atti 8, 17; Ebr. 6, 2) ed « unzione » (τὸ μύρον, τὸ μυστήριον τοῦ μύρου, sacramentum chrismatis, unctionis). Vedi pure II Cor. 1, 21 ss.: « Qui autem *confirmat* nos vobiscum in Christo, et qui *unxit* nos Deus, qui et *signavit* nos et *dedit pignus Spiritus* in cordibus nostris ». Secondo il rito, dapprima, la Cresima si chiamò « manus impositio » (Tert., Cipr.). Verso il 220 (S. Ippolito, Trad. Apost.) appare a Roma l'unzione e il termine « consignatio » (dall'unzione « in fronte »). Tale rito predomina a partire dal 400. Nell'epoca carolingia si produsse una reazione e prevalse la « manus impositio ». Appunto in quel tempo si diffonde il termine « confirmatio » che si trova la prima volta in S. Leone. In Oriente dominava l'unzione, talvolta *esclusivamente* come in Siria e come ancora oggi presso i Greci scismatici, « il cui modo di pensare riflette quello della Chiesa greca prima dello scisma » (*D'Alès,* Baptême et Confirm. p. 153).

Non si hanno nell'epoca patristica *monografie* sulla Cresima perchè veniva considerata teoricamente e praticamente insieme al Battesimo. Per molto tempo non ci si preoccupò di una prova scritturale quale noi la concepiamo. La Scolastica accettò puramente e semplicemente il sacramento come era nell'uso e nella fede della Chiesa, e ne esaminò la natura. Scrive a tal proposito

l'*Umberg:* « Sfortunatamente molto tempo è passato prima che la teologia cattolica prendesse coscienza di questo compito e più ancora che se ne occupasse » (Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung, 1920, p. 13). *S. Roberto Bellarmino* fu il primo ad intraprendere questo studio. « Uno sguardo sulla teologia dei secoli XVII e XVIII — dice ancora l'Umberg — ci permette di dire che in tutto questo periodo i teologi non hanno fatto progressi sostanziali sulla questione della prova scritturale per stabilire la sacramentalità della Cresima » (ivi p. 43).

Istituzione. - Dobbiamo ora provare che la Cresima, che dona lo Spirito Santo per la testimonianza cristiana nel mondo, è un vero sacramento che risale a N. Signore Gesù Cristo.

La Cresima è un vero sacramento della Nuova Alleanza, istituito da Cristo. - ***E' di fede.***

Spiegazione. - Poichè i *Riformatori* respingevano la Cresima — Calvino la negava con particolare violenza — il *Concilio di Trento* ha emesso questa definizione: « Se qualcuno dirà che la Cresima è un'oziosa cerimonia, e non piuttosto vero e proprio sacramento; o che una volta non fu altro che una certa catechesi, nella quale i giovani esponevano la ragione della loro fede in faccia alla Chiesa, sia scomunicato » (s. 7 de Confirm., can. 1, Denz. 871). Inoltre: « Se qualcuno dirà che sono ingiuriosi contro lo Spirito Santo coloro che al sacro crisma della Confermazione attribuiscono qualche efficacia, sia scomunicato » (can. 2). L'istituzione da parte di Cristo è pure definita in quanto è definita l'istituzione di tutti i sacramenti (s. 7, can. 1, Denz. 844). *Pio X* ha condannato la proposizione dei Modernisti secondo i quali nei tempi apostolici la Cresima non era ancora un sacramento indipendente, distinto dal Battesimo (Denz. 2044).

Prova. - Cristo ha *promesso* più volte agli Apostoli l'invio dello Spirito Santo (Giov. 14, 26; 16, 7, 13). Egli ha dato loro questo comando: « Rimanete nella città finchè non avrete ricevuto la forza dall'alto » (virtute ex alto, Lc. 24, 49) ed ha loro assicurato: « Tra pochi giorni sarete battezzati nello Spirito Santo » (ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ, Atti 1, 5). Ora ciò non si deve intendere solo dello Spirito carismatico per l'attività apostolica, ma dello Spirito santificatore promesso da Gesù come principio di vita nuova: « Dal seno di chi crede in me, come dice la Scrittura, scaturiranno fiumi di acqua viva. E intendeva parlare dello Spirito Santo che i credenti in lui avrebbero ricevuto; infatti lo Spirito Santo non era ancora venuto, perchè Gesù non era ancora stato glorificato » (Giov. 7, 38-39).

La promessa *si compì* il giorno di Pentecoste (Atti 2, 1-4). Dopo tale miracolosa comunicazione dello Spirito Santo, gli Atti ci dicono che gli Apostoli lo comunicarono a loro volta ai discepoli, in modo ordinario con l'imposizione delle mani. Gli Atti: « Or gli Apostoli che erano a Gerusalemme, avendo inteso che la Samaria aveva ricevuto la parola di Dio, vi mandarono Pietro e Giovanni; i quali arrivati *pregarono* per i Samaritani affinchè ricevessero lo Spirito Santo, poichè

non era ancora disceso sopra alcuno di loro ma erano soltanto stati battezzati nel nome del Signore Gesù. Poi *imposero loro le mani* ed essi ricevettero lo Spirito Santo » (8, 14-17). Abbiamo qui tutti gli elementi che costituiscono il sacramento: il segno esterno o rito, che è l'imposizione delle mani; la grazia interiore dello Spirito Santo; la consuetudine dell'amministrazione abituale (cfr. Atti 8, 18 ss.).

Che cosa dobbiamo pensare dell'istituzione *da parte di Cristo?* Non abbiamo su questo punto testimonianze formali. Si possono tenere presenti le lacune del Vangelo e scorgere in Atti 1, 3, nel periodo delle istruzioni sul regno di Dio, il momento dell'istituzione, oppure dire che Cristo ha sufficientemente preparato e precisato il sacramento con la promessa dello Spirito Santo, lasciando poi agli Apostoli il compito di stabilirne il rito. Questi due modi di pensare sono entrambi ammissibili.

È certo però che gli Apostoli non hanno stabilito, di loro iniziativa e senza il comando di Cristo, un rito che conferiva il dono più alto (lo Spirito Santo), il quale distingueva il cristianesimo primitivo dal giudaismo, un rito che per di più non poteva essere amministrato se non da un Apostolo. Che la Cresima sia stata voluta da Gesù è pure dimostrato dalla *sicurezza* e dalla *consuetudine* della sua amministrazione. S. Luca ne parla ancora una seconda volta. Ad Efeso alcuni discepoli di Giovanni, si fanno « battezzare nel nome di Gesù »; e quando Paolo impone loro le mani lo Spirito Santo discende su di essi (Atti 19, 5-7). L'Apostolo amministra la Cresima, che si distingue nettamente dal Battesimo, benchè gli sia strettamente connessa. Evidentemente essa costituisce il complemento del Battesimo come risulta dal suo ministro che è sempre un Apostolo. La natura sacramentale della Cresima si trova quindi nella Scrittura. S. Luca scrive in maniera generale che « coll'imposizione delle mani degli Apostoli viene conferito lo Spirito Santo » (Atti 8, 18). L'Epistola agli Ebrei parla nello stesso passo del Battesimo e della « imposizione delle mani » come atti dell'iniziazione cristiana (6, 1-2).

I *Protestanti* sottopongono ad acuto esame i testi in cui si parla della Cresima, sforzandosi di togliere loro ogni forza probante. Scrive in proposito il *Luthardt:* « Senza dubbio Atti 8, 14-17 era considerato nella Chiesa antica, dopo il terzo secolo, il testo biblico su cui veniva fondato il sacramento della Confermazione ». Senza dubbio! Che prova dunque questo passo? Prova così chiaramente la Cresima che la teologia liberale lo riconosce apertamente. Lo *Holtzmann* scrive: « Abbiamo qui il punto di partenza di quello che sarà il sacramentum confirmationis » (Lehrbuch der ntl. Theologie, vol. I, p. 382). Perciò l'origine del sacramento viene posta dai teologi liberali nel secondo secolo, epoca in cui si sarebbero stabiliti per la prima volta i gradi gerarchici di cui le « fonti » primitive del cristianesimo (cioè i testi mutilati!) nulla saprebbero. Ma *A. Harnack* pone la data degli Atti verso il 60. Altri come Feine, Clemen, Jüngst, considerano il passo come « interpolato », secondo il ben noto sistema di dichiarare interpolato tutto ciò che dà fastidio. Tale sarebbe la « critica indipendente », distinta dalla scienza cattolica legata al dogma! Il *Behm* mette in guardia da simili metodi: « Ci si caccia in un imbroglio inestricabile e viene a mancare di sotto ai piedi ogni terreno storico » (Handauflegung, pp. 26 ss.). « La nozione del Battesimo e della Cresima presenta reali

difficoltà che si riflettono in Atti 8, 14 ss. », scrive ancora il Behm. « Sta il fatto — egli continua — che il racconto è singolare e strano: l'entrata normale e unica nel cristianesimo si compie in due atti nettamente distinti fra loro dal tempo e dalla diversità delle persone che agiscono » (ivi). Egli poi non crede che si debba « rinunciare » del tutto a dare una spiegazione e pensa « con Feine, Clemen ed Harnack di rilevare chiaramente nel vers. 14 una *sutura* », nel senso che le fonti sarebbero state alterate e ne risulterebbe questa spiacevole ed insolubile difficoltà. Non sarebbe pertanto possibile ammettere, nè per Filippo nè per i Samaritani, una deficienza del Battesimo che avrebbe avuto bisogno di essere completato.

Noi *cattolici* ammettiamo proprio questa « deficienza » del Battesimo. Certo, il Battesimo di Filippo era in *sè* perfetto e produceva, come è sempre affermato nel Nuovo Testamento, la remissione dei peccati e la comunicazione dello Spirito Santo. Ma esistevano ed esistono gradi nella comunicazione dello Spirito, e solo l'imposizione delle mani degli Apostoli ne dava la pienezza. E questa imposizione delle mani era veramente un « ministero apostolico riservato ». La deficienza non era da parte di coloro che avevano ricevuto il Battesimo, come se la loro fede fosse stata debole; è detto infatti che avevano « accettato » la parola di Dio. Questo testo concorda con Atti 19, 5-7. Il battesimo di Giovanni non è il Battesimo cristiano, ma si dice espressamente che l'apostolo Paolo impose loro le mani e « lo Spirito Santo scese su di loro e cominciarono a parlare in altre lingue e a profetare ». Questi due doni non sono che accidentali. L'essenziale per l'Apostolo è che quei fedeli sono divenuti cristiani completi. Si obietta che gli *Atti* non conoscono il Santo Pneuma come principio interiore di vita, ma solo come carisma straordinario e che solamente con le lettere di S. Paolo nasce il concetto *etico* del Pneuma. Si risponde a questa difficoltà portando i seguenti testi degli *Atti degli Apostoli:* 2, 38; 5, 32; 9, 17 ss.; 10, 44 ss., ove si dichiara che i cristiani normali, come tali, hanno lo Spirito; lo Spirito li rende cristiani, non taumaturghi.

Anche la Lettera agli Ebrei (6, 1-2) considera l'imposizione delle mani (ἐπίθεσις χειρῶν), insieme al Battesimo (βάπτισμα), come un atto d'iniziazione al cristianesimo, non come mezzo carismatico. Ambedue pongono il fondamento (θεμέλιον) della esistenza cristiana. Talvolta gli stessi Protestanti lo riconoscono (*Behm,* op. cit. pp. 40 ss.). Secondo questo passo, l'istruzione sulla Cresima costituisce con quella sul Battesimo una delle parti dell'insegnamento cristiano più antico.

Riassunto. - L'Antico Testamento (Gioele, S. Giovanni Battista) ha già annunciato la venuta dello Spirito; Cristo l'ha direttamente promesso agli Apostoli e ai discepoli come il bene messianico della Redenzione. Lo Spirito discende in modo straordinario il giorno di Pentecoste e talvolta anche su altri fedeli; in modo ordinario viene conferito dagli Apostoli, accanto al Battesimo, che conferisce esso pure lo Spirito come dono iniziale. Tale comunicazione avviene mediante l'imposizione delle mani, con cui si riceve lo Spirito nella sua pienezza. Gli Apostoli comunicano lo Spirito per un fine morale-spirituale non, in primo luogo, per un fine carismatico. All'imposizione delle mani andava unita una preghiera. Si tratta dunque di un rito sacramentale. * Una esauriente trattazione della Cresima nella Sacra Scrittura è quella di *C. Ruch* nel Dict. de théol. cath. t. III, coll. 975-1026. *

I Padri. - Questo rito della comunicazione dello Spirito mediante l'imposizione delle mani, così ampiamente e chiaramente esposto nel Nuovo Testamento, fu naturalmente di uso universale nella Chiesa. È vero che bisogna giungere fin verso il 150 per trovare nuovamente alcunchè di più preciso su questo punto. Nè la Didaché, nè S. Giustino, che pure trattano abbastanza a lungo del Battesimo e dell'Eucarestia, parlano in modo chiaro dell'imposizione delle mani. Ciò è dovuto al fatto che all'inizio, quando il vescovo amministrava tutti i sacramenti, la Cresima era conferita contemporaneamente al Battesimo. Ma non appena si generalizzò l'uso dell'amministrazione del Battesimo anche da parte di semplici preti (verso il 200-250), abbiamo testimonianze precise sulla Cresima amministrata separatamente, quale sacramento riservato al vescovo. Scrive *S. Ireneo:* « Coloro ai quali essi (gli Apostoli) imponevano le mani ricevevano lo Spirito Santo che è il pane della vita » (Adv. h. 4, 38, 2). - *Tertulliano* ci testimonia che l'imposizione sacramentale delle mani era uso generale nella Chiesa: « Usciti dal fonte battesimale, veniamo unti con la sacra unzione secondo l'antica usanza (de pristina disciplina...). Segue quindi l'imposizione delle mani, mediante la quale, con una parola di benedizione, lo Spirito Santo è chiamato e invocato su di noi » (De Bapt. 7 ss.; cfr. De resurr. carn. 8; De praescript. 36).

S. Cipriano scrive a proposito del testo degli Atti 8, 17: « Ciò si fa ancora oggi presso di noi; i battezzati vengono presentati ai capi della Chiesa, perchè con la nostra preghiera e l'imposizione delle nostre mani ricevano lo Spirito Santo e col segno del Signore ne ottengano la pienezza » (Ep. 73, 9). Quando ricorda il Battesimo e l'Eucarestia quali sacramenti dell'iniziazione, S. Cipriano pensa pure alla Cresima. Con gli altri Padri egli attribuisce, non però in modo esclusivo, al Battesimo l'abluzione, alla Cresima la comunicazione dello Spirito. *Clemente Alessandrino* dichiara che col Battesimo si riceve « il dono completo » dello Spirito (Paed. 1, 6). *Origene* ha identica opinione (In Lev. hom. 8, 11). *S. Cirillo di Gerus.* dedica alla Cresima una delle sue catechesi: « Allo stesso modo (come Cristo nel Giordano), anche voi, usciti dall'acqua del santo lavacro, avete ricevuto l'unzione che è l'immagine di quella di cui Cristo fu unto, cioè dello Spirito Santo » (Cat. mist. 3, 1). Cfr. lo *Pseudo-Ambrogio* (De sacr. 3, 2), *S. Ambrogio* (De mist. 6), *S. Agostino* (C. litt. Pet. 2, 104, 239), *S. Giovanni Crisostomo* (In Act. Ap. 18, 3) e la prova completa della Tradizione in *Dölger* (Das Sakrament des Firmung, 1906). Secondo il Behm (op. cit. p. 81) *S. Agostino* avrebbe nutrito poca stima per la « manus impositio »; ma il vescovo di Ippona scrive: « Unctio spiritualis ipse Spiritus Sanctus est, *cuius sacramentum est in unctione visibili* » (In 1 Joan. tr. 3, n. 5; cfr. n. 12). Cristo è stato unto con lo Spirito Santo, « non utique oleo visibili, sed dono gratiae, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit Ecclesia » (De Trin. 15, 26, 46). « Quem morem (Atti 8, 15 ss.) in suis praepositis etiam nunc servat Ecclesia » (ivi).

La Scolastica era unanime quanto alla sacramentalità della Cresima. Circa la questione dell'istituzione, punto questo che i Padri non avevano precisato, divergenti erano i pareri. Mentre *Abelardo* e la sua scuola sostenevano che la Cresima era stata istituita dagli Apostoli (instinctu Spiritus Sancti), Alessandro di Hales ne attribuiva l'istituzione alla Chiesa. *S. Tommaso* cita simili opinioni, le respinge, e ne sostiene una terza che è pure quella del suo

maestro, *S. Alberto Magno*. Secondo l'Aquinate la Cresima è stata istituita da Cristo stesso. Egli dice: « Cristo ha istituito questo sacramento non presentandolo di fatto, ma promettendolo (non exhibendo, sed promittendo), secondo quanto è detto in Giov. 16, 7: "Se non vado, il Paraclito non verrà a voi, ma se vado, ve lo manderò". In questo sacramento infatti viene conferita la pienezza dello Spirito, pienezza che non doveva essere data prima della Risurrezione e dell'Ascensione di Cristo, secondo Giov. 7, 39: "Lo Spirito Santo non era ancora venuto, perchè Gesù non era ancora stato glorificato" » (S. th. III, 72, 1).

I *Riformatori,* respingendo la Cresima, hanno preteso di ritornare alla fede primitiva. I testi patristici offerti tanto dalla Chiesa d'Oriente quanto dalla Chiesa d'Occidente, testi che si potrebbero moltiplicare, ci dicono che cosa dobbiamo pensare di tale affermazione. Lutero nel 1520 considerava ancora la Cresima come sacramento (Battesimo, Cresima, Penitenza, Unzione, ecc.), ma in seguito non ne ammise più l'istituzione divina. Melantone, Chemnitz ed altri le attribuivano un valore di catechesi, e gli stessi Protestanti odierni hanno ancora una « Cresima », che consiste nella rinnovazione delle promesse del Battesimo e in una istruzione sulla fede. La *Confessione di Augusta* così si esprime: « La Cresima e l'Estrema Unzione sono cerimonie tramandateci dagli antichi Padri e che la Chiesa stessa non ha mai considerate necessarie per la salvezza. Esse infatti non sono state nè istituite nè comandate da Dio » (art. 13).

Circa l'*origine* della Cresima i Protestanti recenti non sono concordi. *A. Harnack* pensa che questo sacramento abbia acquistato una sua autonomia per il fatto che in Occidente veniva amministrato dal vescovo (Dogmengeschichte, vol. III, ed. 4, p. 471). Gli si potrebbe chiedere come sia avvenuto ciò in Oriente dove la Cresima è amministrata dal semplice sacerdote. Altri affermano che la Chiesa primitiva ha trasformato il rito della comunicazione dei carismi nel rito sacramentale della comunicazione dello Spirito Santo. A questo modo di vedere si oppongono tutte le lettere paoline e gli stessi Atti degli Apostoli; cfr. 2, 38; 5, 32; 9, 17; 10, 44-46. La Chiesa primitiva non conosce riti di comunicazione dei carismi, i quali dipendono dall'azione spontanea e assolutamente incontrollabile dello Spirito; e quindi non sono strettamente sacramentali. Altri ancora dicono che questo sacramento è stato mutuato dalle imposizioni delle mani dell'Antico Testamento. Ora è possibile la derivazione del rito dall'Antico Testamento, ma la comunicazione dello Spirito, cioè l'effetto del sacramento, procede unicamente da Dio. Infine si cercano tracce o paralleli di questo sacramento nella storia delle religioni. *Clemente Alessandrino* conosce imposizioni di mano compiute dagli Gnostici durante il Battesimo (Excerpta ex Theod. 22, 5), ma si tratta di una imitazione dell'uso cristiano iniziatasi verso il 150. Anche i Mandei conoscevano un'imposizione delle mani dopo il battesimo. Il *Behm* fa in proposito questa osservazione che è contraddittoria: « Circa il *senso,* non sappiamo nulla; ma c'è *certamente* un parallelo con le cerimonie battesimali del cristianesimo primitivo » (op. cit. p. 144). Alcuni rilevano una « consignatio » nel culto di Mithra. Ma se tale consignatio non è una derivazione dal cristianesimo, come vogliono molti, non costituisce che un parallelismo puramente estrinseco, avendo le due cerimonie un contenuto essenzialmente diverso. *Tertulliano* dice che anche Mithra « tinguit, *signat* illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem » (De praescript. c. 40), imitando

perciò il Battesimo, la Cresima, l'Eucarestia. La « signatio » si faceva, come suppone il Cumont, con un ferro rovente, segnante il mista con un'impronta distintiva divina, che era nello stesso tempo un segno di protezione. Così pure si segnalano certe usanze di « consignatio » presso le tribù pagane nel periodo della pubertà (rito di consacrazione della pubertà). Ma la Cresima, nel primitivo cristianesimo, non voleva essere un « sacramento della giovinezza », bensì condurre i minori *spiritualmente* alla completa maturità. Quanto abbiamo segnalato non comporta con la Cresima che lontane analogie.

§ 172. - Il segno sensibile della Cresima.

1. *La materia della Cresima consiste nell'imposizione delle mani e nell'unzione fatte dal vescovo.*

La tesi è stata proclamata come dottrina generale di fede al Concilio unionista di Lione nel 1274 (Denz. 465). Il Concilio di Trento ha condannato l'opinione dei Protestanti i quali dicevano che « sono ingiuriosi allo Spirito Santo quelli che al sacro crisma della Confermazione attribuiscono qualche efficacia » (Denz. 872). Non abbiamo dunque una decisione precisa e stabile circa la materia della Cresima. Per questo si spiega la divergenza delle opinioni teologiche. Si possono riconoscere *due* tendenze principali. Secondo alcuni (Aureolus, Petavio, ecc.) l'imposizione delle mani è la sola materia sufficiente. Altri invece dicono che basta la sola unzione (S. Tommaso, Eugenio IV, S. R. Bellarmino). Anche qui, come quasi sempre, si aggiunge una terza opinione, *intermedia*, secondo la quale occorrono entrambi i riti. Questa opinione, anche solo a motivo della prassi della Chiesa, è quella comunemente seguita.

Scrive il *D'Alès* che, in base a numerose decisioni delle Congregazioni romane, l'unzione del sacro crisma « comprende tutto l'essenziale del sacramento » e che se, per una qualsiasi causa, viene omessa la prima imposizione delle mani, non occorre venga ripetuta (op. cit. p. 156).

Lo stesso autore nota pure che la Chiesa del terzo secolo era chiaramente in possesso della Cresima. Ciò è testimoniato, in Occidente, da Tertulliano e da S. Cipriano. In Africa il rito è costituito dall'imposizione delle mani; è la tradizione apostolica. Così nell'Asia Minore (Firmiliano), in Ispagna (Elvira, 300) e nella Gallia (Arles, 314). L'unzione è invece attestata a Roma, da *S. Ippolito* (217), da *S. Cornelio* (250), da *S. Silvestro* (330); ad Alessandria, da *Origene* e in Oriente da diversi Padri come *S. Cirillo di Gerusalemme* e *S. Basilio*. *S. Innocenzo I* (416) dice che è prerogativa dei vescovi « ut vel consignent vel Paracletum Spiritum tradant » e cita come prova di Scrittura Atti 8, 14-17. Il vescovo segna il confermando « in fronte » e nello stesso tempo lo unge con l'olio benedetto dal vescovo stesso (Denz. 98). Resta così provato che anche in Occidente era in uso l'unzione che, dapprima, si era diffusa in Oriente. Si pensa che in Oriente l'imposizione delle mani sia stata abbandonata in alcuni periodi. Tuttavia una certa imposizione accompagna sempre l'unzione. L'unzione fu introdotta certamente imitando l'uso dell'Antico Testamento. Tertulliano stesso lo lascia capire (De Bapt. 7).

La *benedizione* del crisma è assai antica. Già *Tertulliano* ne parla (benedicta unctione, De Bapt. 7). - Così pure *S. Cipriano* (Ep. 70, 2), e *S. Cirillo di Gerus.* paragona questa benedizione alla consacrazione eucaristica (Cat. mist. 3, 3). - *S. Basilio* la ritiene una tradizione apostolica (De Spiritu Sancto 27, 66). Ministro di questa benedizione è il solo vescovo, che procede alla benedizione solenne il *Giovedì Santo.* Una meravigliosa preghiera di benedizione, contenuta nell'*Eucologio* di Serapione di Thmuis († c. 358) è riportata dal *Dölger* (op. cit. p. 104). Gli *Scolastici* ritenevano comunemente che questa benedizione fosse richiesta per la validità del sacramento (S. th. III, 72, 3); pensavano il contrario solo gli Scotisti, seguiti in ciò da autori moderni. Anche sulla qualità dell'olio i pareri sono diversi. La prassi della Chiesa esige olio di oliva e balsamo. L'uso del balsamo è attestato la prima volta da *S. Gregorio Magno.* I Greci usano pure altri ingredienti (cfr. lo *Pseudo-Dionigi,* De eccl. hier. 4, 3).

L'*unzione* (materia proxima) nella Chiesa latina vien fatta solo sulla *fronte;* nella Chiesa greca si fa pure sul petto, sui piedi, sulle orecchie, sugli occhi, sul naso. Ci sono anche altre cerimonie come il *piccolo schiaffo* simbolo della resistenza nelle battaglie della fede, e il fazzoletto del crisma che si portava un tempo nei tre giorni successivi attorno al capo e si deponeva con un rito speciale. I giorni destinati alla Cresima coincidevano, per analoghe ragioni, con quelli del Battesimo. Quando i due riti venivano conferiti separatamente, Pentecoste era la data più idonea per l'amministrazione della Cresima. Come il Battesimo, così anche la Confermazione era amministrata in chiesa; col tempo accanto ai *battisteri* sorsero anche delle cappelle speciali per questo sacramento, i « consignatoria » o « charismaria ».

2. La *forma della Cresima* subì delle variazioni secondo le Chiese e secondo i tempi. La forma attualmente in uso nella Chiesa romana è la seguente: « Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti » (*Eugenio IV,* pro Armenis, Denz. 697).

La Scrittura parla di una *preghiera* senza altre determinazioni (προσηύξαντο περὶ αὐτῶν, Atti 8, 15; cfr. II Cor. 1, 21 ss.). La formula greca non fa menzione della Trinità. Essa dice: σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου, sigillo del dono dello Spirito Santo. Nella Chiesa latina la formula trinitaria è stata introdotta per analogia col Battesimo. Nel *Martène* vengono riportate molte formule antiche (De antiquis Ecclesiae ritibus lib. I, c. 2, a. 4). La formula latina attuale è entrata nell'uso dal 1250 in poi. Lo *Schermann,* servendosi delle fonti più antiche, così descrive il rito dell'amministrazione: « Dopo che tutti sono usciti dall'acqua e sono stati unti, si lavano ed entrano nella chiesa. Qui il *vescovo* stende la mano su di essi e recita una preghiera in cui ricorda la remissione dei peccati, avvenuta nel lavacro della rigenerazione ad opera dello Spirito Santo, e con la quale chiede la grazia della perseveranza. Infine raccoglie dell'olio benedetto nella mano, lo versa sul capo del confermando dicendo: "Unguo te sancto oleo in Domino Patre omnipotente et Christo Iesu et Spiritu Sancto", lo segna con quest'olio sulla fronte, gli dà il bacio di pace salutandolo con le parole: "Dominus tecum" » (Die frühchristl. Liturgien, pp. 361 ss.).

I *Padri* parlano unicamente di una preghiera. Così scrive *Tertulliano:*

« Dehinc (dopo il Battesimo e l'unzione) manus imponitur per benedictionem, *advocans et invitans Spiritum Sanctum* » (De Bapt. 8; cfr. De resurr. carn. 8). - Così pure *S. Cipriano* afferma che « per nostram orationem » vien conferito lo Spirito Santo (Ep. 73, 9). - Le *Costituzioni egiziane* (c. 19) contengono la preghiera or ora citata dallo Schermann.

Anche per la Cresima è *difficile* trovare una forma *tradizionale* stabile. Ancora nella *Scolastica* avvertiamo una grande incertezza. Il canonista Uguccio († 1210) pensa che, quando la materia sia regolarmente benedetta, la Cresima possa validamente essere amministrata *senza* alcuna forma espressa in parole. L'opinione di Uguccio è quella dello Pseudo-Dionigi. La forma oggi in uso si trova già in Sicardo da Cremona.

Notiamo ancora che, dal momento che vi sono diversi pareri sul rito in genere, anche circa la forma si hanno opinioni divergenti. Si possono infatti distinguere due imposizioni delle mani, una generale all'inizio della cerimonia (χειροτονία) e l'altra particolare durante l'unzione (χειροθεσία); quest'ultima è un'imposizione della mano propriamente detta. Comunemente si ritiene questa come essenziale insieme alla forma che abbiamo riportata. I teologi che considerano essenziale la prima imposizione devono logicamente considerare come formula sacramentale la preghiera che l'accompagna. Ordinariamente però si scorge nella prima imposizione generale una parte integrante, non l'essenza del sacramento.

Le *Chiese orientali* hanno solo l'unzione e la preghiera. *Gallinicos* dice: « La Chiesa con il crisma benedetto dal vescovo unge le membra del battezzato dicendo queste parole: "Il sigillo del dono dello Spirito Santo. Amen" » (Catechismo, 41).

§ 173. - Ministro e soggetto della Cresima.

1. Il ministro ordinario della Cresima è il vescovo. - *È di fede.*

Spiegazione. - Poichè nella Chiesa greco-scismatica il ministro ordinario è il sacerdote, il *Concilio di Trento* ha definito: « Se alcuno dirà che il ministro ordinario della Cresima non è solo il vescovo, ma qualunque semplice sacerdote, sia scomunicato » (s. 7 de Confirm. can. 3, Denz. 873; cfr. 690 e 697).

Prova. - La Scrittura dice innanzi tutto, positivamente, che gli Apostoli Pietro e Giovanni amministrarono la Cresima (Atti 8, 14-17). Essa fa pure capire che ciò si deve intendere in modo *esclusivo;* infatti perchè Pietro e Giovanni si sarebbero recati in Samaria, se Filippo avesse potuto anch'egli cresimare? Così pure per quanto riguarda il caso di Efeso, S. Paolo viene nominato espressamente come ministro della Cresima, non invece come ministro del Battesimo (Atti 19, 5-7).

I Padri. - All'inizio l'amministrazione generale dei sacramenti era compito del vescovo. Quando in seguito il vescovo si fece aiutare dai sacerdoti per l'amministrazione del Battesimo, abbiamo testimonianze le quali ci dicono che riservava per se stesso la Cresima. Si vedano i già riportati testi di *S. Cipriano* (§ 171). Nello stesso senso parla il Concilio di Elvira in Spagna (circa

il 300). Così pure *S. Gerolamo,* il quale dice però che ciò si fa più per l'onore dovuto al vescovo che per vera necessità (Adv. Lucif. 8 e 9; cfr. Ep. 146 ad Evang. 1). *S. Innocenzo I* rivendica ai soli vescovi il diritto alla « consignatio » e si fonda su Atti 8, 14 (Denz. 98). Anche per la *Chiesa greca* abbiamo testimonianze le quali ci dicono che il ministro era, all'inizio, il vescovo: così *Firmiliano* in S. Cipriano (Ep. 75, 8), le *Costituzioni Apostoliche* (2, 32) e *S. Giovanni Crisostomo* (In Act. Ap. 18, 3).

Generalmente gli *Scolastici* ammettono il principio che il ministro ordinario è il vescovo. *S. Tommaso* si riferisce per la prova al testo degli *Atti* e al fatto che la Cresima è il sacramento della *perfezione* (cristiana). *S. Bonaventura* aggiunge la ragione che, amministrando questo sacramento, il vescovo entra personalmente a contatto con ogni membro del suo gregge ed esercita nei suoi riguardi un atto pastorale (Sent. 4, dist. 7, a. 1, q. 3).

2. *Il ministro straordinario della Cresima è il sacerdote.*

Ciò è attestato chiaramente dalla *Tradizione* sia della Chiesa orientale che della Chiesa occidentale. Nella Chiesa *greca* fin dall'antichità il sacerdote è anche ministro ordinario. Tuttavia bisogna notare che senza il « myron » consacrato dal vescovo, nessun prete può amministrare la Cresima (*Pseudo-Dionigi,* De eccl. hier. 5, 1, § 5). Anche in *Occidente* però i semplici sacerdoti amministravano talvolta questo sacramento. Quanto all'*Egitto,* abbiamo la testimonianza dello *Pseudo-Ambrogio,* il quale dice che il sacerdote può amministrare la Cresima « quando il vescovo è assente » (In Ef. 4, 17, Migne 17, 388). *S. Gregorio Magno* cercò di obbligare i sacerdoti della Sardegna, che erano soliti amministrare la Cresima, ad accettare l'uso romano, ma permise di conservare l'antico uso quando non si potesse avere il vescovo (Epp. lib. 4, ep. 26, Migne 17, 696). Anche in Spagna e nella Gallia troviamo la stessa usanza. Ancora nel Medio Evo i semplici sacerdoti, seguendo la *consuetudine,* conferivano la Cresima nella diocesi di Würzburg, in Francia, all'abbazia di Einsiedeln, a Costanza, a Kempten, a Montecassino e nella basilica di S. Paolo fuori le mura a Roma (*Schanz,* op. cit. pp. 313 ss.).

Nella *Scolastica* la questione del ministro straordinario della Cresima fu assai discussa e variamente risolta. Ecco alcune opinioni: nella Chiesa primitiva i vescovi e i sacerdoti erano eguali, conseguentemente anche i sacerdoti amministravano la Cresima, e solo in seguito fu loro proibito. S. Gregorio Magno lo permise nuovamente ad alcuni preti greci, autorizzandoli cioè a compiere ciò che essi potevano fare in forza del loro Ordine. Il Papa potrebbe permettere di cresimare ad un *laico* già cresimato, o almeno ad un *chierico,* giacchè coll'autorizzazione del Sommo Pontefice ciascuno può dare ciò che ha. Altri però sono più rigorosi. Così *Fr. Mairone* pensa che il Papa non potrebbe concedere ad un prete il potere di confermare.

Secondo il *Codex Iuris Canonici* è *ministro straordinario* della Cresima ogni sacerdote che vi sia autorizzato dal diritto generale o da indulto speciale della Santa Sede. Sono autorizzati dal diritto generale i cardinali che non sono vescovi, gli abati e i prelati nullius, i vicari e prefetti apostolici, solo però per la durata del loro ufficio e nei limiti del loro territorio. * Sotto forma di « indulto generale », un decreto del 14 settembre 1946 concede la facoltà ai sacerdoti in cura d'anime di amministrare la Cresima ai fedeli in

pericolo di morte (Acta Ap. Sed. 1946, pp. 349-358; cfr. Decreto 18 dicembre 1947, ivi 1948, p. 41). * I sacerdoti *latini* autorizzati a cresimare possono amministrare *validamente* il sacramento solo ai fedeli del loro rito a meno che non venga detto diversamente dall'indulto. Invece ai sacerdoti di rito orientale, che battezzano e contemporaneamente cresimano i bambini del *loro* rito, è solo *proibito* confermare i bambini di rito latino. In questo secondo caso dunque la cresimazione sarebbe *valida,* ma illecita. La storia spiega tale distinzione. In ogni caso il crisma deve essere sempre consacrato dal *vescovo.* Un sacerdote che confermi, senza averne avuto la facoltà, deve essere punito con la sospensione. Se oltrepassa i limiti della facoltà concessagli, issofatto perde questa facoltà (can. 2365).

La spiegazione *teologica* dell'amministrazione della Cresima da parte dei sacerdoti può essere fatta partendo o dal potere d'Ordine o dal potere di giurisdizione. È chiaro che per amministrare un sacramento occorre il potere d'Ordine. Questo potere non è conferito con un atto di giurisdizione: dunque il sacerdote lo possiede già avendo l'Ordine. Non ha però ancora la facoltà di *esercitarlo* e solo un permesso pontificio può concedere l'esercizio di questo potere. Altri pensano che il potere d'Ordine sia di per sè una pura « potestas inchoata », e che solo con la delegazione giurisdizionale divenga una « potestas completa » (*S. R. Bellarmino,* c. 12; *Tournely,* q. 3, a. 2). Abbiamo già notato che la Chiesa romana riconosce la validità dei sacramenti della Chiesa greca. Cfr. *Benedetto XIV,* De syn. dioeces. 7, q. 3 e *Vitasse* in Migne, Cursus compl. XXI, 988 ss.

3. *Possono ricevere la Cresima tutti i battezzati, anche i fanciulli che non hanno raggiunto l'età della discrezione.*

Nella *Sacra Scrittura* il Battesimo precede sempre la Cresima (Atti 8, 14-17; 19, 1-7). Il caso di Cornelio (Atti 10, 44-48) non infirma questo fatto, trattandosi qui di una comunicazione *miracolosa* dello Spirito Santo.

Nella *Tradizione* non si trovano testi che richiedano una determinata età. Poichè agli adulti si amministravano contemporaneamente i primi tre sacramenti, quando s'introdusse l'uso del Battesimo dei bambini s'introdusse pure l'uso di cresimarli. Abbiamo al riguardo testimonianze sia per l'Oriente che per l'Occidente. Ancor oggi nella Chiesa greca si amministra la Cresima subito dopo il Battesimo. Nella prassi latina si fissarono più tardi diverse età e ci si fermò di preferenza verso il settimo anno (Cat. rom. P. 2, c. 3, q. 18). Il *Codex Iuris Canonici* ha accettato quest'uso. Secondo lo stesso Codice il vescovo deve dare ogni cinque anni la possibilità della Cresima.

4. Quali siano le disposizioni richieste per ricevere questo sacramento risulta dal rapporto ch'esso ha con il Battesimo: come sacramento dei vivi la Cresima esige lo stato di grazia.

Quando, come ordinariamente avviene, un lungo intervallo di tempo intercorre tra Battesimo e Cresima, lo stato di grazia, se perduto, va riacquistato col sacramento della Penitenza o almeno con la contrizione perfetta. La preparazione *remota* alla Cresima richiede che il confermando venga istruito sul sacramento che dovrà ricevere. Tale istruzione un tempo faceva parte di quell'insegnamento che veniva impartito ai catecumeni. Il Catechismo romano

raccomanda vivamente di impartire questa istruzione (P. 2, c. 3, q. 1). Generalmente si consiglia di ricevere il sacramento *digiuni*. Nei primi secoli, quando Battesimo, Cresima ed Eucarestia erano amministrati nella stessa funzione, il digiuno era osservato di per sè. *S. Tommaso* tende già a largheggiare e dice che è più *conveniente* che questo sacramento « sia *amministrato* e *ricevuto* digiuni » (S. th. III, 72, 12 ad 2). Dei padrini della Cresima si parla già nei Concili dell'alto Medio Evo, come ad esempio in quello di Compiègne, del 757. Oggi il padrino è richiesto sub gravi. Come per il Battesimo, così anche per la Cresima i padrini contraggono una « parentela spirituale » con i loro figliocci, non però con i loro genitori. Durante l'amministrazione del sacramento il padrino pone la mano sulla spalla destra del cresimando. Il padrino, che deve essere egli pure cresimato, è scelto o dal vescovo, o dai genitori, oppure dallo stesso candidato. Nei paesi di missione si è dispensati dal padrino finchè non vi siano cresimati che possano fungere da padrini agli altri. Il Codice di Diritto Canonico prescrive pure che vi sia *un solo* padrino dello *stesso* sesso del confermando, *distinto* dal padrino del Battesimo e che una stessa persona non funga da padrino a più di due cresimandi, « nisi aliud iusta de causa ministro videatur » (can. 794).

§ 174. - Effetti e necessità della Cresima.

1. Con la Cresima il battezzato riceve lo *Spirito Santo* e i suoi sette doni, per essere confermato nella fede e nella lotta per il bene. La Cresima conferisce lo spirito di *santità* e di *forza*.

Non abbiamo definizioni del magistero ecclesiastico sugli effetti della Cresima. Si può affermare però che la tesi faccia parte della fede generale della Chiesa. « L'effetto di tale sacramento sta in ciò, che vien dato lo Spirito Santo per *fortificare*, così come fu dato agli Apostoli il giorno di Pentecoste, ossia affinchè il cristiano possa coraggiosamente (audacter) testimoniare il nome di Cristo » (Decret. pro Arm., Denz. 697). Il *Concilio di Trento* sta su una posizione puramente negativa e si limita a respingere le obiezioni dei Riformatori, secondo i quali la Cresima non è che una « oziosa cerimonia » (Denz. 871). Il *Catechismo romano* spiega: « Oltre ciò che essa ha in comune con gli altri sacramenti, la Cresima ha di proprio che perfeziona la grazia del Battesimo. Coloro infatti che sono diventati cristiani nel Battesimo, sono simili a pargoli appena nati, teneri e delicati. Col sacramento del crisma divengono più *robusti* contro ogni possibile assalto della carne, del mondo e del demonio. Allora l'animo ne è rassodato e confermato nella fede, pronto a confessare e glorificare il nome di Nostro Signore Gesù Cristo: da ciò appunto, senza dubbio, l'appellativo di Confermazione dato al sacramento » (P. 2, c. 3, q. 20).

La *Scrittura* e la *Tradizione* provano ampiamente e chiaramente tale dottrina della Chiesa. Nel giorno di Pentecoste gli Apostoli ricevono uno Spirito di forza e di coraggio che rende questi uomini, dapprima così timorosi ed incerti, intrepidi difensori di Cristo e della sua dottrina. Lo *stesso* Spirito è promesso da S. Pietro nella sua prima catechesi al popolo. Questo Spirito era tanto più necessario alla giovane Chiesa in quanto i fedeli, accet-

tando il Battesimo, si esponevano alle più grandi difficoltà interne ed esterne. Perciò l'imposizione delle mani, per quanto era possibile, seguiva immediatamente il Battesimo. Cristo aveva promesso: « Dal seno di chi crede in me, come dice la Scrittura, scaturiranno fiumi di acqua viva; e intendeva parlare dello Spirito Santo che avrebbero ricevuto coloro che credessero in lui; infatti lo Spirito non era ancora stato dato, perchè Gesù non era ancora stato glorificato » (Giov. 7, 38-39). Questo passo parla di un'abbondante comunicazione dello Spirito (fiumi di acqua viva), la quale è espressamente promessa per il tempo di Pentecoste, quando Cristo sarà nella gloria del Padre e potrà mandare dall'alto il suo Spirito, come dono del tutto nuovo per i redenti. Ora questa abbondante comunicazione dello Spirito è sempre legata nella Scrittura e nella Tradizione all'imposizione sacramentale delle mani. * « L'imposizione delle mani è il rito che consacra profeta dei tempi nuovi e introduce nella vita pubblica per testimoniare Cristo » (*C. Ruch,* in Dict. de théol. cath. t. II, col. 993). *

I Padri designano come effetto del sacramento della Cresima lo Spirito Santo (πνεῦμα ἅγιον) e considerano questo effetto come il *complemento* del Battesimo. Dopo *S. Ambrogio,* molto spesso i Padri si servono nelle loro catechesi sulla Cresima del testo di Is. 11, 1-3. « Ricordati — ammonisce il santo Dottore rivolgendosi al battezzato e al confermato — che tu hai ricevuto il sigillo spirituale, lo Spirito di consiglio e di forza, lo Spirito di scienza e di pietà e lo Spirito del santo timore » (De mist. 7, 42; De sacr. 3, 2, 8). - « L'unzione visibile unge il corpo, ma l'anima è santificata dallo Spirito vivente e vivificatore », dice *S. Cirillo di Gerusalemme,* il quale descrive quindi gli effetti in particolare così: « La prima unzione vi fu fatta in fronte, affinchè foste liberati dal rossore che il primo uomo, colpevole di aver violato il comando di Dio, portava ovunque con sè, e perchè a faccia svelata miriate come in uno specchio la gloria del Signore. Poi vi furono unte le orecchie affinchè possiate accogliere l'annuncio dei divini misteri, secondo quanto è scritto in Isaia: "Il Signore mi ha dato orecchie per intendere", e come dice il Signore Gesù nel Vangelo: "Chi ha orecchio per intendere intenda". Poi vi furono unte anche le narici perchè ricevuto il divino unguento possiate dire: "Noi siamo il buon odore di Cristo dinanzi a Dio per quei che si salvano". Vi fu fatta quindi un'unzione sul petto, affinchè rivestiti della corazza della giustizia, possiate fermamente resistere al demonio. Infatti come Cristo dopo il suo Battesimo e la discesa dello Spirito Santo vinse l'avversario, così anche voi, dopo il santo Battesimo e la mistica unzione, rivestiti d'armatura dello Spirito Santo, vi opponete alla potenza del nemico e lo sconfiggete dicendo: "Posso tutto in colui che mi fortifica" » (Cat. mist. 3, 3-4).

Secondo *S. Agostino,* i cristiani sono unti come Cristo perchè sono dei combattenti. « Il nome di Cristo viene da crisma, ma la parola greca crisma significa unzione. Egli ci ha unti perchè ha fatto di noi dei *combattenti* contro il demonio » (In Joan. 33, 3). - Lo *Pseudo-Ambrogio* scrive: « Sequitur (dopo il Battesimo) spirituale signaculum quod audistis hodie legi; quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii atque virtutis, spiritus cognitionis atque pietatis, spiritus sancti timoris; septem quasi virtutes Spiritus » (De sacr. 3, 2, 8). - *S. Cirillo d'Alessandria* esalta la Cresima come il sacramento della perfezione: « Abbiamo ricevuto come una pioggia l'acqua

viva del santo Battesimo, come frumento il pane di vita, e come vino il sangue. E si è aggiunta l'unzione dell'olio per mezzo della quale, già giustificati in Cristo col santo Battesimo, siamo stati condotti alla perfezione » (συντελοῦσα πρὸς τελείωσιν, In Joël 32, Migne 72, 452). Seguendo S. Paolo e gli altri Padri, Cirillo attribuisce al Battesimo la purificazione dai peccati, la comunicazione dello Spirito Santo e la partecipazione alla natura divina (In Luc. 3, 21, Migne 72, 524). Si veda quanto abbiamo addotto per provare l'esistenza del sacramento. *Rauschen* (Zeitschrift f. kath. Theologie, 1917, pp. 98 ss.) trattando dell'opera *De rebaptismate,* scrive che per quanto risulta da codesto libro, « la Cresima è più importante del Battesimo ». Dice inoltre: « Nel terzo secolo era opinione generale che lo Spirito Santo viene conferito nella Cresima e non nel Battesimo ». E porta i testi di Tertulliano (De Bapt. 6), di Papa S. Cornelio (*Eusebio,* Storia Eccl. 6, 43, 14-15) e di S. Cipriano (Ep. 74, 7). Indubbiamente si è messo sempre in evidenza per il Battesimo l'aspetto negativo, di purificazione, e per la Cresima l'effetto positivo di santificazione; non però mai in modo *esclusivo* come pretendono Rauschen ed altri. Quasi tutti i Padri indicano come effetto del Battesimo la rigenerazione e la vita nuova. *S. Ireneo* (Adv. h. 3, 17, 2 e Demonstr. 42) e *S. Giustino* (Dial. 29) parlano espressamente dello « Spirito Santo » conferito dal Battesimo. È vero che *Tertulliano* scrive: « Nell'acqua non riceviamo lo Spirito Santo, ma siamo purificati tra gli angeli e preparati a ricevere lo Spirito Santo » (De Bapt. 6); ma dice pure (ivi 10) che se il battesimo di Giovanni fosse venuto dal cielo come quello di Gesù avrebbe dato « et Spiritum Sanctum et remissionem delictorum ». - La stessa tesi si trova in *Ippolito* (can. 19), il quale dichiara che lo Spirito Santo viene comunicato al battezzato con l'abluzione dell'acqua benedetta. Cfr. *Tertulliano,* De Bapt. 4. - *S. Cipriano* scrive con chiarezza e brevità: « Per Baptisma autem Spiritus Sanctus accipitur » (Ep. 63, 8); « Baptisma esse sine Spiritu non potest » (Ep. 74, 5). Occorre dunque mantenere la concezione della teologia tradizionale e pensare che per il Battesimo si accentuasse maggiormente un effetto e per la Cresima piuttosto un altro.

Così si risolve pure la *difficoltà* mossa da *Harnack* a *S. Agostino:* « C'è nel sistema di Agostino una grave deficienza, che anche i Pelagiani fecero notare, che cioè il Battesimo cancellerebbe soltanto la colpa del peccato originale; infatti per Agostino la remissione del peccato è in fondo qualcosa di poco importante, in ogni caso non è la cosa principale » (Dogmengeschichte, vol. III ed. 4, p. 206); per cosa principale s'intende la rigenerazione alla vita nuova. Ora proprio S. Agostino rimprovera ai Pelagiani di attribuire al Battesimo solo la remissione dei peccati e non la nuova vita dello Spirito. « Putatis gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum sic *in sola peccatorum remissione* versari, ut non adiuvet ad vitanda peccata et desideria vincenda carnalia, *diffundendo caritatem* in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui ab illo datus est nobis » (C. Iul. Pel. 6, 72). « Dicimus ergo in baptizatis parvulis, quamvis id nesciant, habitare Spiritum Sanctum » (Ep. 187, 26). Che vi sia ancora un'azione propria della Cresima, nonostante questo effetto positivo attribuito al Battesimo da S. Agostino, è confermato dai passi già citati nelle pagine antecedenti (§ 171).

S. Tommaso, parlando degli effetti della Cresima dice che in tale sacramento « vien dato al battezzato lo Spirito Santo per fortificarlo... Ma questa missione o comunicazione dello Spirito Santo non si compie che con

la grazia santificante; è chiaro quindi che in questo sacramento viene conferita la grazia santificante... Il primo effetto della grazia santificante è la remissione dei peccati..., ma essa è pure data per l'aumento e l'irrobustimento della giustizia. Ed è così che vien conferita da questo sacramento... Ma poichè questo sacramento viene solo conferito a cristiani già in grazia, esso non rimette i peccati se non nel caso in cui un adulto lo riceva senza mala fede, non avendo coscienza di essere in peccato o senza una contrizione sufficiente ». La Cresima si distingue dal Battesimo proprio per la grazia *sacramentale,* che viene donata e proporzionata alla lotta contro i nemici *esterni.* Il Battesimo dà la grazia santificante per costituire l'essere cristiano, la Cresima per la santa lotta della vita cristiana, l'Eucarestia per realizzare appieno l'unione con Dio. Così si distinguono, si integrano e si perfezionano a vicenda i primi tre sacramenti (S. th. III, 72, 7; cfr. 72, 1; 65, 1).

2. *È dogma di fede che la Cresima imprime un carattere indelebile (Trid.* s. 7 de sacr. in gen., can. 9; vedi § 159).

Il carattere della Cresima nella Patristica e nella Scolastica passa quasi in secondo piano di fronte a quello del Battesimo e dell'Ordine. Ma a partire da Alessandro di Hales e soprattutto con S. Tommaso esso balza in chiara luce e viene esaminato teologicamente. La spiegazione data da S. Tommaso è sulla linea del suo concetto cultuale e liturgico del carattere; egli concepisce il carattere della Cresima come una investitura e un incarico in ordine alla professione pubblica e alla difesa del cristianesimo (S. th. III, 72, 5 e 6).

* Precisando maggiormente la natura di questo carattere, *A. Piolanti* scrive: « Il carattere della Cresima perfeziona quello del Battesimo, soprattutto perchè: a) allarga la sfera dell'attività battesimale, specialmente nella mediazione discendente; infatti mentre il Battesimo conferisce il limitato potere di amministrare il sacramento del Matrimonio, la Cresima rende in certo modo partecipe il fedele del magistero ecclesiastico, deputandolo a professare, a diffondere e a tutelare *ex officio* il patrimonio della fede, sotto la direzione dei legittimi pastori; b) aumenta l'esigenza della grazia, prima perchè essendo una gemma più preziosa del carattere battesimale richiede un anello più fulgido ove venir incastonata, poi perchè quale potenza più attiva e ordinata ad atti più difficili, come l'intrepida difesa della religione, domanda maggior copia di aiuti divini; c) assegna un posto speciale nel Corpo mistico perchè introduce ufficialmente il cristiano nella vita pubblica della Chiesa, coll'onere di sostenere tutti i sacrifici che sono inerenti alla difesa del nome cristiano » (Diz. di teol. domm. già citato, p. 64). *

3. *La Cresima, in quanto sacramento della perfezione della vita spirituale, non è assolutamente necessaria, e tale vita può sussistere anche col solo Battesimo.*

Da quando, nella Chiesa antica, si separò l'amministrazione della Cresima da quella del Battesimo, si ebbero casi in cui i battezzati passavano di vita prima di essere confermati. Sappiamo che questi casi si verificavano abbastanza spesso; non si concludeva però che i fedeli morti senza la Cresima fossero, *per questo,* esclusi dalla salvezza eterna (De rebapt. 4, Migne 3, 1188). Il Concilio di Elvira (306?) dice che coloro i quali muoiono senza la benedizione del vescovo, immediatamente dopo aver ricevuto il Battesimo da un diacono, pos-

sono essere salvi in virtù della *fede* professata nel Battesimo (can. 77). Ci sono però non pochi Concili che insistono fortemente a che la Cresima venga ricevuta. Stabilisce il *Tridentino* a proposito dei chierici: « Non si devono ammettere alla prima tonsura coloro che non hanno ancora ricevuto il sacramento della Cresima » (s. 23 de reform., c. 4).

Nessuno però parla di una necessità assoluta (necessitas *medii*), chè altrimenti si attenterebbe al valore del Battesimo, il quale già ci purifica veramente e ci rende figli di Dio. Da ciò non deduciamo che il sacramento della Cresima non sia affatto necessario, perchè in tal modo Dio avrebbe stabilito nella Chiesa alcunchè di assolutamente superfluo, il che non si addice alla sua sapienza. *S. Tommaso* scrive: « *In qualche modo* tutti i sacramenti sono necessari alla salvezza. Ci sono però dei sacramenti senza dei quali non esiste la salvezza e degli altri che cooperano al completamento di essa. In questo senso la Cresima è necessaria alla salvezza, quantunque la si possa ottenere anche senza di essa; ma non ci si salva se per *disprezzo* si omette di riceverla » (S. th. III, 72, 1 ad 3; cfr. C.I.C. can. 787).

S. Tommaso si pone anche la questione se la Cresima sia necessaria in forza di un *precetto* (necessitas praecepti), ed afferma che per questo sacramento non si può stabilire nè un precetto ecclesiastico nè un precetto divino. La maggior parte dei teologi è dello stesso parere, alcuni però pensano che il precetto divino scaturisca dal fatto dell'istituzione. Il *Codice di Diritto Canonico* ha *mitigato* l'antica idea di un grave obbligo di ricevere la Cresima. In ogni caso però la negligenza a ricevere questo sacramento testimonia un preoccupante indifferentismo per la propria salvezza. S. Tommaso *consiglia* anche agli ammalati di ricevere la Cresima, se non in previsione delle lotte per la fede, almeno per aumentare la grazia e quindi la gloria dell'altra vita (S. th. III, 72, 8 ad 4; cfr. Cat. rom. P. 2, c. 3, q. 16). * Il decreto « Spiritus Sancti munera » della Sacra Congregazione dei Sacramenti, del 14 sett. 1946, dà appunto la facoltà ai sacerdoti in cura d'anime in quanto ministri straordinari, di conferire il sacramento della Cresima ai fedeli in pericolo di morte (Acta Ap. Sed. 1946, p. 349). *

È vero che il Battesimo soprattutto quando è accompagnato dal desiderio della Cresima, si può considerare in certo senso come un supplemento di essa. « L'azione divina non è legata solo ai sacramenti. Perciò l'uomo può ottenere la forza spirituale per confessare pubblicamente la fede di Cristo senza questo sacramento, come può ottenere la remissione dei peccati senza ricevere il Battesimo. Tuttavia come nessuno può ricevere la grazia battesimale senza il desiderio del Battesimo, così nessuno può ricevere l'effetto della Cresima senza desiderarla; ma si può aver questo desiderio anche prima del Battesimo » (S. th. III, 72, 6 ad 1).

Bisognerebbe spesso esortare i battezzati, particolarmente nei giorni di Pentecoste, a desiderare la discesa dello Spirito Santo, se ancora non sono confermati, e, se sono confermati, a rinnovare, insieme col desiderio dello Spirito, le promesse battesimali. Quando si pensa alla grande importanza che Gesù ha attribuito al Paraclito, che sarebbe venuto dopo di lui, particolarmente nel discorso d'addio come lo riporta S. Giovanni, ci si convince che non si raccomanderà mai abbastanza l'invocazione e il culto dello Spirito Santo, sia a proposito del Battesimo che a proposito della Cresima, essendo lo stesso Spirito in ambedue i sacramenti.

Lettura. - *Gli imperativi ascetici della Cresima.* - « 1. Il principio generale, da cui sgorgano tutti gli imperativi ascetici, è questo: *vivere la Cresima significa sviluppare in noi ciò che essa contiene per opera di Dio, ossia far crescere Cristo in noi e nelle altre membra, edificare il Corpo mistico.* Questo principio è fondato sulla dottrina cattolica della giustificazione: in intima unità con l'iniziativa divina ci deve essere l'azione personale per realizzare il disegno di Dio. Nel nostro caso, il disegno di Dio è il piano della salvezza attraverso la Cresima. Si noti bene, adunque: lo sforzo ascetico per la salvezza non è iniziativa nostra, non è soggetto alla nostra volontà: ma è fondato nel disegno di Dio, ma è fissato — per il caso che ora ci interessa — nell'opera di sviluppo in Cristo. Dal principio emergono i corollari ascetici.

2. Il primo è questo: *sviluppare in ciascuno di noi l'età perfetta.* Questo sviluppo suppone la morte al peccato e la nascita nuova del Battesimo, ossia esige di continuare a realizzare i due aspetti del Battesimo come morte al peccato e come vita della grazia. La linea dello sviluppo della vita divina si trova nel mezzo di una lotta interiore tra la legge dello spirito e la legge della carne, tra la legge della grazia (battesimale) e la legge del peccato (ossia delle conseguenze del peccato, della concupiscenza). Per questo, è data la grazia *ad robur;* per questo, vivere la Cresima è cooperare, con la "forza di Dio in noi", alla crescita di Cristo in noi.

3. Il secondo corollario ascetico è questo: *l'unica legge dello sviluppo dell'età perfetta è la docilità allo Spirito Santo: "et erunt omnes docibiles Dei".* Il principio interiore d'attività è lo Spirito di Dio: sotto la sua azione siamo trasformati "di chiarezza in chiarezza, in virtù dello Spirito del Signore" (II Cor. 3, 18). Si legga e si mediti attentamente un passo del capo terzo della Lettera agli Efesini (14, 19), che contiene una magnifica preghiera al Padre allo scopo di ottenere — attraverso lo Spirito Santo — tre realtà: 1) la *costituzione dell'uomo interiore;* 2) la *stabilizzazione di Cristo in noi, mediante la fede viva e l'amore ardente;* 3) la *conoscenza saporosa del mistero di Dio.* Lo Spirito edifica il Regno: perciò bisogna ascoltare lui.

4. Il segno consecrativo o carattere *esige un doppio compito ascetico:* in rapporto al membro, che esso si sviluppi e progredisca verso l'*aetas perfecta* nella sua vita in Cristo; in rapporto alle altre membra e a tutto il Corpo di Cristo, che non viva soltanto per se stesso, ma viva anche per le altre membra. La figura del cresimato è così figura di *soldato* (per sè), di *apostolo* per gli altri. Vivere la Cresima, significa sentire la mobilitazione al combattimento, significa raccogliere l'appello a diffondere il Regno di Dio. La Confermazione è una vera mobilitazione: col carattere è infuso poi nel cresimato un *titolo permanente a una serie di grazie attuali per vivere da soldato e da apostolo.*

5. Poichè il sacramento della Cresima è il mezzo dello sviluppo del Corpo mistico, vivere la Cresima vuol dire *sentire la responsabilità della socialità, ossia della cooperazione all'edificazione immensa dell'edificio della Chiesa.* Il cristiano non è perfetto, se non sente questa esigenza di relazione organica coll'intero organismo soprannaturale. Se oggi si fa ognora più vivo e attuale il *senso della socialità,* quale interesse e quale risonanza può avere nelle anime la presentazione del sacramento della Cresima come sacramento *sociale!* ».
Grazioso Ceriani, La vita del Corpo mistico, Cavalleri, Como 1941, pp. 206-208.

CAPITOLO TERZO

L'Eucarestia

§ 175. - Nozione, nomi, importanza.

1. Nozione. - L'Eucarestia è il sacramento del vero corpo e del vero sangue di Gesù Cristo sotto le apparenze del pane e del vino per il nutrimento dei fedeli e come sacrificio della Chiesa.

Il senso di questa definizione emergerà chiaramente da tutto quello che diremo nel corso del nostro studio. Tuttavia balza subito la differenza tra l'Eucarestia e gli altri sacramenti, differenza consistente soprattutto nel fatto che l'Eucarestia contiene non solo la grazia divina ma l'autore stesso della grazia. Inoltre l'Eucarestia non è soltanto sacramento del nutrimento spirituale per i fedeli, ma anche sacrificio della Chiesa a Dio. Anzi mediante l'atto cultuale del sacrificio, il sacramento viene preparato e poi amministrato ai fedeli; sicchè i due momenti della confezione e dell'amministrazione non coincidono come negli altri sacramenti, ma sono separati; e il sacramento preparato sussiste oggettivamente in se stesso, sebbene per ottenere il suo effetto debba essere ricevuto.

2. Nomi. - Molti sono i nomi comunemente usati per esprimere il significato dogmatico e liturgico e i molteplici aspetti mistici e morali di questo sacramento.

Il nome più corrente è *Eucarestia* (εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν: ringraziare, benedire). La Sacra Scrittura adopera anche εὐλογεῖν (cfr. Lc. 22, 17, 19; I Cor. 11, 24; Mt. 26, 26 ss.; Mc. 14, 22 ss.). In seguito quest'ultima espressione prese un senso particolare in quanto col nome di eulogia (εὐλογία) si indicava il pane benedetto, che veniva distribuito invece dell'Eucarestia (ἀντίδωρον) a coloro che non si ritenevano degni di comunicarsi. L'eulogia è ancora oggi in uso nella Chiesa greca ed in qualche parte della Chiesa romana. Nell'età patristica le Chiese episcopali si inviavano eulogie in segno di comunione vicendevole. Il termine *frazione del pane* (κλάσις τοῦ ἄρτου, fractio panis, ecc.) si usa soprattutto nell'età apostolica per indicare l'Eucarestia (Atti 2, 42, 46; 20, 7; 27, 35; cfr. I Cor. 10, 16; Didaché 9, 34, assieme con εὐχαριστία). S. Paolo dà a questo sacramento il nome di *cena del Signore* (δεῖπνον κυριακόν, coena dominica, I Cor. 11, 20).

Per la sua *materia*, l'Eucarestia è chiamata il sacramento del pane o del pane e del vino, aggiungendovi particolari aggettivi per sottolineare il carattere soprannaturale di questo pane. Da ἄρτος, panis (Giov. 6, 52), e da panis de coelo, ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Giov. 6, 31-32), si disse « panis coelestis, p. mysticus, p. dominicus, p. supersubstantialis (cfr. Mt. 6, 11), p. angelorum, p. Christi ».

Per il suo *contenuto* sacrosanto, l'Eucarestia viene detta corpo del Signore, mistero del corpo e del sangue di Cristo (corpus Christi, corpus Domini, sacra-

mentum corporis et sanguinis Christi, misterium sanctum, augustissimum, tremendum, ecc.). Per l'*effetto*, la si chiama comunione (κοινωνία, communio, pax, caritas, sacramentum gratiae, viaticum, ἐφόδιον). Per il *luogo* e il *tempo*, l'*istituzione* e la *celebrazione* la si chiama mensa del Signore (τράπεζα κυρίου, I Cor. 10, 21), il sacramento dell'altare, la Cena.

Il carattere sacrificale dell'Eucarestia viene indicato dai nomi Messa, santo sacrificio, sacrificio della Messa (Missa, sacrificium Missae, collecta, σύναξις, προσφορά, θυσία). La *pietà* cristiana ha ancora trovato nel corso dei secoli una quantità di altri nomi per indicare il più grande dei sacramenti: Santo Sacramento, Santissimo Sacramento, summum sacrum, sacrum convivium, venerabile sacramentum, ecc. Bisogna continuamente spiegare tutte queste espressioni, e mantenerle vive nella catechesi del popolo cristiano; esse contengono tesori di fede e di pietà.

3. Importanza. - Gesù Cristo fa della fede nell'Eucarestia la norma per riconoscere i suoi veri discepoli (Giov. 6, 52-69). Con la celebrazione eucaristica la giovane Chiesa si distingue subito, anche esteriormente, dal giudaismo, col quale, se prega ancora in comune (Atti 3, 1), non fa più i sacrifici; i cristiani compiono da soli coll'Eucarestia il culto propriamente detto del Nuovo Testamento (Atti 2, 46).

I *Padri* trattano dell'Eucarestia in numerose esposizioni teoriche e pratiche. Già la *Didaché* stabilisce norme per la sua celebrazione: essa deve aver luogo la domenica, non vi possono partecipare se non i cristiani purificati dal Battesimo o che, macchiati di nuovi peccati, hanno riacquistato con la Penitenza il primitivo candore, poichè il Signore ha detto: Non date le cose sante ai cani. Come dalla Didaché, così dagli scritti di S. Ignazio, S. Giustino, S. Ireneo, Clemente, Origene, Ippolito, Tertulliano, S. Cipriano risulta che l'Eucarestia è sempre stata il centro della fede e della vita cristiana. L'Eucarestia superava per la sua importanza il Battesimo, pure così apprezzato, anche per la ragione che il Battesimo si riceveva una volta sola nella vita, mentre essa veniva continuamente ripetuta e costituiva veramente il pane quotidiano dei cristiani. Inoltre il Battesimo, nei confronti dell'Eucarestia, non era che una preparazione; infatti il termine ed il punto culminante della festa dell'iniziazione per i novelli cristiani stava nel ricevere il corpo del Signore, nel partecipare ai « misteri tremendi ». Di qui l'importanza particolare che si dava all'Eucarestia nell'insegnamento ai catecumeni. Era il mistero svelato da ultimo. Certo, vere monografie su tale mistero si trovano solo più tardi (Pascasio Radberto; cfr. tuttavia *S. Cipriano*, Ep. 63); ma i Padri trattano con entusiasmo l'argomento nelle catechesi (S. Cirillo di Gerusalemme, S. Ambrogio, S. Agostino), o ne parlano nei loro commenti al vangelo di S. Giovanni (Origene, S. Giovanni Crisostomo, S. Cirillo d'Alessandria, S. Agostino), oppure in qualche altra circostanza, ma sempre e solo per ragioni pratiche e didattiche, non per motivi apologetici, giacchè circa l'Eucarestia non vi furono eresie propriamente dette fino al Medio Evo (Berengario). - *S. Giovanni Crisostomo* viene chiamato il dottore dell'Eucarestia (doctor Eucharistiae), come S. Agostino è il dottore della grazia, perchè ne parla spesso nelle sue numerose omelie e negli altri suoi scritti (De sacerdotio), ove fa risaltare con vigore particolarmente la presenza reale e il meraviglioso effetto di questo sacramento. Egli è pure considerato autore di una liturgia che porta il suo nome.

Le antiche *liturgie* cristiane ci compensano della mancanza di monografie patristiche sull'Eucarestia. Si tratta dei formulari ecclesiastici per la celebrazione eucaristica, i quali sono composti essenzialmente da una lettura della Sacra Scrittura con predica, da una preghiera di intercessione generale, dal prefazio eucaristico con il rendimento di grazie per i doni della creazione e della redenzione, e da una ulteriore preghiera di intercessione generale. Anche se questi formulari liturgici, quali ora li possediamo, derivano da una rielaborazione compiutasi dal IV al VII secolo, tuttavia nel loro nucleo essenziale risalgono fino ai tempi apostolici. Questo nucleo si può già stabilire almeno con S. Giustino (Apol. I, 65, 67), e la Didaché ci informa che si era abituati a celebrare l'Eucarestia seguendo regole e testi determinati. I più antichi testi della liturgia eucaristica sono raccolti da *G. Rauschen,* Florilegium patristicum, VII: Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, 1909; * sono anche riportati in traduzione italiana da *G. Destefani,* La S. Messa nella liturgia romana, Lice, Torino 1935. *

Il *culto* dell'Eucarestia appare già all'epoca patristica. Tertulliano, San Cirillo e S. Agostino parlano del rispetto col quale si devono trattare le sacre specie. Tale rispetto però si è sviluppato grandemente nel corso dei secoli. Cause dello sviluppo furono la polemica di Berengario e più tardi la Riforma, ma anche la vita di fede della Chiesa. Dopo la controversia di Berengario, si introdusse, in Francia, l'elevazione e l'adorazione del SS. Sacramento durante la Messa; e ben presto l'uso ne divenne generale. Il Batiffol però non lo fa derivare da Berengario ma da una « lite domestica » nata in Francia verso la fine del sec. XII (Revue du clergé, 1908, p. 523). Urbano V nel 1264, stabilì, dietro proposta di S. Giuliana di Liegi, la festa del *Corpus Domini.* A questa festa s'aggiunse ben presto l'uso dell'esposizione del SS. Sacramento e delle processioni eucaristiche. Nell'epoca più recente è sorto tutto un complesso di forme nuove di culto, come l'adorazione perpetua, le Quarantore, gli Ordini religiosi per l'adorazione, le confraternite del SS. Sacramento, i Congressi eucaristici internazionali con le loro grandiose manifestazioni esterne e sessioni di studio. Non si possono, infine, dimenticare gli sforzi di Pio X per promuovere la comunione frequente. Cfr. i Decreti del 20 dicembre 1905 e dell'8 agosto 1910, Denz. 1981-1990 e 2137-2144. * Sulla storia della pietà eucaristica si veda *Eucharistia,* Bloud et Gay, Paris 1934, pp. 241-470. *

4. Ripartizione della materia. - La dottrina concernente l'Eucarestia si può raccogliere attorno a tre punti: la presenza reale di Cristo nel sacramento, la comunione, la Messa. Svolgeremo quindi la materia nel modo seguente: prima, la presenza reale; poi l'Eucarestia come sacramento; infine l'Eucarestia come sacrificio.

Lettura. - *L'Eucarestia sacramento centrale.* - « L'Eucarestia è in certa maniera l'unico sacramento. Non che sopprima gli altri, ma se li subordina e si costituisce loro fine. Essi non ne saranno che l'anticamera. Come nel tempio cristiano tutto si orienta verso il tabernacolo: le navate per condurvi, le absidi per coronarlo, le cupole per coprirlo, le vetrate animate per proiettarvi la luce dal cielo, gli alti pilastri per farne risaltare lo splendore, le statue per corteggiarlo, la pianta dell'edificio a croce per ricordare il sacrificio donde esso nasce: così, nelle realtà spirituali, tutto deriva dalla presenza di Cristo in

mezzo a noi, tutto deriva quindi, sacramentalmente, dal rito speciale che ce lo dà, che ce lo dà nella propria natura, mentre gli altri sacramenti non fanno che canalizzarne l'azione.

Si potrebbe dire, e S. Tommaso dice effettivamente, che ogni sacramento non è che un desiderio dell'Eucarestia: desiderio reale a cui si unisce, esplicitamente o implicitamente, il desiderio personale di colui che lo riceve, visto che ogni desiderio e ogni azione efficace non è tale che per Colui che vi è presente e che è il nostro tutto. Sole splendente e vivificante, attorno a cui gira il mondo religioso che ci trasporta; Pellicano sublime, che si lacera ogni giorno il seno per nutrirci della sua sostanza; Capo di stirpe immortale e sempre attiva, fecondata dal misterioso sonno eucaristico, come, nell'albero di Jesse, il patriarca addormentato e sognante una posterità innumerevole vede fiorire i suoi rampolli, pastori e re, uscenti dal suo fianco aperto.

In quest'immagine è racchiuso un altro pensiero: l'Eucarestia raccoglie e concentra in sè tutte le fasi della storia religiosa dell'umanità. L'albero genealogico che si allarga secondo il numero delle generazioni, si allunga anche secondo l'ampiezza del tempo che le misura. Così Cristo, nostro eterno antenato, avvolge il tempo con la sua azione, come avvolge la moltitudine degli uomini. E siccome la moltitudine degli uomini è organica, per mezzo di lui, nella Chiesa; così l'ampiezza dei tempi è organica per mezzo di lui, comprendendo le preparazioni lontane della sua vita temporale, la sua vita e il suo sacrificio, lo sviluppo della sua opera attraverso i secoli, e finalmente l'avvenire, che raggiunge l'eternità da cui sorgeva il passato.

Questo ciclo dei tempi è figurato nell'Eucarestia e si trova nei suoi effetti. Riguardo al passato, l'Eucarestia è la commemorazione, e più ancora, il rinnovamento mistico della Passione del Salvatore e delle sue preparazioni universali; perciò la si chiama un *sacrificio.* Molti non sanno che ci sono queste ampiezze in ciò che chiamiamo la Messa. Riguardo al presente, significa e tende a realizzare progressivamente l'unità dei cristiani in Cristo e nel suo Spirito, e si chiama perciò *comunione.* I Greci dicevano: σύναξις, assemblea, unione intima. Riguardo all'avvenire, presagisce, prepara e anticipa l'unione definitiva degli eletti con Dio, per mezzo di Cristo, nella Chiesa eterna, e si chiama perciò un *viatico* ». *Sertillanges,* La Chiesa, vol. I, Ed. Paoline, Alba 1947, pp. 259-260.

I. La presenza reale.

* Nella trattazione di questo primo punto della dottrina eucaristica vedremo prima le polemiche e le eresie nate attorno ad essa (§ 176); poi il dogma della presenza reale nella Scrittura (§ 177) e nella Tradizione (§ 178); in seguito per quale via si attui la presenza reale: dogma (§ 179) e spiegazione (§ 180); infine il modo della presenza: dogma (§ 181) e spiegazione (§ 182). *

§ 176. - Polemiche ed eresie.

Lo sviluppo del dogma eucaristico presenta tre fasi o momenti, cosa d'altronde che sovente avviene anche per gli altri dogmi. Il primo momento è caratterizzato dal possesso pacifico ed incontestato della

verità; il secondo da una polemica o negazione più o meno violenta; il terzo dalla pace faticosamente raggiunta dopo l'eliminazione dell'errore per mezzo della definizione dogmatica.

Nell'*epoca patristica* non troviamo in alcun luogo un attacco diretto all'Eucarestia. Eppure i *Doceti*, gli *Gnostici* ed i *Manichei* avrebbero dovuto, dati i loro princìpi, rigettare questo sacramento. S. Ireneo obbietta agli Gnostici che considerare la materia come cattiva e tuttavia celebrare l'Eucarestia è una vera contraddizione: « Essi devono o mutare opinione o astenersi dalle oblazioni. La nostra dottrina (della bontà delle cose materiali) è conforme all'Eucarestia, e l'Eucarestia conferma la nostra dottrina » (Adv. h. 4, 18, 5). Anche Nestorio ammetteva la realtà dell'Eucarestia, ma negava con gli antiocheni la transustanziazione ed insegnava l'*impanazione* o semplice coesistenza del pane col corpo di Cristo. Questo modo di concepire la presenza reale armonizza perfettamente con la sua cristologia, per la quale la divinità e l'umanità di Cristo esistono l'una accanto all'altra, unite solo moralmente (*M. Jugie,* Nestorius et la controverse nestorienne, 1912, pp. 252-270).

Durante l'epoca carolingia sorse, nell'interno della Chiesa, una controversia a riguardo della dottrina tradizionale dell'Eucarestia. Ne diede occasione *Pascasio Radberto* (di Corbie, in Francia) con un'opera, dedicata a Carlo il Calvo, in cui trattava del corpo del Signore (De corpore et de sanguine Christi). Egli scrisse quest'opera quando *Warino Placido,* primo abate di Neu-Corvey, abbazia fondata nell'822 sul Weser, gli aveva chiesto una guida per istruire i Sassoni. Il libro, veramente notevole per quel tempo, fece scalpore per il fatto che sottolineava fortemente l'identità perfetta del corpo naturale nato da Maria col corpo sacramentale. I due sono lo stesso identico corpo, ma solo per riguardo alla sostanza e non agli accidenti. La distinzione tra sostanza ed accidenti non era ancora corrente; emerse soltanto in seguito alla controversia berengariana, per poi essere formalmente elaborata dall'arcivescovo *Guitmondo d'Aversa,* verso il 1073, nella sua opera contro Berengario « De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia ». Avversari di Pascasio furono Rabano Mauro, arcivescovo di Magonza, Aimo, vescovo di Halberstadt, Scoto Eriugena, teologo di corte di Carlo il Calvo e il monaco Ratramno di Neu-Corvey. Notiamo che in questa polemica Pascasio poteva appellarsi, per giustificare il suo modo di parlare realistico, a S. Ambrogio (De mist. 9, 53), mentre i suoi avversari legittimavano il loro linguaggio più spiritualistico coll'autorità di S. Agostino.

La polemica entrò in una fase pericolosa con *Berengario di Tours* († 1088). Come capo della scuola di Tours, egli era un avversario della scuola di Lanfranco di Bec, il quale, nella dottrina eucaristica, appoggiava Pascasio. Berengario combattè tale tendenza, giungendo fino ad un'interpretazione puramente *simbolica* del corpo di Cristo. Ma dovette rispondere dei suoi errori nei Concili di Roma (1050), Parigi e Tours; più tardi, di nuovo a Roma sotto *Niccolò II* (1059), dovette giurare una formula rigorosamente realistica redatta dal card. Umberto, e sotto Gregorio VII (1079) dovette emettere una nuova professione di fede redatta in forma più mitigata: il pane e il vino diventano corpo e sangue di Gesù Cristo (substantialiter converti, Denz. 355).

Nel corso di queste controversie eucaristiche furono scritte non poche opere sul corpo e sangue di Cristo, nelle quali si trattò dei rapporti fra il corpo storico, quello celeste e quello sacramentale di Gesù Cristo, e per la prima volta si studiò di proposito la dottrina della transustanziazione. Alcuni autori non esitarono ad affermare che le apparenze o specie eucaristiche sono parte della corporalità così che il Signore può essere percepito, ricevuto e toccato in modo sensibile dai fedeli. Ma questa concezione cafarnaitica non ebbe sostenitori importanti. Ben presto la dottrina cattolica trovò, nel IV Concilio Later., la sua formula breve ed ufficiale con la parola « *transustanziazione* », coniata da Ildeberto di Lavardin (Denz. 430). Già abbiamo ricordato che nel Medio Evo, vi furono anche delle sètte spiritualistiche contrarie alla Messa ed al sacerdozio, come pure ai sacramenti in generale.

I *Riformatori* mantennero la Cena, ma sulla presenza reale emisero opinioni assai divergenti. *Zwingli* ed i suoi seguaci, fra cui anche Carlostadio, Butzer ed Ecolampadio, sostenevano il puro *simbolismo:* il pane ed il vino « significano » il corpo ed il sangue di Gesù Cristo; non sono che « segni » del suo corpo e del suo sangue. Secondo Carlostadio, il Signore, quando disse: Questo è il mio corpo, indicò se stesso con la mano. La Cena sarebbe una pura e semplice commemorazione della morte del Signore. *Lutero* si schierava dal lato opposto dichiarandosi per la *presenza reale,* benchè negasse la transustanziazione per affermare un'impanazione, di cui già si era parlato ai tempi di Berengario e per la quale il corpo del Signore sarebbe presente nel e col pane. *Calvino* sosteneva un'opinione intermedia: il fedele nel momento in cui si comunica riceve dal Cristo celeste e glorificato una virtù corroborante, che gli comunica dall'alto lo Spirito Santo. Egli ammette quindi una presenza *dinamica.* Anche *Melantone* propendeva per questa concezione. Esisteva dunque, riguardo alla presenza reale di Cristo, una forte divergenza dogmatica tra luterani e riformati; più tardi Federico Guglielmo III cercò di riconciliarli fondando l'« unione prussiana ». Oggi è appena possibile scorgere alcune tracce delle differenze un tempo così marcate. La reazione cattolica all'eresia protestante si ebbe col Concilio di Trento.

La *Confessione augustana* è ancora molto vicina alla dottrina cattolica: « Riguardo alla Cena del Signore insegnano che sono veramente presenti alla Cena, sotto le specie del pane e del vino, il corpo ed il sangue di Gesù Cristo (testo latino: quod corpus et sanguis Christi vere adsint: manca la formula primitiva: sub specie panis et vini) e vengono distribuiti a coloro che li assumono; e riprovano la dottrina contraria » (art. 10, Müller 41). La stessa affermazione viene ripetuta dall'*Apologia* (Melantone) che su tale argomento si richiama alla Chiesa romana e greca, soprattutto a S. Cirillo Alessandrino; e dichiara che queste testimonianze sono riportate solo per dimostrare che la dottrina protestante della Cena è *conforme* a tutta la Chiesa (nos defendere receptam in tota ecclesia sententiam, Müller 164). Gli articoli di Smalcalda aggiungono che il corpo e il sangue di Cristo non sono soltanto distribuiti e ricevuti dai buoni cristiani ma anche dai cattivi (art. 6, Müller 320). Ma mentre l'*Apologia* nel testo latino ricorda ancora con simpatia la transustanziazione, Lutero nel grande catechismo insegna la dottrina dell'impanazione. « Il

sacramento dell'altare contiene *nel e sotto* il pane ed il vino (testo latino: in et sub pane et vino) il vero corpo e il vero sangue di Cristo, che noi cristiani abbiamo l'ordine di mangiare e bere ». Per provare la dottrina dell'impanazione Lutero escogitò la teoria assolutamente insostenibile dell'onnipresenza (ubiquità) dell'umanità di Cristo e specialmente del suo corpo.

Il rifiuto della transustanziazione sostituita dall'impanazione, la limitazione della presenza reale all'uso (usus, actio) e l'ubiquità del corpo di G. Cristo, ecco i tre errori principali della dottrina protestante ortodossa riguardo all'Eucarestia; Calvino e Zwingli insegnarono, dopo Lutero, una teoria eterodossa in quanto sostennero un puro *simbolismo.*

Secondo le moderne *idee liberali* dei Protestanti, la storicità della Cena nel senso della Tradizione viene per lo più radicalmente negata. Gesù Cristo avrebbe certamente celebrato la Cena, ma senza ordinare la rinnovazione, che sarebbe stata per la prima volta stabilita da S. Paolo (I Cor. 11, 25) allo scopo di farne una commemorazione della morte del Signore; oppure Gesù Cristo non avrebbe fatto della Cena un pasto pasquale, ma il simbolo di un convito escatologico da celebrarsi nel regno di Dio il cui avvento era imminente (Mt. 26, 29); di qui S. Paolo avrebbe poi costruito il simbolo della morte in Croce; oppure il corpo del Signore sarebbe la Chiesa (I Cor. 10, 17) e l'Eucarestia sarebbe un simbolo della comunità ecclesiastica, ossia dell'unità della Chiesa; o ancora l'Eucarestia sarebbe soltanto una cena fraterna dei primi cristiani, identica alle agapi; o ancora più radicalmente, una derivazione dal culto di Mitra, con cui si sarebbe cercato di supplire alla povertà del culto cristiano primitivo. Come si vede, sono ancora sempre quei medesimi Protestanti che, come già si lagnava Lutero, « intendono in dieci modi le parole del Signore e neppur uno concorda con l'altro » (Ed. *Clemen,* t. III, p. 356). Anche il *Modernismo* ha teorie molto confuse e afferma che « non tutto ciò che narra Paolo nella prima ai Corinti (11, 23-25) dell'istituzione dell'Eucarestia si deve prendere storicamente » (Sill. di Pio x, prop. 45, Denz. 2045) (1).

(1) In molte Chiese protestanti da qualche decina di anni è in atto un risveglio della vita sacramentale. La rinascita si constata in Inghilterra, in Danimarca, in Svezia, nel calvinismo francese e nella stessa Germania. Al centro di questo risveglio sta una maggiore fermezza dottrinale circa l'Eucarestia. Il pastore protestante M. Thurian, già citato, scrive: « La dottrina eucaristica riformata, com'è compresa oggi, si può riassumere nei seguenti punti: 1) l'Eucarestia è *un convito* nel quale Cristo è nostro ospite e nostro cibo; 2) l'Eucarestia è *una presenza:* con, sotto e nelle specie, che restano vero pane e vero vino, Cristo si comunica veramente, realmente, sostanzialmente a chi mangia e beve; 3) l'Eucarestia è *un segno:* il pane significa la presenza efficace del corpo di Cristo crocefisso; significa pure la realtà dell'unità della Chiesa in un sol corpo; il calice significa la prossimità del regno di Dio e la gloria accordata al credente nell'elevazione del Figlio all'Ascensione (elevazione del calice), realtà acquistate al prezzo del sangue di Cristo significato dal vino; 4) l'Eucarestia è *una comunione:* Cristo viene in noi che siamo innestati in lui per rinnovarci; 5) l'Eucarestia è *una riunione:* mediante la comunione tra fratelli, tutti uniti in Cristo, circola una vita che fa di essi un solo corpo; 6) l'Eucarestia è *un'attesa:* in essa si consolida la certezza del ritorno di Cristo e si manifesta la gioiosa aspettazione di lui; 7) l'Eucarestia è *un rendimento di grazie*: è un grande grazie detto a Dio, nell'entusiasmo della vita della Chiesa, per il dono della sua persona ». *Max Thurian,* Orientations de la spiritualité protestante, in « Irénikon », a. 1949, pagine 385-386. - Si vede chiaramente come qui manchino i due dogmi cattolici della transustanziazione e dell'Eucarestia come sacrificio.

§ 177. - La presenza reale secondo la Sacra Scrittura.

Gesù Cristo è veramente, realmente e sostanzialmente presente nella Eucarestia con la carne ed il sangue, il corpo e l'anima, l'umanità e la divinità. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il primo canone del *Concilio di Trento* riguardo all'Eucarestia così si esprime « S. q. negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri *vere, realiter* et *substantialiter* corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi, ac proinde totum Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute, a. s. = Se qualcuno negherà che nel santissimo sacramento dell'Eucarestia si contenga veramente, realmente, sostanzialmente il corpo e il sangue insieme con l'anima e la divinità di Nostro Signore Gesù Cristo, e perciò tutto Gesù Cristo, ma dirà che in questo sacramento vi è soltanto in segno e in figura, o in potenza, sia scomunicato » (s. 13, can. 1, Denz. 883).

Qui vengono definite due verità: la *presenza* reale di Cristo e l'*integrità* di Cristo presente (corpo, anima, divinità). Con le tre parole « signum », « figura » e « virtus » non si intendeva indicare ogni volta una particolare eresia, ma condannare in blocco tutte le eresie. Lo stesso dicasi dei termini « vere », « realiter » e « substantialiter », che si completano e si rafforzano a vicenda e non condannano ognuna un'eresia, pur corrispondendo alle tre espressioni « in signo », « in figura » e « in virtute » (Dict. de théol. cath. t. v, col. 1344). D'altra parte non pochi padri desideravano che si aggiungesse ancora « sacramentaliter », ma questa parola si trova nel primo capitolo della sessione, nel quale il Concilio insegna due cose: il modo della presenza (*sacramentaliter* praesens sua substantia nobis adsit; ma non iuxta modum exsistendi *naturalem*) e le prove scritturali.

Prova. - Come per tutti i grandi misteri, così anche per l'Eucarestia si ha una *promessa* preparatoria e l'*istituzione* effettiva.

a) La *promessa* si trova in Giov. 6, 52 ss. ed è preceduta da un racconto storico, che serve da introduzione, e seguita da un altro che fa da conclusione. Il primo narra il miracolo della moltiplicazione dei pani coi quali Gesù Cristo sfamò cinquemila uomini; il secondo parla dello scandalo di molti discepoli per un discorso dottrinale di Gesù. Questo discorso si divide in due parti nettamente distinte. La prima tratta della fede (6, 27-52a): Gesù Cristo chiede, come tante altre volte in S. Giovanni, di staccarsi dai beni terreni e perituri (pane terrestre) per volgersi ai beni eterni (pane celeste), che egli arreca al mondo: verità e grazia. Egli stesso è la somma di questi beni. « Io sono il pane di vita ». Lo si deve mangiare, cioè credere in lui. Nella seconda parte (6, 52b ss.) Gesù parla in modo distinto di un mistero di fede del tutto speciale, di un pane che darà solo in seguito. « E il pane che vi darò (ὃν ἐγὼ δώσω) è la mia carne per la vita del mondo ».

L'interpretazione cattolica è unanime nel vedere in codeste parole la promessa dell'Eucarestia. Essa si fonda sopra le seguenti *ragioni* esegetiche:

1) Gesù Cristo di fronte all'incredulità dei Giudei, ripete, in forma negativa ed in forma positiva, che bisogna mangiare la sua carne. 2) Egli *rafforza* ancora il concetto di carne con quello parallelo di sangue. 3) *Insiste* sulla realtà e verità del cibo e della bevanda. 4) *Attribuisce* al fatto di mangiarne e berne un effetto *reale* tutto particolare. 5) Lo scandalo dei Giudei nacque dall'interpretazione *letterale* delle sue parole. A Gesù sarebbe stato tanto facile, nel caso che avesse voluto esprimersi in senso figurato, eliminare lo scandalo; ma non lo fece, nonostante la sua abitudine di chiarire gli equivoci, come fece con Nicodemo (Giov. 3, 4-6), con la Samaritana (ivi 4, 11-16), coi Giudei (ivi 8, 56-58), coi suoi discepoli (ivi 11, 11-14). 6) Gesù Cristo avrebbe dovuto eliminare uno scandalo *inutile;* se non l'ha fatto, ciò perchè per parte sua ne era innocente. 7) Il pane di verità e di dottrina di cui aveva parlato prima ai Giudei era stato loro presentato *fin ora* dal « Padre » nel Figlio; il pane promesso per l'*avvenire* sarà dato da Cristo ai suoi: è « la mia carne », « il mio sangue ». 8) Mangiare la carne e bere il sangue di un uomo significava, nel linguaggio figurato giudaico, perseguitare qualcuno fino alla morte (Ps. 26, 2; 13, 4; Giob. 19, 22; cfr. Is. 49, 26; Apoc. 16, 6); la frase non era quindi affatto conveniente per esprimere in modo figurato la fede in Gesù Cristo.

Non si può *contrapporre* a simili argomenti la parola del Signore: « È lo Spirito che vivifica; la carne non giova niente » (Giov. 6, 64), poichè con questa frase Gesù non dà un senso simbolico alle sue parole, ma esclude soltanto la concezione grossolana del mangiare. Egli ritornerà là, dove si trovava prima (in cielo), e assumerà un modo di essere pneumatico, nel quale potrà essere mangiato. La carne come tale, intesa e mangiata in senso materiale, non serve a nulla; essa deve essere percepita con la fede, come un mezzo spirituale di grazia, come la carne del Signore risuscitato e glorificato.

Questa interpretazione della pericope giovannea non è stata definita; non è neppure accettata da tutti i Padri, quantunque dalla maggior parte; ma non la si può respingere ed il Concilio di Trento la prende in considerazione (s. 21, c. 1 e s. 13, c. 2). L'interpretazione della teologia liberale è anche qui d'accordo con quella dei cattolici. L'*Holtzmann* ce ne dà un'idea esatta scrivendo: « Benchè l'applicazione *diretta* di Giov. 6, 51-58 alla Cena del Signore sia stata finora soprattutto quella dei cattolici o anche dei neoluterani da una parte e della scuola critica dall'altra, tuttavia si ammette sempre più anche dagli altri esegeti che il passo ha *un certo qual* rapporto con la Cena, e si riconosce quasi da tutti che non si può fare a meno di pensare al lascito di Gesù » (Neutestamentl. Theol. vol. II, pp. 499-500).

b) Sull'*istituzione* dell'Eucarestia, nella Sacra Scrittura abbiamo quattro testi che possono ridursi a due gruppi; si parla d'un racconto *paolino* e d'un racconto *petrino*. S. Paolo (I Cor. 11, 23-25) e S. Luca (22, 19-20) narrano la Cena in modo leggermente diverso ma sono sostanzialmente concordi; lo stesso si dica dei racconti di S. Matteo (26, 26-28) e di S. Marco, discepolo di Pietro (14, 22-24).

I	II
Matteo 26, 26-28: « Ora, mentre mangiavano, Gesù prese del pane, e avendolo benedetto, lo spezzò e	Luca 22, 19-20: « E avendo preso del pane, rese grazie, lo spezzò e lo distribuì ad essi, dicendo:

dandolo ai suoi discepoli disse: Prendete, mangiate; questo è il mio corpo. E poi, prendendo un calice, rese grazie, e lo diede loro, dicendo: Bevetene tutti; chè questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza nuova, che è sparso per molti a remissione dei peccati ».

Marco 14, 22-24: « Mentre essi mangiavano, egli prese del pane, e dopo aver benedetto, lo spezzò e lo diede loro dicendo: Prendete, questo è il mio corpo. Poi, prendendo una coppa rese grazie e la diede loro; e tutti ne bevettero. E disse loro: Questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza, che è versato per un gran numero ».

Questo è il mio corpo, che è dato per voi; fate questo in memoria di me. E parimenti per il calice, dopo aver cenato, dicendo: Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue che è sparso per voi ».

I Cor. 11, 23-25: « Il Signore Gesù nella notte in cui fu tradito, prese del pane, e rendendo grazie lo spezzò e disse: Questo è il mio corpo dato a morte per voi. Fate questo in memoria di me. Similmente dopo aver cenato prese il calice dicendo: Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue: fate questo, tutte le volte che lo berrete, in memoria di me ».

Aggiungiamo il testo greco delle parole essenziali dell'istituzione:

Mt. 26, 26: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

26, 28: τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς (καινῆς) διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Lc. 22, 19: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.

22, 20: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

Mc. 14, 22: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

14, 24: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

I Cor. 11, 24: τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.

11, 25: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.

Spiegazione. - 1. Esaminiamo anzitutto i primi due testi. Gesù, celebrando la *cena pasquale* coi suoi, prese del pane (τὸν ἄρτον), pronunziò su di esso una preghiera di ringraziamento o di *benedizione,* e lo spezzò (εὐλογήσας ἔκλασεν), volendo forse simboleggiare con tale atto la sua *morte* che, secondo la versione paolina, nomina espressamente. Egli *diede* questo pane agli Apostoli e *ordinò* loro di mangiarlo dicendo: « Questo è il mio corpo ». Si è chiesto, a partire dalla Scolastica primitiva, che cosa significhi τοῦτο. Se si risponde: il corpo di Cristo, si ha una tautologia. Se si risponde: il pane, si è fuori del vero, perchè il pane non è corpo di Cristo ma pane; per dargli siffatto senso Gesù Cristo avrebbe dovuto dire: Questo pane è il mio corpo, cioè il suo simbolo. Alcuni riferiscono τοῦτο a σῶμα = questo corpo è il mio corpo; oppure gli attribuiscono il significato di « ecco », ἰδού (Es. 24, 8: ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης; Ebr. 9, 20: τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης). Ambedue le interpretazioni salvano la presenza reale. Un'ultima interpretazione sta per un senso ancora più generico: τοῦτο = ciò che ho in mano, ciò che vedete, ciò che vi dò è il mio corpo.

Si è pure fatta questione del significato di ἐστίν. È senza dubbio la copula del soggetto e del predicato. « Qualunque altra spiegazione deve anzi-

tutto provare la sua legittimità » (*Schanz,* op. cit. p. 331). Per questa piccola parola si sono combattute e si combattono tuttora « battaglie teologiche ». Secondo i « simbolisti » questa parola dovrebbe essere tradotta con « significa ». Ma nei testi da loro riferiti per giustificare la propria interpretazione, si tratta dell'unione di due *sostantivi:* Cristo è la porta, la roccia, la vigna. Zwingli si appella a Gen. 41, 26-27; Es. 12, 11; Dan. 7, 17, 24; Mt. 13, 38; I Cor. 10, 4; Gal. 4, 24; Apoc. 1, 20. Ma in questi passi il senso figurato del discorso balza dal discorso stesso, non da ἐστίν. Nella nostra frase invece, ciò che è ancora indeterminato è τοῦτο, che riceve il suo significato da σῶμά μου. Ma i simbolisti vi aggiungono subito il senso figurato, come nella frase a cui Zwingli dà tanta importanza, cioè il passo di Es. 12, 11: È la pasqua (passaggio) del Signore. In questo tratto dell'Esodo si descrive dapprima minutamente il rito che viene chiamato la pasqua del Signore, poi s'aggiunge subito: il sangue dell'agnello sarà un « segno » a vantaggio d'Israele. I simbolisti dicono ancora che l'aramaico, lingua usata da Gesù, non ha termini per esprimere « significare », « indicare »; ma Wiseman ha scoperto 65 termini di tal genere, dei quali avrebbe potuto servirsi Gesù se avesse voluto esprimere un senso puramente simbolico. D'altra parte, come osserva giustamente lo Schanz, gli Apostoli sono i migliori interpreti delle parole del Signore; ora essi scrivono « è » e non « significa ». Ecolampadio, seguace di Zwingli, cerca il simbolismo nella parola σῶμα. Ma il pane non è nè per sua natura nè nella concezione giudaica simbolo del corpo umano.

Il racconto dell'istituzione riguardante il *calice* è fatto da S. Matteo e S. Marco in modo quasi identico. Gesù prese il calice, cioè la coppa piena di vino (il contenente per il contenuto; cfr. Mt. 26, 29), rese di nuovo grazie e disse ai suoi discepoli, secondo Matteo: « Bevetene tutti »; in S. Marco al posto di queste parole c'è: « Tutti ne bevettero ». E disse: « Questo è il mio sangue » (τοῦτο [γάρ] ἐστιν τὸ αἷμά μου). Anche qui si ha l'identità assoluta fra il contenuto del calice ed il sangue. In ambedue i casi quello che s'impone è il senso letterale e tutte le interpretazioni simboliche sono artificiose.

Le frasi aggiunte a « calice » o a « sangue » sono le stesse in Matteo e in Marco: il sangue τῆς διαθήκης (cfr. Es. 24, 8; Ebr. 9, 18, 22). È sangue d'alleanza, evidentemente di un'alleanza « nuova »; il termine καινῆς è secondario e manca nei manoscritti importanti: può darsi sia stato introdotto seguendo S. Paolo. Inoltre questo sangue viene caratterizzato come « sparso » (ἐκχυννόμενον). La critica razionalista ritiene che tale espressione urti contro la presenza reale, perchè allora il sangue di Gesù scorreva nelle sue vene; dovrebbe quindi essere intesa in senso figurato. In realtà il Signore ha soltanto voluto unire — ed in S. Paolo è detto esplicitamente — l'Eucarestia alla sua morte, che egli avrebbe subìto il giorno seguente. Eucarestia e morte sono moralmente unite e hanno una coincidenza oggettiva anche se non strettamente temporale. Seguendo la Volgata si può anche intendere ἐκχυννόμενον in senso *futuro* (effundetur). Vi sono dei teologi cattolici che pensano ad un qualche spargimento strettamente presente, allo scopo di accentuare l'indipendenza del sacrificio eucaristico. Alcuni teologi liberali sono del parere che Gesù Cristo abbia veramente versato il calice; ma ciò, senza dire di altri motivi, avrebbe assolutamente impedito agli Apostoli di berne. Vi è un'ultima aggiunta: περὶ πολλῶν... εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; Marco: ὑπὲρ πολλῶν. Con queste parole si vuol significare, anche se manca la formulazione formale, che il sangue ver-

sato è un *sacrificio* avente per fine la remissione dei peccati. Già prima Gesù Cristo aveva detto di essere venuto « ut daret animam suam redemptionem pro multis » (Mc. 10, 45). « Molti » si contrappone ad *uno*, colui cioè che si sacrifica, e non a tutti gli uomini, come intendevano i predestinaziani, come se Gesù avesse versato il suo sangue solo per molti (i predestinati). In realtà Gesù morì per tutti. Cfr. § 120.

2. Esaminiamo ora gli altri due testi. Riguardo a quello paolino, abbiamo molte altre parole dell'Apostolo che possono aiutarci a spiegare il testo dell'istituzione.

Luca assai più che non Matteo e Marco unisce strettamente l'Eucarestia alla morte di Cristo sia col ricordare il grande desiderio di Gesù « di mangiare questa pasqua insieme con voi prima di patire » e il suo sentimento escatologico (Lc. 22, 15-16); sia con le aggiunte a « corpo » (il mio corpo, che è dato per voi) e a « sangue » (il mio sangue, che è sparso per voi) le quali senza dubbio caratterizzano la cena come un pasto sacrificale. La parte essenziale delle frasi concorda con Matteo e Marco e si deve intendere come si è spiegato sopra. C'è in Luca una difficoltà particolare a proposito dei due calici. Si può risolvere dicendo, con Batiffol, che Luca ha fuso insieme due relazioni dell'istituzione, una più breve (22, 15-18) e l'altra più lunga che è in accordo con Marco (22, 19-20), per cui si sarebbe prodotta una certa confusione nonostante la chiarezza dell'elemento centrale. « Non diciamo perciò che 15-18 e 19-20 sono due cene distinte: sono piuttosto due narrazioni distinte ma concentriche della stessa Cena » (L'Eucharistie, p. 129). Oppure si può anche, con Schanz e Berning, ammettere due cene diverse: 15-18 la cena pasquale ebraica; 19-20 l'Eucarestia.

Luca è in accordo pressochè pieno con Paolo, di modo che si può ammettere si siano serviti di una fonte comune. Se è certo che Luca non conosceva le lettere di Paolo quando scrisse gli Atti, è anche certo che non le conosceva quando scrisse il suo vangelo (τὸν πρῶτον λόγον, Atti 1, 1). S. Paolo si richiama a una tradizione « ricevuta dal Signore » (I Cor. 11, 23), il che indubbiamente va inteso di una rivelazione indiretta (per mezzo della Chiesa primitiva), essendo l'Eucarestia conosciuta e celebrata fin dalle origini. In S. Paolo l'espressione « dopo aver cenato » è meno fondata che in Luca, il quale fa precedere la narrazione della cena (δεῖπνον). Nell'uno e nell'altro c'è il comando di compiere lo stesso atto in memoria di Gesù Cristo, cioè della sua morte. È vero che tali parole mancano in Matteo e Marco, ma anzitutto Luca è più completo anche in altre parti del suo vangelo, e poi Matteo e Marco hanno per lo meno indicato oggettivamente la rinnovazione della Cena, raccontando più tardi ai fedeli che Gesù concluse la sua nuova Alleanza, cioè un'istituzione permanente, ordinando ai suoi Apostoli: « Prendete, mangiate, bevete ». L'ordine che aveva valore per i primi fedeli dell'Alleanza deve pure avere, per quelli che verranno dopo, la stessa obbligatorietà e la medesima importanza. È dunque inammissibile pretendere che sia stato S. Paolo ad introdurre, di propria autorità, il rapporto fra l'Eucarestia e la morte di Gesù Cristo nella dottrina eucaristica primitiva, rifacendosi ad una rivelazione divina (παρέλαβον); egli avrebbe, con questo, contrapposto la *sua* rivelazione alla rivelazione primitiva: sarebbe stato un primo « riformatore » della dottrina eucaristica.

Anche *Lutero* si lasciò guidare, nella spiegazione delle parole dell'isti-

tuzione, dal suo tatto esegetico e scrisse: « Vedo qui parole recise, chiare e potenti di Dio, che mi obbligano ad ammettere che Gesù Cristo è nel sacramento col suo corpo e il suo sangue » (*Seeberg,* Lehre Luthers, 1917, pp. 328-329).

La *storia razionalista delle religioni* si rifà al termine « appresi » (παρέλαβον) sopra citato per provare che Paolo ha derivata la *sua* dottrina dal culto dei misteri ove s'incontra tale espressione (*Norden,* Agnostos Theos, pp. 228 ss.). Oppure addita i misteri di Eleusi (Demeter), che si celebravano non lontano da Corinto, sede della comunità paolina. Heitmüller ricorda persino gli usi degli Atzechi del Messico. Quali espedienti bisogna cercare per sfuggire alla verità!

Certamente troviamo in S. Paolo delle *derivazioni,* non già dal paganesimo, ma solo dal giudaismo in quanto egli interpreta l'Antico Testamento come figura del Nuovo. Nel giudaismo era cresciuto, aveva vissuto religiosamente fino alla sua conversione, in esso trovò elementi per costruire il suo cristianesimo personale sulla tradizione. Pertanto vediamo che sovente fa allusione ai riti giudaici quando deve parlare di quelli cristiani. Sacrificio, circoncisione, agnello pasquale, alleanze, riti di espiazione, ecc. sono per lui tanti tipi ed esempi di cui si serve largamente. Il paganesimo egli lo ricorda solo come alcunchè di ripugnante. « Et haec quidam fuistis » (I Cor. 6, 11). « Quale società vi può essere tra la luce e le tenebre ovvero quale armonia tra Cristo e Belial? » (II Cor. 6, 14).

Le *conferme bibliche* della dottrina eucaristica cattolica non sono poche. Per il momento ci limitiamo a riassumerle, dovendone riparlare minutamente. Anzitutto gli Atti degli Apostoli 2, 42-47, tratto che si applica nel modo più esatto all'Eucarestia e non può essere affatto riferito alle agapi. Poi troviamo allusioni all'Eucarestia negli scritti di S. Giovanni. Certo, Giov. 13, 1 ss. non attesta l'istituzione come pensa Belser, ma quanto narra, « coena facta » (13, 2), la lavanda dei piedi, l'avviso a Giuda, a Pietro, è perfettamente conforme alla atmosfera spirituale della Cena eucaristica come la descrivono i sinottici. Che Giuda si sia comunicato non si può provare e perciò neppure affermare. Al riguardo c'è tutta una letteratura. La colpa del disgraziato, senza aggiungervi questa, è già grandissima. Ed è poco ammissibile che Gesù, il quale secondo S. Giovanni sa ormai tutto, gli abbia *scientemente* presentate le sacre specie. Infine troviamo altre allusioni eucaristiche nell'Apocalisse, 2, 7, 17; 3, 20. Il tratto di S. Paolo, I Cor. 10, 15-22, verrà studiato a proposito del sacrificio della Messa. Ma si veda anche I Cor. 10, 1-4; 11, 17-34; Gal. 2, 11-14; Atti 20, 7-8 (S. Paolo a Troade); 27, 35 (S. Paolo spezza il pane sulla nave): questi tre ultimi testi vengono riferiti da non pochi esegeti all'Eucarestia. Il testo di Ebr. 13, 7-13 verrà esaminato quando si parlerà della Messa.

Sintesi. - Nel Nuovo Testamento abbiamo molte testimonianze dell'Eucarestia, sia che si tratti di parole dette ad hoc oppure di parole occasionali. Particolarmente dalle parole di istituzione, riferite in quattro versioni essenzialmente concordanti, risulta che Gesù ha voluto dare ai discepoli la sua vera carne e il suo vero sangue. E altri testi, soprattutto I Cor. 10, 20-21 e 11, 26-30, ci fanno vedere che gli Apostoli hanno veramente ricevuto come tale il dono di Gesù e continuato a nutrirsene nei loro conviti religiosi. Secondo S. Paolo il ricevere il corpo e il sangue di Cristo ha delle *conseguenze morali*

reali: per i buoni « la partecipazione al corpo del Signore » (I Cor. 10, 16), per i cattivi « la colpevolezza verso il corpo e il sangue del Signore », « il giudizio », « la debolezza, la malattia e la morte » (I Cor. 11, 27-30). Se si trattasse soltanto di puri simboli, di figure e di parabole, non si avrebbero tali effetti. Gesù Cristo senza dubbio aveva parlato sovente in parabole, ma verso il termine della sua vita parlò « apertamente » e non disse più « nessuna parabola » (Giov. 16, 29). Non si redige un testamento con stile figurato ma in termini chiari; un trattato di alleanza non deve prestarsi ad equivoci. Ma gli Apostoli, obietta qualcuno, avranno capito bene Gesù? Perchè non l'avrebbero dovuto capire? Già li aveva preparati col suo discorso (Giov. 6, 52 ss.). D'altra parte una comprensione totale è qui impossibile come per i misteri dell'Incarnazione e della Trinità. Ciò nonostante essi hanno creduto e predicato questi misteri. Infine anche le aggiunte a « corpo » ed a « sangue » facevano chiaramente capire ai discepoli che Gesù voleva essere inteso in senso letterale.

§ 178. - La Presenza reale nella Tradizione.

Il Concilio di Trento trattando dell'Eucarestia (Denz. 874) poteva con pieno diritto appellarsi alla testimonianza unanime dei Padri; tutti quelli infatti che parlano dell'Eucarestia — e sono la grandissima parte — esprimono anche la fede nella presenza reale. Le loro testimonianze sono state più volte raccolte dai teologi cattolici ed in modo così completo e così scientificamente preciso che qui basterà consultare i principali rappresentanti di tutte le Chiese antiche.

La *Didaché* parla della celebrazione regolare dell'Eucarestia la domenica e la chiama « alimento spirituale », « bevanda spirituale » (10, 3). Tuttavia il testo è alquanto oscuro e non è prova sicura della presenza reale. *S. Ignazio* adopera talvolta le parole carne e sangue del Signore in senso figurato per indicare la verità, la carità e la fede; ma in un passo afferma assai chiaramente il nostro dogma. Egli dice dei Doceti: « Essi si astengono dall'Eucarestia e dalla preghiera perchè non ammettono che l'*Eucarestia è la carne del Salvatore nostro Gesù Cristo, quella carne che sofferse per i nostri peccati e che il Padre, nella sua bontà, risuscitò* » (Smirn. 7, 1). Le due frasi relative aggiunte a « carne », eliminano ogni possibile dubbio sulla presenza reale di Cristo.

S. Giustino si propone di confutare i sospetti dei pagani contro i cristiani, soprattutto contro il loro culto segreto; pertanto deliberatamente toglie il velo della disciplina dell'arcano e descrive lo svolgimento del rito eucaristico. Egli mette in luce il grande rispetto che i cristiani portano all'Eucarestia e, per giustificarlo, scrive: « Noi non riceviamo questo come un pane comune, nè questa come una comune bevanda, ma come il Salvatore nostro Gesù Cristo incarnandosi per opera del Verbo di Dio (διὰ λόγου θεοῦ) prese e carne e sangue per la nostra salvezza, così a noi è stato insegnato che il cibo, sul quale si è celebrato il ringraziamento con la preghiera che viene da lui, e del quale si nutrono il sangue e le carni nostre, per mezzo di una trasformazione (κατὰ μεταβολήν), *è la carne e il sangue di Gesù incarnatosi* » (Apol. I, 66). Si debbono sottolineare i punti seguenti: S. Giustino fa risaltare

l'insegnamento generale della Chiesa: « Così a noi è stato insegnato » (nella catechesi); identifica la carne e il sangue del Cristo storico con la carne ed il sangue del Cristo eucaristico; la realizzazione, la preparazione del corpo eucaristico si compie per mezzo della preghiera di ringraziamento ricevuta dal Signore; l'effetto dell'Eucarestia nell'uomo è un'unione spirituale ed una trasformazione dell'umano nel divino.

S. Ireneo parla ripetutamente dell'Eucarestia. Stralciamo alcuni passi. Gli Gnostici, come i Doceti, disprezzano la materia. S. Ireneo scrive: « Come possono credere che il pane sul quale sono fatte le preghiere eucaristiche sia il *corpo del Signore* e che il calice contenga il *suo sangue,* se non lo riconoscono per Figlio del Creatore del mondo? » (Adv. h. 4, 18, 4). Egli pensa che il Signore non potrebbe fare del pane, che è parte della creazione materiale, il suo corpo, se questo pane non gli appartenesse come proprietà sua. Ma l'importante per *noi* è la fede comune ai cristiani ed agli Gnostici nella presenza reale del Signore nell'Eucarestia. Questa presenza reale viene affermata in un altro passo polemico: « Questo calice, che viene dalla creazione, egli ha affermato che era suo proprio sangue (αἷμα ἴδιον) col quale compenetra il nostro sangue, e questo pane, che viene dalla creazione, egli ha affermato che era il suo proprio corpo (ἴδιον σῶμα) col quale nutre i nostri corpi » (αὔξει) Il pane ed il vino « diventano, per la parola di Dio, l'Eucarestia che è il corpo e sangue di Cristo » (Adv. h. 5, 2, 2-3). Secondo i tre Padri nominati, S. Giustino, S. Ignazio e S. Ireneo, tutta la Chiesa, quella d'Oriente e quella d'Occidente, crede, fin da quei primi tempi, nella presenza reale.

Tertulliano vi aggiunge la testimonianza dell'Africa del Nord. Veramente è stato il primo a caratterizzare l'Eucarestia con l'espressione simbolica di « figura » (figura corporis Christi), e gli avversari ne fanno volentieri un « simbolista ». A torto però, perchè egli afferma il nostro dogma con una chiarezza che è fuori discussione. Così scrive: « Noi facciamo bene attenzione perchè non cada per terra niente del nostro pane e del nostro calice » (De cor. mil. 3). E agli artigiani cristiani che fabbricano idoli per i pagani egli dice: « È una colpa deplorevole che un cristiano venga dagli idoli alla chiesa..., tocchi il corpo del Signore (allora lo si poneva nelle mani dei comunicandi) con quelle stesse mani che costruiscono corpi ai demoni... Che delitto! I Giudei hanno posto una volta sola le mani su Cristo; ma costoro prendono tutti i giorni il suo corpo. Tali mani dovrebbero essere mozzate » (De idol. 7). Queste forti espressioni sono comprensibili solo in quanto Tertulliano ammette la presenza reale. Le parole seguenti hanno un tono altrettanto realista: « La carne (del cristiano) è nutrita dalla carne e dal sangue del Signore, affinchè anche l'anima si nutra di Dio » (De resurrectione carn. c. 8). È solo dopo passi così chiari che si devono interpretare i passi dubbi che lo rendono sospetto di simbolismo. - *S. Ippolito* di Roma dà questi avvertimenti: « Ciascuno faccia attenzione che nessun infedele gusti dell'Eucarestia, e i sorci o qualche altro animale la intacchino, o ne cada a terra e se ne disperda anche solo un frammento, perchè si tratta del corpo di Cristo che dev'essere mangiato dai fedeli e non va disprezzato » (Trad. apost. Ed. Botte, Paris 1946, p. 67).

S. Cipriano è l'unico Padre che dedichi all'Eucarestia una trattazione abbastanza lunga (Ep. 63). *G. Rauschen* ritiene che la dottrina esposta da S. Cipriano sia « difficile a determinarsi » (op. cit. p. 14). La difficoltà sta nel

fatto che il vescovo di Cartagine dice più volte che il vino è presentato (ostenditur, potest videri, c. 13) come sangue di Cristo; onde si vorrebbe inferire il suo simbolismo. Ma S. Cipriano ha altresì pronunciato parole realistiche. Così scrive di quelli che si comunicano indegnamente: « Essi fanno violenza al suo corpo ed al suo sangue, e con le loro mani e la loro bocca si rendono ora colpevoli verso il Signore più gravemente di quando l'hanno rinnegato » (De laps. 16). Esige la più grande purezza e dignità per ricevere l'Eucarestia (ivi 15, 16, 26; De dom. orat. 18; Test. 3, 94; Ep. 15, 1; 16, 2-3; 17, 2) e, come S. Paolo, parla di gravi castighi quando si riceve indegnamente l'Eucarestia (De laps. 25, 26). Di qui emerge che S. Cipriano è così poco simbolista quanto il suo maestro Tertulliano.

Gli *Alessandrini* parlano volentieri in modo simbolico delle apparenze esterne e cercano di utilizzare l'Eucarestia per scopi didattici. In essa si riceve il divin Logos della verità eterna. Ma *Clemente* sa trovare tuttavia espressioni realistiche circa questo mistero: « La mescolanza di ambedue le cose, della bevanda e del Logos, si chiama Eucarestia, dono di grazia prezioso e magnifico; quelli che vi partecipano con fede vengono santificati nel corpo e nell'anima, in quanto la volontà del Padre unisce misticamente l'uomo, questo divino composto (di corpo e di anima), allo Spirito ed al Logos: lo Spirito infatti si è veramente unito all'anima da lui guidata e la carne, per la quale il Logos si è fatto carne, vi è unita al Logos » (Paed. 2, 2). - *Origene* attesta la pura fede della Chiesa quando dice: « Quanto a noi, ringraziamo il Creatore dell'universo perchè noi pure mangiamo i pani che ci vengono offerti durante il ringraziamento e la preghiera per i doni ricevuti; questi pani sono diventati un corpo che, per la preghiera (pronunciata su di essi), è santo e santifica quelli che lo mangiano con coscienza sana (pura) » (C. Cels. 8, 33). « Nostis qui divinis misteriis interesse consuestis, quomodo cum suscipitis corpus Domini, *cum omni cautela et veneratione servatis,* ne ex eo parvum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur » (Hom. 13 in Ex., Migne 12, 391 A).

I Padri *greci postniceni,* nella loro teologia, subiscono senza dubbio l'influenza di Origene; ma tuttavia sono proprio costoro i più energici difensori della presenza reale. Naturalmente la loro fede trova più fulgida espressione negli scritti catechetici. *S. Atanasio* scrive: « Noi veniamo divinizzati in quanto partecipiamo non al corpo di un uomo, ma riceviamo il corpo del Logos *stesso* » (Ad Maxim. philos. 2, Migne 26, 1087). - *S. Gregorio Nisseno* nella sua catechesi scrive: « Giustamente noi crediamo che, anche adesso, il pane santificato dalla parola di Dio viene cambiato nel corpo del Logos di Dio » (Orat. cat. 37). - *S. Cirillo di Gerusalemme,* per provare la presenza reale, richiama ai catecumeni le parole di Cristo: « Avendo detto Gesù Cristo del pane: "Questo è il mio corpo", chi oserà dubitarne? E dopo l'asserzione: "Questo è il mio sangue", chi potrà dubitarne dicendo che non è suo sangue? » Poi fa appello all'onnipotenza di Dio che ha trasformato gli elementi terrestri nella sostanza più nobile e più perfetta del corpo di Cristo (Cat. mist. 4, 1-2). - *S. Giovanni Crisostomo,* il « doctor Eucharistiae », parla sovente, nei suoi scritti, della presenza reale, e talvolta in maniera assai realistica: « Dobbiamo bere il sangue salutare come se lo succhiassimo con le labbra dal costato divino e immacolato » (De poen. hom. 9, 1). « Quanti adesso dicono: Vorrei vedere il suo volto, la sua persona, le sue vesti, le sue calzature! Ma (nell'Eucarestia) è lui stesso che tu vedi, lui stesso che tu tocchi, lui stesso che tu mangi! » (In

Mt. hom. 82, 4, Migne 58, 743). « Ci ha dato il suo corpo trapassato dai chiodi affinchè noi potessimo prenderlo con le nostre mani e mangiarlo, come prova del nostro amore verso di lui; infatti abbiamo sovente l'abitudine di mordere coloro cui vogliamo bene » (In Ep. 1 ad Cor. hom. 24, 4).

Anche gli altri Greci, non solo i freddi *Antiocheni,* come Teodoro di Mopsuestia, *Macario* di Magnesia che respingevano energicamente le espressioni *simbolo,* e *figura,* ma anche gli *Alessandrini,* più mistici (Serapione di Thmuis, S. Atanasio, Macario d'Egitto), che amavano rivestire la loro fede con queste espressioni (ὁμοίωμα, ἀντίτυπον, σύμβολον, aspetti, forme d'apparenza), esprimono la stessa verità. Quanto a *S. Cirillo* d'Alessandria basterà ricordare la sua confutazione di Nestorio, che ammetteva bensì la presenza reale, ma separava la divinità dall'umanità, e diceva che solo quest'ultima era ricevuta nel sacramento: « Noi non mangiamo l'Eucarestia in modo da divorare la divinità — lungi da noi tale empietà — ma mangiamo la carne propria del Logos diventata carne vivificante perchè appartiene a colui che vive per il Padre » (Adv. Nest. 4, 5).

I Padri *latini* del IV e V sec. sono d'una grande chiarezza e precisione; solo la concezione di S. Agostino contiene qualche difficoltà. *S. Ilario* si richiama alla parola di Cristo (Giov. 6, 56-57) e afferma: « Non c'è più possibilità di dubbio riguardo alla verità della carne e del sangue » (De Trin. 8, 14). - *S. Ambrogio* tratta esaurientemente dell'Eucarestia nella sua opera catechistica (De misteriis) ed esprime in modo preciso la dottrina della transustanziazione, che spiega e prova coi miracoli biblici. Avremo occasione di ascoltarlo ancora in seguito. Dobbiamo pure ricordare qui l'opera dello *Pseudo-Ambrogio* (De sacramentis 4, 14-16). S. Ambrogio, per la sua celebre frase sull'identità del Cristo storico e del Cristo eucaristico: « Hoc quod conficimus, corpus *ex Virgine est...* vera utique caro Christi, quae crucifixa est, quae sepulta est; vere ergo carnis illius sacramentum est » (De mist. 9, 53), è stato il dottore eucaristico preferito dall'Occidente (si ricordi Pascasio Radberto).

S. Agostino pare non abbia conosciuto il libro del suo maestro sui misteri. In ogni caso non si vede traccia d'influenza di questo libro su di lui. I Protestanti lo annoverano quasi unanimemente tra i « simbolisti ». I cattolici, pur non negando il suo linguaggio spiritualista, lo riconoscono tuttavia uno dei loro. P. Schanz scrive di lui: « S. Agostino non è uno spiritualista ed un simbolista, ma insegna la presenza reale del Cristo nell'Eucarestia ». Rauschen così si esprime a proposito di questa citazione: « Io direi piuttosto: S. Agostino pende verso la spiegazione simbolista dell'Eucarestia, ma con tutto ciò non ha voluto escludere la presenza reale » (op. cit. p. 24). Per capire S. Agostino, bisogna avere presente la sua nozione di sacramento: altro è ciò che si vede nel sacramento e altro è ciò che si *conosce* spiritualmente: « Quello che ora voi vedete è pane e vino, come vi dicono i vostri occhi; ma la fede vi dice che il pane è il corpo di Cristo ed il calice il suo sangue » (Sermo 272, Migne 38, 1246; cfr. Sermo 217 e 132). « Ciò che si vede sulla mensa del Signore è pane e vino; ma questo pane e questo vino sono, per la parola sopravvenuta, corpo e sangue del Verbo » (Sermo 6, Migne 46, 834). « Ed egli (Gesù Cristo) teneva se stesso fra le sue mani quando ci disse: Questo è il mio corpo » (Enarr. in Ps. 33, 10, Migne 36, 306). Come neoplatonico S. Agostino distingue l'essere e l'apparenza, onde le sue numerose espressioni spiritualiste sull'Eucarestia. Ma di ciò diremo subito parlando delle difficoltà

patristiche. - Si può chiudere la serie dei Padri con *S. Leone I,* il quale così esorta i suoi fedeli: « Poichè il Signore ha detto: Se voi non mangiate ecc. (Giov. 6, 54), voi dovete partecipare alla sacra mensa senza il minimo dubbio sulla verità del corpo e del sangue di Cristo » (Sermo 91, 3, Migne 54, 452).

Per una retta intelligenza della dottrina dei Padri sull'Eucarestia, bisogna anche confrontarla con la loro dottrina sulla Messa. È evidente che le due dottrine sono interdipendenti. Ora, come vedremo meglio in seguito, la nozione dell'Eucarestia quale sacrificio del Nuovo Testamento è antichissima e scolpita in termini di forte realismo proprio da quei Padri che vengono accusati di simbolismo, quali Origene, Tertulliano, S. Cipriano, S. Agostino. Se questi Padri credono che il sacrificio della Messa è l'offerta reale di Cristo a Dio, la loro fede eucaristica non può ridursi a semplice simbolismo.

Già abbiamo detto che le *antiche liturgie* ci compensano della mancanza di monografie patristiche sull'Eucarestia. Bisogna dunque accanto alle testimonianze dei Padri riportate fin qui, ricordare le antiche preghiere liturgiche, che sono la più viva espressione della fede della Chiesa nel dogma eucaristico. Particolarmente preziose sono le parole dell'epìclesi, o preghiera per chiedere la trasformazione della sostanza del pane e del vino. Nella formula più antica che ci sia dato di conoscere, quella del canone di Serapione di Thmuis, si legge: « Scenda, o Dio di verità, il tuo santo Logos su questo pane, affinchè il pane divenga corpo del Logos, e su questo calice, affinchè il calice diventi sangue della Verità ». Si può trovare tutto il canone in *Rauschen,* Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, pp. 100-102, e in *G. Destefani,* La Santa Messa, Torino 1935, pp. 302-304. Le epìclesi delle altre liturgie, che ci sono state tramandate, s'esprimono nella stessa maniera. Perfettamente sintonizzate con queste formole sono tanto le citazioni delle liturgie che raccomandano di partecipare all'Eucarestia con purezza, quanto la professione di fede nella presenza reale subito dopo la Consacrazione. Notiamo infine l'accordo fra Oriente ed Occidente. Il *Maltzew* scrive: « Il Signore è presente nell'Eucarestia non soltanto col suo corpo ed il suo sangue, ma con tutto il suo essere, cioè non solo con la sua anima che è indissolubilmente unita al suo corpo, ma anche con la sua divinità che è ipostaticamente ed inseparabilmente unita alla sua umanità » (Die Sakramente ecc. §§ 89 e 90). Tutta la Chiesa antica dunque crede nella presenza reale: nell'Asia Minore, nell'Egitto, in Africa, Italia, Gallia.

L'Eucarestia è pure illustrata dalle tre serie di pitture delle catacombe (Risurrezione, penitenza, cena). Nel giorno della morte dei cristiani ed in quello anniversario, i fedeli celebrano l'Eucarestia presso i sepolcri, spesso aggiungendovi un pasto per i poveri. Di qui le pitture eucaristiche: la moltiplicazione dei pani, le nozze di Cana, l'acqua scaturiente dalla roccia e la manna. Questi conviti offerti per amore di Dio gettano viva luce sul significato del convito eucaristico. Il quadro dei doni dei re magi doveva infervorare i fedeli nelle opere della carità fraterna (agapi).

Difficoltà patristiche. - Non si può negare che tutta una sequela di Padri, forse la maggior parte, nei loro scritti sull'Eucarestia, adoperi *espressioni simboliche* (τύπος, σύμβολον, ὁμοίωμα, ἀντίτυπος, signum, similitudo, figura). Per intenderli rettamente bisogna notare quanto segue. Tali espressioni si trovano proprio nei Padri di cui non si può mettere in dubbio il realismo

stretto come S. Atanasio, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Gregorio di Nazianzo, S. Giovanni Crisostomo, S. Ambrogio. Perciò non si devono prendere nel senso di un assoluto simbolismo. D'ordinario si capirà facilmente il senso e l'importanza di questi termini ricordando che l'Eucarestia, nel suo complesso, può essere considerata da molti punti di vista. Si può: 1) considerare le *specie sensibili,* il loro modo di presentarsi ai nostri occhi, e dire che sono un'immagine, un segno, un tipo del corpo del Signore; 2) esaminare il corpo *sacramentale* del Signore in relazione al suo corpo celeste e chiamarlo un'immagine, una manifestazione di questo. Si può 3) con S. Paolo (I Cor. 10, 17) vedere nell'Eucarestia anche un simbolo della *Chiesa,* così come già nella Didaché (9, 4) e più tardi nel canone di Serapione e in S. Agostino (Sermo 272, ecc.). Infine si può 4) parlare di *vari modi* di mangiare il corpo di Cristo. I fedeli illuminati sanno che, sotto le apparenze sensibili, non già nelle apparenze in quanto tali, si riceve il corpo sacramentale di Cristo. Si deve ricordare ai cristiani non illuminati che non si tratta di « muovere i denti e lo stomaco », come dice S. Agostino, ma d'una manducazione spirituale. Ai negligenti si fa l'esortazione a non mangiare e bere la carne ed il sangue di Cristo « soltanto nel sacramento, cosa che anche molti cattivi fanno, ma a mangiare e bere fino alla partecipazione dello *Spirito,* per poter rimanere membra nel corpo del Signore ed essere rinvigoriti dal suo Spirito » (In Joan. 27, 11). « Antea (prima della consacrazione) enim si manducaretur, impleret ventrem; modo cum manducatur, aedificat mentem » (Ed. Morin, p. 25). S. Agostino accentua con gli altri « spiritualisti » più la grazia dell'Eucarestia che la presenza reale, più il sacramento in rapporto a noi che il sacramento in sè, perchè lo scopo ultimo è, anche qui, quello di produrre la grazia spirituale. Quando si ammetta ciò, non sarà difficile intendere i così detti « spiritualisti ».

È noto che i Padri, data la loro tendenza ad interpretare allegoricamente la S. Scrittura, amavano cercare più significati in una stessa cosa. Invano però si cercherà in tutta la Chiesa antica un solo « spiritualista » nel senso di Zwingli (signum tantum); non si troverà neppure in Origene e nei suoi discepoli. *Teodoro di Mopsuestia* ha esplicitamente condannato un tale linguaggio figurato affermando che Gesù Cristo ha detto: questo è il mio corpo, il mio sangue; e non: questo è la figura del mio corpo, del mio sangue (Migne 66, 713); cfr. S. Giovanni Damasceno, De fide orth. 4, 13.

Certo, un *progresso* circa la dottrina dell'Eucarestia è evidente presso i Padri, ma questo progresso non concerne la fede nel mistero, bensì la sua *teologia.* Esso si è attuato col mettere l'Eucarestia in relazione con altri grandi misteri, la cui luce servì ad illuminarla maggiormente. Ricordiamo i paralleli più correnti. Si paragona la consacrazione alla creazione: si tratta di due atti della *potenza* divina che può fare tutto, anche quello che è incomprensibile agli uomini, e della divina *bontà* che ricolma di benedizioni tutto ciò che esiste. Un paragone che balzava evidente, è quello tra la *consacrazione* e l'*Incarnazione;* esso si trova sovente nell'epìclesi, ove la consacrazione e l'Incarnazione sono presentate come due opere dello *Spirito Santo* (Lc. 1, 35). Non è però da questo paragone, come si vorrebbe pretendere, ch'è nata la fede nella presenza reale; questa fede è anteriore ed è precisamente da essa che è venuto fuori il paragone altrimenti inconcepibile. Il parallelo tra l'*Eucarestia* e la *morte in Croce* era già contenuto nelle parole dell'istituzione e nel comando di Gesù di celebrare la cena in memoria della sua morte. Da esso si

trae tanto l'idea dell'identità del corpo del Signore (S. Ignazio, S. Giustino), quanto quella dello scopo dell'Eucarestia come rappresentazione della morte del Signore. Di qui la citazione continua di Mal. 1, 11. Un'ulteriore spiegazione del mistero eucaristico emergeva dalle sue relazioni con la Redenzione considerata come divinizzazione della natura umana. L'Eucarestia era appunto il « remedium immortalitatis », il nutrimento della vita eterna (S. Ignazio, San Gregorio di Nissa, i Greci posteriori).

Ad una più perfetta *formazione* della dottrina eucaristica molto contribuirono le controversie tra Radberto e Ratrammo (sec. IX) e tra Berengario ed i suoi avversari (sec. X). Si pervenne soprattutto ad una distinzione netta fra l'essere e l'apparire, la sostanza e gli accidenti. Si raggiunse anche, in via generale, una terminologia scientifica stabile. La formola redatta dal card. Umberto ed imposta la prima volta a Berengario, nella quale si diceva che il corpo di Cristo « *sensualiter,* non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari, *frangi,* et *fidelium dentibus atteri* », fu ripetuta da molti in senso stretto, anche se l'ultima formola (1079) venne notevolmente attenuata. In quest'ultima il *modo* di presenza veniva per la prima volta ufficialmente determinato. Era detto che, nella consacrazione, il pane ed il vino « si tramutano sostanzialmente nella vera, propria, vivificante carne e sangue di Gesù Cristo » (substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi). Non esisteva ancora il termine transustanziazione, ma la realtà di essa era espressa senza equivoci e in modo chiaro. Tuttavia, dopo la morte di Berengario (1088), la sua dottrina continuò ad essere difesa dai suoi partigiani e combattuta dagli avversari. I difensori della dottrina della Chiesa erano quasi tutti Benedettini. Ben presto *Ildeberto* di Lavardin, vecchio allievo di Berengario, trovò la parola tecnica *transubstantiatio* (secondo il Loofs sarebbe stata coniata precedentemente da uno Scolastico anonimo) che divenne di uso comune. C'erano allora, nella Chiesa, due tendenze di cui l'una propendeva verso S. Ambrogio e l'altra verso S. Agostino. Ambedue affermavano la presenza reale, ma la spiegavano alquanto diversamente (Dict. de théol. cath. t. V, col. 1222). Siffatto dualismo si trova ancora in parte nella Scolastica primitiva. Tuttavia la Scolastica trovò la sua migliore espressione nella dottrina della transustanziazione. Una questione discussa tra gli Scolastici, era quella di sapere se G. Cristo durante la cena avesse dato ai suoi discepoli il suo corpo *terreno* o il suo corpo *glorificato.* Ugo di S. Vittore stava per il corpo glorificato; P. Lombardo, Riccardo di Med., Alessandro di Hales, S. Alberto e S. Tommaso per quello terreno (S. th. III, 81, 3).

§ 179. - La transustanziazione.

Gesù Cristo si rende presente nell'Eucarestia mediante la conversione della sostanza del pane e del vino in suo corpo ed in suo sangue. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* non ha solo definito la presenza reale, ma anche il modo con cui questa si attua. Esso afferma: « S. q. d. in sacrosancto Eucharistiae sacramento *remanere* substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque *mirabilem* illam et *singularem* conversionem *totius sub-*

stantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, *manentibus dumtaxat speciebus* panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem appellat, a. s. = Se qualcuno dirà che nel sacrosanto sacramento dell'Eucarestia rimane la sostanza del pane e del vino insieme al corpo e al sangue di N. S. Gesù Cristo, e negherà quella mirabile e singolare conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo e di tutta la sostanza del vino nel sangue, rimanendo soltanto le specie del pane e del vino, conversione che la Chiesa cattolica chiama benissimo *transustanziazione,* sia scomunicato » (s. 13, can. 2, Denz. 884; cfr. c. 4).

Si devono notare *quattro punti*: 1) La sostanza del pane e del vino non esiste più quando l'Eucarestia è compiuta; ne consegue che non v'è in essa la *coesistenza* di due sostanze, quella del pane e quella di Cristo. Si ha qui la condanna della dottrina luterana dell'*impanazione* o della consustanziazione. 2) Il Concilio dichiara che la sostanza del pane e del vino viene tramutata, *convertita.* Qui è il cuore del mistero; infatti con questa conversione nel corpo e nel sangue di Gesù Cristo, il Cristo diventa presente nell'Eucarestia. 3) Riguardo all'ambito della conversione, è detto che essa si estende a tutta la sostanza. Si tratta di un fatto del tutto singolare e mirabile, poichè, se ogni giorno vediamo cambiamenti nelle forme sostanziali o accidentali, non constatiamo mai un cambiamento in cui oltre la forma si muti anche la materia; mentre nell'Eucarestia, c'è una conversione sostanziale che si estende alla materia ed alla forma. 4) Dice il Concilio che le specie o accidenti *rimangono.* Come rimangono non lo spiega; però, dichiarando che la conversione è affatto singolare e mirabile, insinua che la permanenza di questi accidenti, così come la conversione della sostanza che dapprima li sosteneva, dev'essere attribuita all'onnipotenza di Dio. Appunto perchè rimangono gli accidenti, in base alla sola percezione sensibile, non c'è conversione o cambiamento; qui vale solo la fede. S. Tommaso: « Visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur » (1).

Prova. - Dalla S. Scrittura non possiamo trarre una prova *formale* della transustanziazione. Gesù Cristo ha dato agli Apostoli il suo corpo e il suo sangue sotto le apparenze del pane e del vino, ma non ha detto espressamente in qual modo siano stati resi presenti. Solo *virtualmente* ed *implicitamente* nelle parole dell'istituzione è pure espressa la conversione del pane e del vino. Infatti se Gesù prese le sostanze naturali del pane e del vino, le benedisse e le diede ai suoi Apostoli, assicurandoli che si trattava del suo corpo e del suo sangue, era necessario che queste sostanze fossero state *tramutate* nel suo corpo e nel suo sangue. Altrimenti il Signore avrebbe dovuto dire: Prendete e mangiate, *sotto* questo pane, *con* questo pane c'è la mia carne. Ma non avendo egli

(1) « Nella terminologia filosofica moderna si potrebbe esprimere la transustanziazione così: il pane ed il vino senza perdere nulla delle loro proprietà, oppure, senza che alcun cambiamento sia avvenuto in essi sul piano fenomenico, han cessato di essere sul piano metafisico quello che erano; invece su questo piano Gesù Cristo stesso si è reso presente, in modo misterioso ». *A. Valensin,* Initiation catholique, p. 14, Paris 1941.

usato una formola simile, non lo possiamo intendere che nel senso della transustanziazione. Perciò anche il Conc. di Trento afferma: « Poichè Gesù Cristo, nostro Redentore, affermò che quello che presentava sotto la specie di pane era veramente il suo corpo, fu sempre convinzione nella Chiesa di Dio, e questo Concilio nuovamente dichiara, che, per la consacrazione del pane e del vino, si cambia tutta la sostanza del pane nella sostanza del corpo di Cristo Signor Nostro, e tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo sangue » (c. 4, Denz. 877).

I Padri affermano la presenza reale del Signore prodotta dalla consacrazione, e per ciò stesso anche il fatto d'una mutazione degli elementi; ma ad essi mancava in generale una terminologia eucaristica sicura e particolarmente una precisa nozione metafisica del cambiamento. I *Latini*, parlando della conversione, usavano le espressioni « panem sanctificare », « transfigurari », « conficere corpus Christi », « mutare species » o « elementum » (tutte queste frasi si trovano in S. Ambrogio); i *Greci* adoperavano i verbi μεταποιεῖσθαι, ἁγιάζεσθαι μεταβάλλεσται, μετασκευάζεσθαι, e i nomi μεταβολή, μεταποίησις, μεταρρύθμισις, μετασκευή ecc.

I primi chiari testimoni della dottrina patristica della transustanziazione si trovano a cominciare dal sec. IV. Sono, presso i *Greci*, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Gregorio Nisseno, S. Giovanni Crisostomo, S. Cirillo d'Alessandria; bisogna ancora aggiungere gli Antiocheni, come Teodoro di Mopsuestia, Macario di Magnesia. Dei *Latini*, si deve citare anzitutto S. Ambrogio, che è, fra i Padri, il dottore della transustanziazione in Occidente.

Una *deviazione* della dottrina generale si ha nell'antiocheno *Teodoreto* di Ciro ed in *Nestorio*, nel sec. V. Essa ha un fondamento cristologico. Dalla distinzione netta fra natura divina e umana in Cristo, si giunse a separare completamente le due nature in due persone, e, per logica conseguenza, ad affermare anche una duplice essenza nell'Eucarestia: essa sarebbe composta del pane e del Signore celeste, che nella consacrazione si unirebbe col pane per formare il « corpo del Signore ». Ciascuna natura conserverebbe la sua essenza anche dopo la consacrazione (οὐ τὴν φύσιν μεταβαλών), la quale è soltanto μεταβολὴ ἐκ χάριτος (τὴν χάριν τῇ φύσει προστεθεικώς). Si ha così il duofisismo eucaristico che Teodoreto espone nel suo « Eranistes » (cfr. 1, 2 e 3, Migne 56,83, 165-169, 269-292). Egli ebbe dei continuatori, ma sono meno conosciuti. Di Nestorio abbiamo già parlato (§ 176). L'energica reazione contro il monofisismo in cristologia e la troppo forte accentuazione dell'antico parallelo tra la consacrazione e l'Incarnazione, portarono questi uomini, che possedevano la fede ortodossa nella presenza reale, a sbagliare nella spiegazione del modo di tale presenza. Vedremo, nella stessa Scolastica, fare capolino qua e là analoghi tentativi di spiegazione, che ricordano il duofisismo. Nella Chiesa greca trionfò, a partire dal 550, la dottrina della transustanziazione ch'era stata avviata da S. Cirillo d'Alessandria e dai suoi predecessori, ed alla quale S. Giovanni Damasceno (De fide orth. 4, 13) diede formulazione tecnica.

Tre sono le *cause efficienti* della transustanziazione di cui parlano i Padri. Essa è attribuita: 1) allo Spirito Santo; 2) a Gesù Cristo, al *Signore;* 3) alle parole di benedizione del *sacerdote.* Questo, naturalmente, va inteso in senso collettivo, non esclusivo. « Nec oblatio sanctificari illic possit, ubi Spiritus Sanctus non sit », è un concetto al quale si torna sovente dopo S. Cipria-

no (Ep. 64, 4) anche e soprattutto nella Chiesa greca (epiclesi). Ma si parlava anche di Cristo, e con ragione, perchè si pensava che era proprio lui che doveva discendere negli elementi naturali. Con le parole della benedizione, infine, si intendeva precisare il momento di questa venuta del Cristo e particolarmente la sua attuazione per mezzo del sacerdote. « Christi sermone conficitur (hoc sacramentum) », dice S. Ambrogio (De mist. 9, 50-54). Preciseremo meglio la cosa trattando della forma del sacramento (§ 183). Ascoltiamo ora i vari Padri.

Anzitutto i *Greci*. *S. Cirillo di Gerusalemme,* per spiegare la conversione, ricorda ai suoi catecumeni il miracolo di Cana e dice: « Egli ha un'altra volta, in Cana di Galilea, cambiato (μεταβέβληκεν) l'acqua in vino con la sua sola volontà, e perchè non dovremmo credergli quando cambia il vino in sangue? » (Cat. mist. 4, 2). Sulla consacrazione in particolare scrive: « Dopo esserci santificati con questi cantici spirituali di lode a Dio (il Praefatio) lo supplichiamo affinchè, benigno, mandi lo Spirito Santo sulle offerte e faccia sì che il pane diventi il corpo di Cristo ed il vino il suo sangue, perchè tutto ciò che lo Spirito Santo tocca è santificato e trasformato » (μεταβέβληται, Cat. mist. 5, 7). - *S. Gregorio di Nissa* afferma: « Noi giustamente crediamo che anche ora il pane santificato dalla parola di Dio è cambiato nel corpo del Logos » (μεταποιεῖσθαι, Orat. cat. 37). - *S. Giovanni Crisostomo* ricorda la potenza creatrice di Dio: « Non è un uomo a far sì che le offerte diventino il corpo e il sangue di Cristo, ma Gesù Cristo stesso crocifisso per noi. C'è il sacerdote che lo rappresenta e pronuncia le solenni parole, ma agisce la grazia e la potenza di Dio. Questo è il mio corpo, egli dice, e questa parola trasforma le offerte » (μεταρρυθμίζει, De prodit. Iudae hom. 1, 6, Migne 49, 380). - *S. Giovanni Damasceno* penetra in certo qual modo nel mistero stesso: « È davvero unito alla divinità il corpo, ch'ebbe nascita dalla santa Vergine; non in guisa che ridiscenda il corpo, che è stato accolto ne' cieli, ma perchè proprio il pane e il vino si trasmutano in corpo e sangue di Dio » (De fide orth. 4, 13). - Il vescovo *Teodoro Abū-Qurrah* († verso l'820) riallaccia la transustanziazione alla tradizione apostolica, benchè non la si possa provare con una parola scritturale. In tale tradizione sono raccolte molte cose che crediamo: « La prima è quella parola che noi pronunciamo sulle nostre offerte (qurbân) e per la quale esse diventano la carne e il sangue di Cristo » (*G. Graf,* Die arabischen Schriften des Th. A. Q., Paderborn 1910, p. 288; cfr. p. 313).

Poi i *Latini,* tra i quali bisogna citare soprattutto *S. Ambrogio.* Egli raccoglie, nella sua catechesi sui misteri, vari esempi per spiegare la trasmutazione eucaristica. Ricorda, come spesso fanno i Padri, l'atto divino della creazione, l'Incarnazione, la trasformazione della verga di Mosè in serpente, il cambiamento dell'acqua in sangue, il galleggiamento della scure di Eliseo, il passaggio del Mar Rosso, l'arrestarsi delle acque del Giordano. Simili fatti gli dimostrano la possibilità della transustanziazione. « Se la parola d'Elia ebbe tanta potenza da far discendere il fuoco dal cielo, la parola di Cristo non sarà tanto potente da mutare (mutet) la natura (species = naturam) degli elementi? La parola di Cristo, che dal nulla potè fare quello che non era, non potrà mutare le cose che sono in ciò che non erano? Non è da meno dare una natura nuova, che mutare una esistente » (De mist. 9, 52).

Similmente scrive lo *Pseudo-Ambrogio:* « Questo pane è pane prima delle parole del sacramento (ante verba sacramentorum); ma quando vi si

pronunciano le parole di Cristo diventa la carne di Cristo » (de pane fit caro Christi, De sacram. 4, 4). Viene usata qui l'espressione di S. Agostino a proposito della parola che si aggiunge all'elemento. Un altro passo si rifà alla parola onnipotente di G. Cristo capace di cambiare la natura delle cose (« Primo omnium dixi tibi de sermone Christi, qui operatur, ut possit mutare et convertere genera instituta naturae », 6, 3). - *S. Agostino:* « Accedit sanctificatio (ad panem et vinum) et panis ille erit corpus Christi et vinum illud erit sanguis Christi. Hoc fecit *nomen* Christi, hoc fecit gratia Christi » (Ed. Morin, p. 25).

A partire dal IV secolo dunque, la transustanziazione è affermata nella Chiesa orientale e in quella occidentale. Ed è anche comprovata dalle *liturgie*, le quali, se è vero che nella forma pervenutaci appartengono per la maggior parte al secolo V, nei loro elementi essenziali sono più antiche. Nella *epiclesi* che esse contengono si prega sempre lo Spirito Santo di scendere sulle offerte per farne il corpo e il sangue del Signore.

Pascasio Radberto descrive la transustanziazione coi termini « convertere », « vertere », « transfundere », « transferre », « facere », ecc. Distingue la *sostanza* dalle apparenze esterne e scrive: « *Substantia* panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius *commutatur* » (De corp. 8, 2). In seguito dice: « Hunc panem et vinum vere carnem et sanguinem *creari* » (Ernst. 45). Si nota che la terminologia è ancora allo stato fluido.

Questa fluidità, pur nel tentativo di trovare il termine esatto, persiste ancora nel periodo che segue immediatamente la controversia con Berengario († 1088), finchè Ildeberto di Lavardin († verso il 1133) foggia l'espressione tecnica « transsubstantiatio », che può darsi sia di un autore sconosciuto e più antico. Da allora, la parola si trova frequentemente tanto nei teologi quanto nei canonisti. Innocenzo III utilizza questo termine nella sua celebre spiegazione della Messa e l'introduce nel suo simbolo contro gli Albigesi (Denz. 430). Lo si ritrova pure nelle trattative coi Greci (Denz. 465), anche se non in forma polemica, essendo i Greci d'accordo coi Latini su questo dogma. Essi hanno semplicemente tradotto il termine latino, e da quest'epoca (1267) usano espressamente μετουσίωσις. Poichè gli Armeni avevano una dottrina puramente spiritualista (Denz. 544), Eugenio IV prescrisse loro di accettare la dottrina della transustanziazione (converti, Denz. 698). Il *Concilio di Trento* pose termine allo sviluppo completo della dottrina. Sopravvivevano, anche al di fuori di eretici come gli Albigesi, Wiclef, Huss, esponenti delle concezioni più disparate; per questo il Concilio insistette di proposito sulla trasformazione di « tutta la sostanza ».

Il termine *impanazione* (impanatio, e anche companatio) ricalca alla lettera quello di Incarnazione. Lo si trova nella Scolastica primitiva, che parla talvolta di « Christus impanatus et invinatus », e viene segnalato per la prima volta in Guitmondo d'Aversa († verso il 1095). Più tardi ebbe ancora qua e là, benchè di rado, dei sostenitori fra i teologi e dovette essere combattuto da Alessandro, S. Alberto e S. Tommaso. Come sempre, anche qui S. Tommaso per primo illuminò fin dove è possibile il mistero, e ricevette una conferma ufficiale della sua dottrina con l'incarico di comporre l'ufficio della *festa del Corpus Domini.* Circa le questioni principali, i grandi Scolastici sono d'accordo: 1) sull'interpretazione della transustanziazione; 2) sul modo dell'esistenza sacramentale di Cristo; 3) sulla permanenza degli accidenti senza la sostanza natu-

rale. Per spiegare questi punti di dottrina, quasi tutti si servirono, con maggior o minor abilità, delle categorie di Aristotele.

Quanto agli *ortodossi* (russi, greci), *Stefano Zanchow* (Das orth. Christentum, 1928, p. 107) scrive: « Nella Chiesa ortodossa è fuori di ogni dubbio il dogma che Gesù Cristo è ancora presente nei doni benedetti e che, in tali doni, al momento della consacrazione, si produce una "conversione", o meglio, come insegnavano gli antichi Padri della Chiesa orientale, che i doni consacrati sono il vero corpo e il vero sangue di Cristo. Non si dice che questo e non vi è formula generalmente ammessa ed imposta sul "modo" con cui avviene la cosa. Tutto ciò che si afferma in proposito non costituisce dogma ma opinione ». Egli cita tutta una sequela di autori pro e contro.

Abbiamo già accennato alla ragione che spiega questo modo di vedere. I Greci non ebbero una controversia simile a quella suscitata da Berengario circa la transustanziazione; inoltre non ebbero una teologia scolastica; infine, dopo S. Giovanni Damasceno, venne a mancare quella forza spirituale che è necessaria al progresso della tradizione e del dogma. Ma se, in senso strettamente ufficiale, sono sprovvisti del termine « più atto », di cui parla il Concilio di Trento (quam conversionem catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem appellat), conservano tuttavia l'antico termine tradizionale μεταποίησις, al quale si aggiunse più tardi μετουσίωσις. Anche l'epoca patristica non disponeva di migliori termini, tuttavia sapeva esprimere con quelli che aveva la sua fede nella transustanziazione. « Ad fidem explicitam huius veritatis (la transustanziazione) sufficit notio confusa conversionis, quam omnes habent », dice il *Franzelin* (De Euchar. thes. 12). A qual punto noi stessi giungeremmo se richiedessimo ai fedeli l'analisi metafisica della dogmatica!

Perciò anche il Concilio di Trento poteva affermare che il dogma della transustanziazione era sempre stato creduto nella Chiesa (*persuasum semper* in Ecclesia Dei fuit, s. 13, c. 4). La cosa va intesa non nel senso della terminologia formale del IV Concilio Lateranense, ma del modo di esprimersi sopraddetto che è obiettivamente identico a tale terminologia. Nei primi secoli la fede nella transustanziazione era implicita nella fede circa la presenza reale. Così pensa anche Suarez, riguardo al progresso dogmatico concernente questo punto di dottrina (De Euchar. disp. 1, sect. 1). Ma prima del 1215, nota il Franzelin (loc. cit.), la terminologia era per lo più oscura; e Batiffol aggiunge che era « più o meno duofisita » (op. cit. p. 494). Però soltanto Nestorio, Euterio e Teodoreto insegnarono coscientemente ed esplicitamente il duofisismo eucaristico.

È anche vero che, presso i Greci, la transustanziazione, come d'altronde *tutti* i misteri (Trinità, Incarnazione), fu sempre trattata con un certo riserbo. Certo, essi hanno ammesso nella loro teologia la traduzione pura e semplice di transubstantiatio (μετουσίωσις) — i Russi stessi hanno un termine analogo: pressuchtchestolelenie — tratta dalla « Professio fidei Michaëlis Palaeologi » (*Batiffol,* op. cit. p. 497, Denz. 465), ma quel riserbo pieno di rispetto è rimasto. S. Giovanni Damasceno, dopo le parole sopracitate, scrive a proposito della transustanziazione: « Se tu domandi come avvenga questo (πῶς γίνεται), ti basti sapere che avviene ad opera dello Spirito Santo, così come dal seno della santa Deigenitrice, per virtù dello Spirito Santo, il Signore prese carne; non sappiamo di più, se non che la parola di Dio è verace ed efficace e può tutto; ma il modo non si può affatto investigare » (De fide orth. 4, 13). E nella stessa

Scolastica alcuni teologi avevano per motto: « Hoc misterium magis credendum et venerandum quam disputandum ».

Nella *Chiesa anglicana* le varie concezioni della Cena si possono ridurre a tre: un gruppo evangelico conserva le idee di *Calvino;* un secondo le idee di *Lutero* (Gesù Cristo non si trova soltanto nei fedeli che lo ricevono, ma anche negli elementi); un terzo, quello dell'*alta Chiesa,* i cui membri si chiamano *anglo-cattolici,* insegna la presenza reale fino alla *transustanziazione* ed all'*adorazione.*

§ 180. - Natura della transustanziazione.

Seguendo la Scolastica, la teologia spiega la transustanziazione distinguendo nelle cose la sostanza e gli accidenti, e, nella sostanza, la materia e la forma. Afferma quindi, in conformità col dogma ecclesiastico, che, nella transustanziazione, la sostanza tutta quanta, materia e forma, perde il suo proprio essere e si cambia nell'essere di Cristo, mentre invece gli accidenti (species) permangono nella loro propria entità.

Per darne una nozione più precisa, si fa ancora la distinzione tra la conversione *passiva* degli elementi e l'operazione *attiva* della trasformazione da parte di Dio; si sottolinea cioè quello che avviene negli elementi e ciò che opera Iddio per trasformarli.

1. La conversione, considerata nel suo aspetto *passivo,* avviene in modo che tutta la sostanza degli elementi si muta nella sostanza del corpo di Cristo. Spiegando la cosa con l'analogia delle trasformazioni naturali, si distingue in essa un punto di partenza (terminus a quo), un punto finale o di arrivo (terminus ad quem), ed un punto comune permanente (terminus manens, commune tertium) che fonda la relazione interna e la continuità richieste dalla nozione di conversione. Nella conversione eucaristica, il punto di partenza è costituito dal pane e dal vino, il punto d'arrivo è il corpo del Signore, mentre le specie costituiscono il punto intermedio e comune.

La transustanziazione appartiene dunque al genere delle mutazioni (mutationes, conversiones). Non è però una mutazione accidentale perchè in essa rimangono gli accidenti (accid. remanent); nè è una mutazione sostanziale, che consiste nel solo cambiamento della forma onde si dice trasformazione; ma è una mutazione in cui anche la materia è trasmutata, sicchè si ha una conversione completa (secundum *totam* substantiam), che appunto per questo « aptissime transubstantiatio appellata est » (Trid. can. 2). « Totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi et partes etiam convertuntur, quia materia panis fit materia corporis Christi, et forma substantialis similiter fit illa forma, quae est corporis Christi » (S. Tommaso, Sent. 4, d. 11, q. 1, a. 3, s. 1).

I due termini, sia il termine « a quo » che il termine « ad quem », vanno intesi positivamente, e nessuno di essi può essere concepito in modo puramente negativo. Se il processo di conversione si facesse iniziare dal nulla (terminus a quo) si avrebbe una creazione (ex nihilo sui et subiecti); se invece si facesse terminare nel nulla (terminus ad quem) avremmo un annientamento (annihi-

latio). Se poi venisse a mancare l'elemento intermedio (tertium manens) i due termini estremi sarebbero separati e senza relazione tra loro; non sarebbero che riuniti esteriormente, sicchè nel termine « ad quem » non avremmo più nulla del termine « a quo », e inoltre non potremmo più parlare degli accidenti eucaristici riguardo a Cristo, quanto alla sua presenza, alla sua manducazione, alla sua adorazione. La presenza sacramentale di Cristo consiste infatti nell'unione formale di lui con gli accidenti (*Salmant.*, De Euchar. disp. 4, dub. 2, n. 12).

Singolarità della transustanziazione. - La conversione che avviene nella Eucarestia non si può adeguatamente equiparare ai processi naturali di conversione. Per questo anche il Concilio di Trento la chiama una « conversio mirabilis et singularis » (can. 2). Quanto al primo aggettivo (mirabilis) basterà una semplice osservazione. Si tratta di un processo assolutamente soprannaturale, nel quale l'onnipotenza di Dio, per dirla con S. Agostino, è la sola « ratio facti ». Con questo già affermiamo la singolarità o il carattere unico (singularis) del fatto. *S. Tommaso* fa notare che la conversione eucaristica si distingue da tutte le mutazioni naturali per queste tre ragioni: 1) Essa non raggiunge soltanto la forma ma penetra fino alla materia, al soggetto che regge le possibili forme successive e che nelle trasformazioni naturali *permane* e serve, per così dire, da ponte fra il termine « a quo » (per es. il vino) e il termine « ad quem » (p. es. aceto); è la stessa materia che, dapprima nella forma di vino e poi nella forma di aceto, possiede il suo essere sostanziale. « Haec conversio non habet subiectum sicut illae (conversiones naturales) habent ». 2) Nelle conversioni naturali la forma si corrompe e scompare: essa non passa nella nuova forma che nasce; nella conversione eucaristica invece la forma precedente si converte nella nuova. « Forma non convertitur, quia abscedit illa et alia introducitur. Sed hic et totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi, et partes etiam convertuntur, quia materia panis fit materia corporis Christi et forma substantialis fit illa forma, quae est corporis Christi ». Certo, nelle conversioni naturali il « totum » è mutato in quanto a forma; ma non tutte le « parti », non la materia. 3) Da ultimo, nelle conversioni naturali, non solo il « terminus a quo » ma anche il « terminus ad quem » viene mutato, sia con nuovo divenire (omnis corruptio est generatio e viceversa), sia coll'aumento (augmentum) e sia con l'integrazione delle parti corrotte; invece nell'Eucarestia abbiamo un radicale cambiamento nel « terminus a quo », ma non ve n'è assolutamente alcuno nel « terminus ad quem », perchè il corpo di Gesù Cristo *preesiste* già avanti la conversione, e rimane impassibile, inconvertibile. « Unde hoc, in quod terminatur conversio (t. ad quem), nullo modo transmutatur, scil. corpus Christi, sed solum panis (t. a quo), qui convertitur » (Sent. 4, d. 11, q. 1, a. 3, s. 1).

La teologia posteriore introduce ancora una distinzione nei due termini della transustanziazione, e spiega che questi possono essere rispettivamente considerati nella loro *totalità* e nel loro aspetto formale. Così, riguardo al punto di partenza, si distingue il « terminus a quo *totalis* », che è costituito dal pane e dal vino con gli accidenti, e il « terminus a quo *formalis* » che comprende solo la sostanza del pane e del vino. Soltanto il termine formale, cioè la sostanza degli elementi, viene *cambiato;* gli accidenti restano esclusi dal processo di conversione: essi permangono. Medesimamente, riguardo al punto d'arrivò, abbiamo il « terminus ad quem *totalis* », costituito dal corpo del Signore con

gli accidenti del pane e del vino; e il « terminus ad quem *formalis* », che comprende solo il corpo sacramentale del Signore.

2. La transustanziazione, intesa in senso *attivo*, è l'atto dell'onnipotenza divina, che produce in modo soprannaturale il totale cambiamento del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo.

Quello che possiamo affermare con certezza circa quest'atto misterioso di Dio, è innanzi tutto che con esso il pane ed il vino (t. a quo formalis) non vengono annientati. Conversione non è annichilazione. Se così fosse, sarebbe necessario che il corpo del Signore fosse di nuovo creato (ex nihilo), e i due termini (t. a quo e t. ad quem) sarebbero intrinsecamente estranei, semplicemente giustapposti e senza relazione fra loro. Occorre invece che la causalità divina agisca sulla sostanza degli elementi in modo che essa diventi il corpo del Signore (come terminus ad quem formalis). Solo così si può realizzare la nozione di conversione. Notiamo ancora che l'azione divina raggiunge anche gli *accidenti* in quanto, per motivi che esporremo in seguito, li trattiene dal partecipare alla conversione, conservandoli positivamente nella loro propria entità (manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, can. 2).

La *Scolastica* si divise quanto al modo di spiegare più precisamente il termine finale (terminus ad quem formalis). S. Tommaso ammette che la formazione del corpo di Cristo dal pane (ex pane) ha qualcosa della creazione. Tuttavia fa osservare che non si tratta di una creazione propriamente detta, poichè le specie rimangono; « ma la consacrazione conviene con la creazione, in quanto in essa non c'è un soggetto comune che regga i due termini estremi, soggetto che invece si trova nelle conversioni naturali » (S. th. III, 75, 8).

I Tomisti posteriori scartano il termine « creazione » ed usano quello più adatto di « produzione », oppure, dacchè il corpo di G. Cristo esiste già in modo completo, « riproduzione » (reproductio, replicatio). - *Scoto* afferma, al contrario, che il corpo di Cristo viene esteriormente dal cielo sull'altare, sotto le specie; concepisce cioè il termine finale come un'« adduzione » (adductio). Ambedue le spiegazioni hanno le loro manchevolezze. S. Tommaso accentua troppo il « divenire » del corpo di Gesù Cristo, il quale tuttavia non può « divenire » sostanzialmente perchè esiste già prima. Scoto trascura, a dire il vero, il termine finale e pone quindi in pericolo la nozione di conversione. Impossibile chiarire del tutto questo processo misterioso; ma sembra che si debba spiegare il termine finale semplicemente come una nuova presenza del corpo del Signore. La consacrazione determina un nuovo modo d'esistenza per Gesù Cristo, ossia quella sacramentale.

§ 181. - Integrità e durata di Cristo nell'Eucarestia.

1. Per le parole della consacrazione, sotto la specie del pane è solo presente il corpo, e sotto la specie del vino è solo presente il sangue di Gesù Cristo; ma per l'unione naturale e soprannaturale di tutte le parti essenziali, in ciascuna specie è presente tutto Cristo. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento,* già nel canone sulla presenza reale, dichiara che « il corpo ed il sangue di N. S. Gesù Cristo, con la sua anima e la sua divinità, quindi tutto Gesù Cristo, è presente ». In

seguito definisce, con una precisione ancora maggiore, tale presenza in *ciascuna specie:* « Se qualcuno negherà che in questo venerabile sacramento, sotto ciascuna specie e sotto le singole parti di ognuna, fatta la separazione, si trovi tutto Gesù Cristo, sia scomunicato » (s. 13, can. 3, Denz. 885). Nel c. 3 al quale si riferisce questo canone, il Concilio lo commenta e dice che « il corpo esiste sotto la specie del pane e il sangue sotto la specie del vino, l'anima sotto ambedue, in forza di quella connessione e concomitanza naturale (vi naturalis connexionis et concomitantiae) fra tutte le parti di Cristo Signore, che è risorto da morte per non più morire; e la divinità per la sua mirabile unione ipostatica col corpo e con l'anima (propter unionem hypostaticam). Perciò è verissimo che tanto si contiene sotto una specie quanto in ambedue » (Denz. 876). Questa dichiarazione è diretta contro gli utraquisti o calistini dei quali dovremo parlare ancora; essi sostenevano che fosse necessario ricevere la comunione sotto le due specie.

Prova. - La S. Scrittura non ha espressioni esplicite (Giov. 6, 52,57; I Cor. 11, 27) su questo punto. Ma il dogma deriva evidentemente dalla presenza reale e dalla indivisibilità del Cristo glorioso. Queste due verità sono di natura strettamente dogmatica; perciò è anche dogmatica la conclusione. Quanto alla seconda verità, è chiaro che Gesù Cristo non può più morire (Rom. 6, 9). Perciò, dove è presente, è sempre *tutto* presente. Dove è presente il corpo, vi è anche il sangue, e viceversa. Poichè Gesù Cristo non può morire, l'anima è sempre unita al corpo. Infine, dato che l'unione ipostatica è indissolubile (vol. II, p. 60), la divinità, per questa unione, è sempre ovunque unita all'umanità.

I Padri. - Se durante l'epoca patristica ed anche più tardi era *di regola* fare la comunione sotto le *due* specie, non mancavano tuttavia casi nei quali si dava l'Eucarestia sotto una sola specie. Così è provato che i malati, i prigionieri, gli eremiti del deserto si comunicavano sotto la specie del pane. Pure soltanto sotto la specie del vino si comunicavano i bambini: lo attesta S. Cipriano (De laps. 25); cfr. S. Agostino (Ep. 186, 30). Nella Chiesa greca, *ancor oggi* i bambini ricevono la comunione sotto la specie del vino subito dopo il Battesimo.

Dal sec. XI al sec. XII a poco a poco la comunione sotto *una sola* specie divenne una pratica liturgica. La fede nella totalità del Signore in ciascuna specie era la fede generale di tutta la Chiesa, sicchè la Scolastica non aveva che da spiegare tale pratica. Già Guitmondo ed Algero avevano sostenuto la totalità in ciascuna specie contro Berengario (Dict. de théol. cath. t. v, col. 1238). - *S. Anselmo,* per quanto è dato sapere, fu il primo a trattare dottrinalmente la pratica della Chiesa scrivendo: « Sed in acceptione sanguinis *totum Christum* Deum et hominem et in acceptione corporis similiter totum accipiamus » (Epp. lib. 4, ep. 107). Cfr. S. Tommaso, S. th. III, 76, 1. Gli stessi Hussiti, quando fu loro concesso il calice, ammisero l'antica fede nella totalità.

Sui lunghissimi dibattiti riguardo al calice e la grande diversità di opinioni al Concilio di Trento, si veda *Ehses,* Concilium Trid. vol. VIII, pp. 529-909.

2. Gesù Cristo è tutto presente anche in ognuna delle parti di ciascuna specie, dopo la divisione. - *È di fede.*

Spiegazione. - Nel canone già citato la definizione della Chiesa dice « che Gesù Cristo si trova tutto sotto le singole parti di ciascuna specie, fatta la separazione » (Denz. 885). Il canone parla di parti reali (separatione facta), non di parti possibili. Il dogma pertanto riguarda solo il caso di parti reali.

Prova. - Anche questa verità non è che una semplice *conseguenza* del primo dogma. Se la sostanza precedente cessa di esistere e vi sottentra la nuova sostanza, occorre che quest'ultima si trovi ovunque vi sono le apparenze della sostanza precedente. La divisione delle specie non tocca il corpo del Signore. È proprio della sostanza esistere nella sua totalità dovunque si trovi. Gli Apostoli ricevettero tutto il Signore, pur mangiando d'un solo pane e bevendo da un calice solo, e, conseguentemente, ricevendo una parte degli elementi consacrati. Diversamente il Signore avrebbe dovuto fare una particolare consacrazione per ogni apostolo.

I Padri. - Abbiamo visto che i Padri raccomandano di non lasciar cadere per terra neppure una particella dell'Eucarestia: Tertulliano (De cor. mil. 3), S. Cirillo di Gerus. (Cat. mist. 5, 21). La cosa si spiega soltanto con la fede nella presenza di Gesù Cristo in ogni più piccola parte che cadesse. S. Cirillo giustifica espressamente i suoi avvertimenti col valore incomparabile dei frammenti caduti. Per la Scolastica, cfr. S. Tommaso, S. th. III, 76, 3 e 5.

Gesù Cristo è anche *tutto* presente in ogni particella anche *prima* della separazione? S. Alberto M. lo nega. La maggior parte dei teologi l'afferma, e certamente a ragione, essendo una logica conseguenza del dogma. La separazione materiale non potrebbe produrre questa totalità se non ci fosse già prima.

La *Scolastica primitiva* si appassionò alla questione se anche il corpo di Gesù fosse spezzato insieme con la specie del pane. Sembra che la risposta conformemente alla formula di fede prescritta a Berengario: « dentibus atteri » dovesse essere affermativa. *Rolando* vi oppose questo ragionamento: « Corpus Christi *impassibile* est, ergo pati non potest, non ergo frangi »; e concluse: « Frangitur sacramentaliter et non essentialiter ». Era una risposta migliore che non l'affermare, come altri, che la rottura si riferisca alla « forma panis » appartenente alla sostanza del pane che non esiste più (Dict. de théol. cath. t. V, col. 1276). La Scolastica si serviva volentieri di un esempio, non troppo calzante: si ricordavano le immagini sempre identiche che uno specchio rotto in vari pezzi riflette in ogni suo frammento. Avrebbero dovuto pensare che qui si ha una frattura reiterata dello specchio, mentre invece nell'Eucarestia la consacrazione è avvenuta una sola volta. In connessione con questa si trattarono anche le questioni triviali dello stercoranismo. * Si veda *A. Gaudel,* Stercoranisme, in Dict. de théol. cath. t. XIV, coll. 2590-2618. *

3. Gesù Cristo è presente nell'Eucarestia subito dopo la consacrazione e vi rimane fin quando le specie restano immutate. - *È di fede.*

Spiegazione. - La durata o *permanenza* di Cristo nell'Eucarestia fu uno dei principali punti che il Concilio di Trento dovette definire

contro i Protestanti. *Lutero* ammetteva la presenza reale, ma seguendo una proposizione di Butzer e di Melantone, finì col negarne la permanenza, limitandola al momento dell'uso (usus). Perciò il *Concilio di Trento* definì: « Se qualcuno dirà in questo adorabile sacramento, compiuta la consacrazione, non esserci il corpo e il sangue di N. S. Gesù Cristo, ma solo nell'uso al momento della comunione, non prima e dopo; e nelle ostie ossia particole consacrate che avanzano o si custodiscono non rimanere il vero corpo del Signore, sia scomunicato » (s. 13, can. 4, Denz. 886). Il Concilio difende l'uso di conservare il corpo del Signore e di portarlo devotamente ai malati, com'è antichissima tradizione (can. 6 e c. 6; cfr. c. 3).

Prova. - Gesù Cristo dà l'Eucarestia agli Apostoli e dice: « Questo *è* il mio corpo », non: Questo *sarà* il mio corpo. Per il calice, la dottrina cattolica balza ancor più chiara, in quanto Gesù Cristo presentandolo motiva il suo ordine di berne: « Bevetene tutti, perchè (γάρ) questo è il mio sangue ». *Era* già suo sangue, quindi non poteva più *divenirlo*. Rimaneva pure suo sangue e non cessava d'esserlo dopo la prima recezione per ridiventarlo alla seconda, quasi che la fede dei discepoli o la consacrazione ripetuta di Gesù Cristo avessero determinato una presenza intermittente.

I Padri. - Non troviamo ancora una conservazione o *riserva* liturgica dell'Eucarestia nei primi tempi, mentre invece notiamo non di rado una certa conservazione privata, connessa alla consuetudine che avevano gli anacoreti, gli eremiti, i viaggiatori, i prigionieri, di comunicarsi loro stessi. Si portavano a casa le sacre specie e ci si comunicava quante volte si voleva. Lo afferma già Tertulliano (Ad uxor. 2, 5); *S. Basilio* dice che è « una consuetudine antica », valevole anche per i tempi ordinari e di calma: « Tutti quelli che vivono nelle solitudini dove non ci sono sacerdoti, tengono la comunione in casa e la ricevono con le proprie mani. Ad Alessandria e in tutto l'Egitto, quasi sempre ogni fedele tiene le sacre specie presso di sè e le assume quando vuole » (Ep. 93, Migne 32, 483). Troviamo testimonianze analoghe in S. Ambrogio e S. Girolamo. C'era pure la conservazione in caso di messe celebrate con un'ostia consacrata prima (messa dei presantificati). Oggi nella Chiesa latina tale messa esiste ancora il Venerdì santo; nella Chiesa greca, dal Concilio Trullano (692) in poi, si celebra tutti i giorni di quaresima, eccetto il sabato, la domenica e i giorni di festa.

Il dogma della permanenza ha suscitato nella teologia, a cominciare dalla Scolastica primitiva, alcune questioni piuttosto difficili. Ci si chiedeva soprattutto che cosa ricevesse chi si comunicava *indegnamente*. Avendo S. Agostino e in genere i Padri insistito, con forza particolare, sulla fede nel sacramento, alcuni rispondevano che gli increduli e gli impenitenti ricevevano *nulla* e che, nell'istante in cui l'ostia veniva loro presentata, G. Cristo risaliva al cielo. « Corpus autem Christi per manus angelorum in coelum defertur, carbo vero a daemone in os proiicitur ut Cyprianus (?) testatur », dice Onorio d'Autun (Elucidarium 1, 30, Migne 172, 1131; cfr. Guitmondo, Migne 149, 1491). Altri invece, più ragionevolmente, distinguevano una « comestio *corporalis* » da una « comestio *spiritualis* ». Rolando scrive: « Corporalis est ipsa assumptio, spiritualis est unio corporis Christi. *Boni* utroque modo assumunt,

corporaliter videlicet et spiritualiter, et quandoque spiritualiter et non corporaliter. Unde Augustinus: "Ut quid paras dentes et ventrem? crede et manducasti". *Mali* vero non spiritualiter sed tantum corporaliter (materialmente) assumunt » (*Gietl,* Die Sentenzen Rolands, pp. 229 ss.). Egli distingue dunque già, come noi, tre modi di ricevere la comunione: uno normale e sacramentale, uno puramente spirituale ed uno soltanto materiale. Così anche S. Tommaso (S. th. III, 80, 1). S. Bonaventura pensa che in caso di pericolo di profanazione Gesù sparirebbe subito anche se rimangono le specie. A questo proposito, la Scolastica tratta anche la questione della comunione di Giuda, e risponde in modo affermativo o negativo (S. th. III, 81, 2).

Un'altra questione, quella cioè riguardante il caso in cui animali avessero mangiato l'ostia consacrata, diede alla Scolastica non meno filo da torcere. « Quaeritur quod a mure invenitur ac roditur (questo è sempre l'esempio scolastico), utrum sit corpus Christi ». Rolando risponde che si ha soltanto una manducazione materiale (*Gietl,* op. cit. p. 233). Altri erano indecisi: « nescio » oppure « Deus novit ». S. Tommaso è deciso: « Nec tamen dicendum est quod animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento »; l'animale riceve il corpo di Cristo « per accidens », come nel caso d'un uomo che mangiasse le sacre specie senza saperlo (S. th. III, 80, 3 ad 3). Cfr. anche Dict. de théol. cath. t. v, col. 1280. Poichè per i Protestanti la fede del comunicando è decisiva, per essi chi non crede non riceve che pane.

4. Gesù Cristo nell'Eucarestia si deve onorare con un culto divino. - *È di fede.*

Spiegazione. - La fede nella permanenza di Cristo nell'Eucarestia implica anche il culto. Il *Concilio di Trento* lo ha definito: « Se qualcuno dirà che nel santo sacramento dell'Eucarestia Cristo unigenito figlio di Dio non si deve adorare anche esternamente con un culto di latria, nè celebrare con speciale festività, nè solennemente portare in processione secondo la lodevole ed universale consuetudine della Chiesa, nè si deve esporre pubblicamente all'adorazione del popolo, e che i suoi adoratori sono idolatri, sia scomunicato » (s. 13, can. 6, Denz. 888).

Prova. - Nella *Sacra Scrittura* non ci sono indicazioni, anche solo allusive, per un culto eucaristico. Ma tale culto emerge dalle parole dell'istituzione nelle quali è virtualmente contenuto. Il Concilio di Trento nel capitolo dottrinale (5) corrispondente al canone citato, si riferisce ad alcuni testi i quali richiedono l'adorazione a Gesù Cristo in generale (Ebr. 1, 6; Mt. 2, 11); e lo fa con tutta ragione, perchè si tratta dello stesso Gesù Cristo che noi dobbiamo adorare nell'Eucarestia essendo mutato qui solo il suo modo di esistere.

I Padri. - Anche i primi Padri non conoscono ancora un culto eucaristico *speciale,* ma ammettono una certa venerazione. Secondo *S. Cirillo di Gerusalemme,* il sacerdote dice ad alta voce davanti all'Eucarestia, prima della Comunione: « La cosa santa ai santi », e il popolo risponde: « Uno solo è santo, uno solo è il Signore, Gesù Cristo » (Cat. mist. 5, 19). Si deve fare la comunione, insegna S. Cirillo ai catecumeni, « inginocchiandosi come quelli che adorano e onorano, e dicendo *amen* » (ivi 22). - *S. Agostino* è più esplicito.

Egli legge nel salmo 98, 5: « Adorate lo sgabello dei suoi piedi »; nel Deut. 6, 13: « Adorerai il Signore Dio tuo ». Come conciliare i due passi? Il santo Dottore risolve la difficoltà applicando la cosa alla carne del Verbo: « Siccome egli ha abitato fra noi in questa carne e ci ha dato questa carne per nutrimento, e nessuno la mangia prima di averla adorata (nisi prius adoraverit), ne consegue che non solo non facciamo peccato adorandola, ma anzi pecchiamo *non* adorandola » (Enarr. in Ps. 98, 9). Analoghe prescrizioni si trovano nelle liturgie. Cfr. *Thurston,* The early cultus of the reserved Eucharist, in The journal of theol. studies 1909, p. 279.

I Greci non hanno avuto sviluppo dogmatico dopo il sec. x. Perciò si sono fermati all'antica adorazione *durante* la Messa, mentre in Occidente il culto eucaristico s'è riccamente sviluppato. Cfr. § 175, n. 3; *M. Righetti,* Storia liturgica, vol. III, pp. 487-507.

§ 182. - L'Eucarestia e la ragione.

L'Eucarestia è un mistero. - L'Eucarestia, insieme con la Trinità e l'Incarnazione, è tra i misteri più grandi del cristianesimo (1). Perciò non possiamo conoscerla se non per mezzo della fede. Nè, conosciutane l'esistenza per fede, possiamo penetrarla in modo così completo e profondo da dimostrare positivamente la possibilità della transustanziazione; è però possibile confutare le obiezioni che la ragione muove contro questo dogma. Ora i punti sui quali la ragione, illuminata dalla fede, non può riuscire a dare una spiegazione esauriente, sono soprattutto tre: 1. Il modo particolare d'esistere del corpo sacramentale di G. Cristo; 2. la permanenza delle specie; 3. la molteplice presenza del Signore sugli altari.

1. *Il modo di esistere di Cristo nell'Eucarestia.* - Il corpo di Cristo secondo l'insegnamento generale dei teologi, è presente nell'Eucarestia non come i corpi estesi, ma in un modo *d'esistere spirituale* (per modum spiritus). Poichè questo modo d'esistenza sacramentale comprende solo la sostanza del suo corpo, egli è presente a modo di sostanza intesa non in senso chimico, ma metafisico, scolastico (per modum substantiae), ossia come soggetto in sè invisibile che regge gli accidenti (S. th. III, 76, 7).

(1) « Il mistero dell'Eucarestia si collega ontologicamente con quello dell'Incarnazione come quello dell'Incarnazione con la Trinità; l'Eucarestia ha il suo presupposto e la sua spiegazione nell'Incarnazione, come questa, quale venuta del Figlio di Dio nel mondo, ha il suo presupposto e la sua spiegazione nella generazione di lui dal seno del Padre. Questi misteri presentano tra loro un'analogia e un'affinità considerevole. Tutti e tre ci mostrano lo stesso Figlio di Dio; il primo nel *seno dell'Eterno Padre,* cioè come egli riceva il suo essere dal medesimo; il secondo nel *seno della Vergine,* cioè come per essa venga al mondo; il terzo nel *seno della Chiesa,* cioè come egli dimori fra gli uomini e si unisca a loro mediante una presenza universale, permanente ». *Scheeben,* I misteri del cristianesimo. Ed. Morcelliana, 1949, p. 351. Un autore medioevale scrive: « Summa autem fidei nostrae haec est: cognoscere Christum in Patre, Christum in carne, Christum in altaris participatione. Omnia autem fidei misteria ad hanc summam colliguntur ». *Baldovino* di Canterbury, † 1190 (in Migne 204, 695).

Per contrapporsi alla concezione cafarnaita e, più tardi, stercoranista, i Padri e gli Scolastici furono obbligati ad insistere sulla spiritualità del corpo eucaristico di Cristo nel senso di Giov. 6, 64. Già S. Ambrogio scriveva: « Non ergo corporalis esca, sed spiritalis est... corpus enim Dei corpus est spiritale, corpus Christi corpus est *divini Spiritus;* quia spiritus Christus ut legimus Thren. 4, 20 » (De mist. 3, 58). Questo ripeterono sovente i primi Scolastici, insegnando che Gesù Cristo nell'Eucarestia ha « spiritualem quemdam existentiae modum » (cfr. per es. Ildeberto, Migne 171, 1151). Essi deducono tale spiritualità dall'unione ipostatica e dalla qualità del corpo glorioso. Aggiungiamo subito qui che con questa ragione e coll'onnipotenza divina spiegano l'*ubiquità*. « Omnipotentiae quae Christo etiam pro carnis parte collata est (!) attribuendum est, qua... in coelo et in terra praesens etiam corporaliter potest esse, ubicumque et quomodocumque sibi placuerit » (*Algero,* De sacr. corp. et sang. Christi 1, 15, Migne 180, 785; cfr. *Guglielmo di Saint-Thierry* in Migne 180, 347 e 358; *Ugo di S. Vittore,* De sacr. 2, 8, 11). Ma la cosa viene intesa nel senso che « caro Christi non de loco ad locum transeundo sed ibi ubi est remanendo et alibi ubicumque voluerit exsistendo, tota et integra et substantialiter sit et in coelo et in terra » (Algero, 1, 14, Migne 180, 782). È evidente che con ciò non si dà una spiegazione più profonda. Gli Scolastici posteriori, a cominciare da Alessandro di Hales, completarono la formula dicendo: Gesù Cristo, benchè col suo vero corpo, è presente « per modum substantiae ». La sostanza è per natura indipendente dall'estensione, tanto che, per es. in una goccia si ha tutta la sostanza dell'acqua come nel mare.

Nella spiegazione teologica bisogna però tener fermo che il corpo di Cristo è veramente un « corpo » e non uno « spirito ». Una certa corporalità gli è propria per definizione e, d'altra parte, sarebbe una contraddizione ammettere la conversione del pane in uno spirito. Ma già S. Paolo ha fatto distinzione tra corpo e corpo (I Cor. 15, 35-40). Anche il corpo di Cristo risuscitato è un vero corpo e tuttavia difficilmente riusciamo a farcene un'idea. Conosciamo così poco la costituzione della materia che non siamo in grado di affermare quante specie di corpi esistano e siano possibili. * « Le nuove scoperte della fisica ci hanno fatto passare di meraviglia in meraviglia fino a renderci non solo cauti, ma quasi incapaci a dire quello che è possibile, quello che è impossibile nel progresso delle investigazioni e delle trasformazioni » (*Cordovani,* Il Santificatore, 1946, pp. 201-202). * Ora dal dogma della totalità di Cristo si deve dedurre, con la Scolastica, che il corpo del Signore nell'Eucarestia non ha estensione locale, e perciò è presente « come uno spirito ».

È impossibile segnare un *limite* della divisione oltre il quale il Signore non sarebbe più presente, tuttavia non possiamo eliminare completamente l'estensione, perchè essa entra necessariamente nel nostro concetto di corpo. Per risolvere questa difficoltà, i teologi distinguono fra estensione ed estensione. Dicono cioè che è sufficiente l'interna possibilità dell'estensione, e non è necessaria un'estensione reale, attuale (quantitas dimensiva interna non externa). La possibilità interna di estensione è la causa dell'estensione esterna. Le due estensioni possono essere separate, sicchè la prima può esistere da sola senza la seconda. Ora al corpo di Cristo nell'ostia conviene soltanto la quantità interna, non anche l'esterna. Secondo *Aristotele* (Met. 1, 6, c. 13) il *quantum* è una realtà divisibile nelle sue parti, in modo che queste parti, una volta separate, possono esistere in sè fisicamente. Stando a simile definizione

la quantità è una realtà interna, assoluta e soggettiva del *quantum* senza formale relazione con lo spazio. È questa la costituzione interna del corpo, secondo la quale ed in virtù della quale il corpo contiene in sè delle parti reali che, specialmente in un corpo *organizzato,* sono non solo distinte le une dalle altre, ma anche dipendenti tra loro. Questa costituzione interna, assoluta e oggettiva di un corpo si chiama quantità *interna.* Ma, secondo i dati dell'esperienza, il corpo ha anche, in conformità alla sua estensione interna, una relazione con lo spazio esterno nel quale una parte del corpo si trova fuori dell'altra. È ciò che si chiama la quantità *esterna.* Cosicchè questa quantità esterna non appartiene alla nozione metafisica del corpo, ma è piuttosto un complemento dell'estensione interna, fondato sulle leggi della natura. Essa non è dunque *costitutiva* dell'essenza, ma risulta naturalmente da essa; per ciò stesso non è indispensabile all'essenza metafisica del corpo. Tale definizione aristotelica della quantità, che non è stata elaborata per la teologia, viene applicata in dogmatica all'Eucarestia con pieno diritto scientifico. Gesù Cristo è presente sull'altare come vero corpo, ma « al modo degli spiriti », « per modum substantiae » e quindi senza estensione esterna.

Da questa spiegazione emerge che la presenza di Cristo nell'Eucarestia è di tal fatta che egli non perde completamente l'essenza propria dell'estensione, perchè possiede la quantità interna. La possibilità di estensione esterna, che è fondata sulla quantità interna, esiste ma tuttavia non si realizza, perchè l'onnipotenza di Dio glielo impedisce miracolosamente in vista della presenza sacramentale, cioè, in sostanza, per ragioni soteriologiche. * Buona spiegazione di queste ragioni in *Scheeben,* I misteri del cristianesimo, § 73. * Così è rispettata anche la legge generale della grazia: « Gratia non destruit, sed perficit naturam »; perchè il corpo del Signore ritiene, con la quantità interna, l'ordine interno e le relazioni reciproche delle parti fra loro. Non basta quindi dire semplicemente che il corpo del Signore è presente come una sostanza; occorre anche tener conto dell'organizzazione di questa sostanza. Perciò bisogna respingere l'opinione che ammette una compenetrazione delle membra del corpo, perchè importerebbe una disorganizzazione delle sue diverse parti e annullerebbe la stessa nozione di corpo, per tacere la volgarità dell'immagine che siffatta opinione richiama alla mente. È necessario invece ammettere *un ordine reciproco interno delle diverse parti del corpo* e, in conseguenza di quest'ordine, una funzione per ognuna di queste membra per mezzo dell'anima e del suo corpo sacramentale.

2. *La permanenza degli accidenti.* - Nell'Eucarestia gli accidenti (species) del pane e del vino permangono senza attuale inesione al soggetto connaturale che era appunto la sostanza del pane e del vino. Il *Concilio di Trento* fa risaltare in modo speciale questa verità in uno dei suoi canoni (can. 2: manentibus dumtaxat speciebus panis et vini).

Dal *punto di vista storico,* bisogna innanzi tutto ricordare che lo sviluppo della dottrina concernente i rapporti tra la sostanza e gli accidenti si compie attraverso *tre tappe.*

a) Nell'*epoca patristica* non si era ancora posto questo problema in modo formale; si considerava piuttosto l'Eucarestia secondo l'analogia con gli altri sacramenti, come un tutto unico; senza fare distinzioni metafisiche, ci si limitava a sottolineare la differenza tra quello che percepiscono i sensi (φαι-

νόμενον, species, apparenza sensibile) e quello che la fede riconosce nascosto sotto le apparenze. « Aliud videtur, aliud intelligitur », dice S. Agostino. Una vera *teoria* sul modo della conversione e sulle relazioni tra l'apparenza e la sostanza non si trova in nessun Padre, neppure in S. Giovanni Crisostomo.

b) Nella *Scolastica primitiva*, il problema emerse spontaneamente come conseguenza della definizione della transustanziazione, ma non raggiunse subito una soluzione chiara ed unanime. Alcune espressioni dei Padri, come « caro corpore et sanguine vescitur » (Tertulliano), « dentibus atteri » (Crisostomo), potevano portare ad un'unione troppo stretta degli accidenti col corpo di Cristo, e far pensare che nelle specie sacramentali si toccasse direttamente ed immediatamente il corpo di Gesù Cristo. Opinioni di tal genere furono espresse più di una volta. Abelardo, Omnebene, ecc. pensavano che l'aria fosse il soggetto degli accidenti, come nelle apparizioni degli angeli, dove il corpo che essi assumono sarebbe sorretto dall'aria che li circonda. Altri, contro questi « dialettici », volevano astenersi da ogni spiegazione, conformemente al detto « altiora te ne quaesieris » (Giob. 35, 5). Algero espone per primo la teoria degli accidenti senza sostanza (sine substantiae fundamento facit Deus qualitates exsistere). Ugo di S. Vittore ha una dottrina precisa e chiara: gli accidenti non possono essere inerenti al *pane* perchè esso non esiste più; neppure possono essere annessi al *corpo* di Cristo perchè non possiede accidenti simili; è l'onnipotenza che li fa esistere in se stessi, « praeter substantiam » (Sent. 5, 4). Tali idee costituirono la linea direttiva per S. Tommaso, del quale perciò Algero ed Ugo furono i precursori in questo punto di dottrina. La soluzione nella Scolastica primitiva era stata resa difficile da due assiomi: « accidens *non migrat* de subiecto in subiectum » e « accidens omne denominat suum subiectum ».

c) L'*alta Scolastica* concluse in un certo senso lo sviluppo. S. Tommaso prende le mosse da Dio: Dio è la « prima causa » nella creazione e conservazione di *tutto* l'essere, quindi anche dell'essere degli accidenti; egli stesso conserva miracolosamente codesti accidenti senza sostanza. In modo diretto ed immediato conserva l'accidente fondamentale dell'estensione come soggetto immediato di tutti gli altri e, mediante questo, conserva tutti gli altri. Gli accidenti ritengono non solo la propria entità (esse) ma anche la propria attività (agere, S. th. III, 77, 1-8). Tale spiegazione, che salva il mistero, pur dicendo al riguardo l'ultima più profonda parola, fu accettata nelle sue parti essenziali dalla teologia posteriore, nonostante Cartesio. Cfr. Dict. de théol. cath. t. V, coll. 1368-1452.

Col nome di specie bisogna intendere tutto ciò che la Scolastica e la teologia posteriore chiamano *accidenti* nel senso della filosofia aristotelica. La realtà degli accidenti fu impugnata quando Cartesio e teologi come Drouin, Vitasse, sostennero che gli accidenti erano soltanto apparenze che Dio produrrebbe miracolosamente nei nostri sensi. Al contrario gli accidenti delle sostanze *anteriori* permangono: la loro apparenza non è prodotta da Dio. Una simile opinione è già contraria alla dottrina della Chiesa perchè non salverebbe nulla del « tertium *manens* » e perciò non si avrebbe la transustanziazione nel senso che abbiamo definito, ma un'annichilazione ed una creazione.

Ora, come dobbiamo spiegare *speculativamente* la permanenza degli accidenti? Prima di tutto è definito dogmaticamente che esistono senza il proprio soggetto di inesione. La proposizione di Wiclef: « Gli accidenti del pane non

permangono senza soggetto », è condannata (Denz. 582). « Le specie del pane e del vino sussistono senza essere sostenute da alcun soggetto », dice il Catechismo romano (P. 2, c. 4, q. 45; cfr. q. 26). Con ciò si esclude il soggetto di inerenza « connaturale », non qualunque soggetto anche miracoloso; sicchè alcuni teologi ripresero più tardi le idee di Abelardo e pensarono all'*aria* o all'*etere;* altri al corpo di Cristo, al quale l'onnipotenza legherebbe miracolosamente gli accidenti. Quest'ultima opinione sarebbe senz'altro la più attendibile, se non fosse intrinsecamente impossibile per un corpo ricevere e unire a sè, oltre ai propri accidenti naturali, accidenti estranei e contrari. Siccome non si può fare a meno del miracolo, è meglio dire, con la maggior parte dei teologi scolastici, che Dio sostiene direttamente e miracolosamente gli accidenti. Ma, per non moltiplicare i miracoli senza necessità, si distinguono gli accidenti assoluti e gli accidenti modali (S. th. III, 77, 3). Tra i primi bisogna porre l'*estensione* e le *qualità* che si fondano su di essa. Così l'accidente fondamentale dell'estensione è sostenuto direttamente da Dio senza il supporto di una sostanza; tutti gli altri sono sorretti dall'estensione.

A questa spiegazione non si può muovere una obiezione filosofica plausibile. La separabilità degli accidenti assoluti, quale richiede il dogma, non è contraddittoria in se stessa, quantunque la ragione non possa provarla *positivamente.* L'essere degli accidenti assoluti è distinto dall'essere sostanziale delle cose; perciò Dio può anche conservare tale essere nella sua propria realtà fisica. La nozione di accidente comporta evidentemente l'inerenza in una sostanza. Ma, per codesta nozione, basta la capacità all'inerenza e non è necessaria l'inerenza *attuale.* Almeno non si deve credere impossibile a Dio il mantenere questi accidenti in se stessi, senza inerenza attuale.

L'*essere* è seguito dall'azione. Se gli accidenti permangono nel loro essere anteriore, conservano pure il loro modo anteriore di agire. Ne consegue la necessità del loro *effetto* naturale. Così essi non hanno perduta la capacità nutritiva e la loro corruttibilità.

Riguardo al *ritorno* del sacramento dal suo essere soprannaturale al naturale, noi possiamo solo affermare che Dio toglie agli accidenti la presenza di Gesù Cristo quando questi corrompendosi hanno perso la loro propria natura e non costituiscono più i segni voluti da Dio per la carne e il sangue.

Scopo ed importanza degli accidenti.

1) Gli accidenti permangono dopo la transustanziazione perchè sono i segni visibili della carne e del sangue di Gesù Cristo. Essi dànno al corpo del Signore il carattere di sacramento, il cui concetto esige necessariamente un segno sensibile. E come segni sensibili, hanno l'importante scopo di *mostrare* esteriormente ai fedeli il corpo di Cristo, di renderlo, per così dire, visibile e nello stesso tempo di *velarlo* e così presentarlo in maniera conveniente alla manducazione.

2) L'unione degli accidenti col corpo di Cristo viene spiegata dai teologi in vari modi. Gli Scotisti la considerano come un'unione *morale,* i Tomisti come un'unione *fisica,* altri la chiamano semplicemente *mirabile.* Comunque, oggi tutti i teologi sono d'accordo nell'affermare che ciò che avviene nelle specie non tocca il corpo del Signore nel suo modo spirituale di esistere, sicchè esso non viene frantumato, digerito, assimilato dall'uomo con le specie. Nella *Scolastica primitiva* la formula imposta a Berengario, « dentibus atteri », diede

per lungo tempo i suoi frutti, sia nelle ingenue storie di miracoli narrati da Pascasio Radberto, che nell'opinione di una vera frattura del corpo del Signore, opinione che si trova in S. Pier Damiani, in Guglielmo di Malmesbury, in Gerhoh di Reichersberg, in Guglielmo di Troarn, in Guitmondo d'Aversa, in Gualtiero di S. Vittore, ecc. Cfr. Dict. de theol. cath. t. v, coll. 1217 e seguenti.

3) Gesù Cristo è presente sotto gli accidenti con il suo corpo vero e reale, ma in maniera completamente invisibile. Per questo suo modo d'esistenza spirituale, egli non può essere visto nell'ostia. Se fosse dato di contemplare realmente una figura sensibile del Signore, si tratterebbe senz'altro di una figura prodotta miracolosamente, non del suo corpo sacramentale. Per le diverse opinioni teologiche al riguardo si veda *C. Pesch,* Praelectiones dogmaticae, vol. VI, ed. 3, p. 332.

4) Nel comune *modo di parlare* si attua una certa trasposizione di predicati, attribuendo al corpo del Signore i predicati di luogo che convengono anzitutto alle specie. Ma sarebbe un errore l'attribuire al corpo di Cristo i predicati degli accidenti delle sostanze anteriori del pane e del vino. Nè si possono attribuire a questo corpo gli accidenti del Cristo glorioso o storico e ciò appunto perchè esiste sotto gli accidenti « sacramentali » della presenza nascosta.

5) Riguardo alla recezione, bisogna notare che Gesù Cristo viene veramente ricevuto. Si assumono anzitutto le specie e con esse si riceve il Signore realmente, ma sacramentalmente: egli non viene masticato dai denti. Non si tratta di una recezione cafarnaitica e neppure soltanto spirituale: è una recezione *sacramentale,* in cui, sotto il segno, c'è la vera sostanza. Chi si comunica *indegnamente* riceve le specie sacramentali e con esse il vero corpo del Signore, ma non la grazia.

3. *La presenza in molti luoghi del corpo di Gesù Cristo.* - Dal dogma della presenza reale, unitamente alle innumerevoli celebrazioni quotidiane dell'Eucarestia, deriva che il corpo di Cristo, senza intrinseca contraddizione, è nello stesso tempo presente in *molti* luoghi.

Il Concilio di Trento dice: « Non vi è contrasto tra la permanenza del nostro Salvatore alla destra del Padre nel suo modo naturale di esistenza, e la presenza sacramentale in molti luoghi fra noi con la sua sostanza, in quel modo di esistere che, per quanto ineffabile, col nostro pensiero illuminato dalla fede riusciamo a concepire a Dio possibile, e dobbiamo credere con somma costanza » (s. 13, c. 1, Denz. 874). La presenza in molti luoghi del corpo sacramentale è dunque una conclusione teologica certa. Ma, a volerla penetrare speculativamente, s'incontra una nuova grande difficoltà, forse la maggioire di tutte. Il corpo *glorioso* di Gesù Cristo si trova in cielo alla guisa dei corpi glorificati, ma in modo circoscritto: questo corpo è *numericamente* uno. Questo stesso corpo, come vuole la fede, mentre è presente in modo circoscritto in cielo è anche presente sacramentalmente sulla terra, sopra tutti gli altari sui quali si celebra la Messa. Essendo evidente che il corpo del Signore non può moltiplicarsi, da quanto si è esposto risulta con la stessa evidenza che si moltiplica soltanto la sua presenza sacramentale. Noi diciamo solo *presenza in molti luoghi,* altri giungono a parlare di *multipresenza;* comunque non si tratta mai di *moltiplicazione* del corpo del Signore.

In qual modo la ragione spiega questa presenza in molti luoghi? Il Conc. di Trento dice che si può appena esprimere a parole. *S. Tommaso* scarta o meglio aggira la difficoltà, affermando semplicemente che il corpo sacramentale non è spaziale per nessun verso, e perciò non può propriamente essere moltiplicato. Gli *Scotisti* parlano d'una presenza *definitiva,* come quella dell'anima nel corpo. Altri hanno persino pensato ad una presenza corporale circoscrittiva. Se vogliamo, con S. Tommaso, porre il corpo sacramentale al di fuori o meglio al di sopra dello spazio, e parlare non di presenza in molti luoghi ma di multipresenza, tuttavia la fede ci costringe a porre la presenza nei limiti dell'ostia consacrata, e non già a *destra* o a *sinistra,* fuori di quest'ostia, perchè il corpo del Signore non è divino ed onnipresente. Così la ragione ci obbliga a ritornare allo spazio, ed uno spazio molto concreto, nel quale le specie sono presenti in modo *circoscrittivo* e comprovano la presenza del corpo. La speculazione ci costringe quindi a giungere ad una presenza *definitiva,* come diceva Scoto, e ci forza quindi ad ammettere la presenza in molti luoghi. Nessuno è in grado di fornire una spiegazione positiva di presenza perchè ci manca un termine tale di paragone e la nostra mente non può liberarsi dall'idea delle tre dimensioni. Tuttavia si può dire che l'accidente di luogo (ubi) non è, per definizione, una realtà fisicamente percepibile in sè, ma una pura *relazione* esterna di una sostanza collo *spazio.* Il dogma afferma solo la relazione d'un corpo (quello di Cristo) con diversi spazi e non si può provare positivamente che ciò sia impossibile.

Se i tentativi di spiegazione positiva non sono del tutto soddisfacenti, dal punto di vista apologetico possiamo sempre, col Concilio di Trento, appellarci all'onnipotenza divina alla quale nulla è impossibile (Mt. 19, 26) e così respingere l'*obiezione* di coloro i quali pretendono che la presenza in molti luoghi del corpo di Cristo sia contraddittoria. Prima di emettere un'affermazione simile bisognerebbe conoscere a fondo la sapienza e l'onnipotenza di Dio ed aver penetrato la natura meravigliosa sia del corpo glorioso che del corpo sacramentale del Signore. Perciò diciamo: Dio dà al corpo di Cristo una tale perfezione soprannaturale che, nell'identità numerica con se stesso, è presente in modo circoscrittivo in cielo e in modo *definitivo* (per modum substantiae, per modum spiritus) su molti altari. Non possiamo parlare di *onnipresenza* (ubiquità): ce lo proibisce la teodicea. Ma è *qualcosa di intermedio* tra la presenza limitata ad un luogo e l'onnipresenza, se pur mancano le parole per esprimere il concetto. Insomma, anche qui, tutte le investigazioni devono sfociare nel *mistero,* « quod magis credendum et venerandum quam investigandum est ».

II. L'Eucarestia come sacramento

Un tempo si discuteva sul segno sensibile del sacramento dell'Eucarestia, ma oggi si è generalmente d'accordo nel riconoscere che codesto segno non consiste nè nelle sole specie nè soltanto nel corpo del Signore. Per questo si definisce l'Eucarestia come il sacramento che sotto le apparenze del pane e del vino contiene realmente il corpo, il sangue... del nostro Signore Gesù Cristo per nutrimento delle anime.

Occorre sottolineare che, nonostante le due specie, non c'è che un *solo* sacramento. S. Tommaso scrive: « Hoc sacramentum licet materialiter multa, perfective tamen et formaliter *unum* » (S. th. III, 73, 2; cfr. III, 78, 6 ad 2). Lo

stesso afferma S. Bonaventura. Pertanto il sacerdote assumendo il corpo ed il sangue del Signore, fa una sola comunione, non due. Secondo lo schema esposto più sopra (§ 158, n. 3) concernente le tre parti metafisiche del sacramento, le specie sono *sacramentum tantum,* il corpo di Gesù Cristo *sacramentum et res,* e la grazia *res sacramenti.* Ambedue le specie significano *un solo* corpo del Signore e perciò, come già abbiamo detto, sono *un solo* sacramento.

§ 183. - Il segno sensibile.

1. Materia valida dell'Eucarestia sono il pane di frumento e il vino di uva. - *È di fede.*

Spiegazione. - Per il pane, si ebbe controversia coi Greci, che adoperavano pane *fermentato,* mentre i Latini usavano pane *azzimo.* La controversia fu risolta nel senso che ogni Chiesa potè conservare il proprio uso, che divenne per essa obbligatorio. Nel II Concilio di Lione (1274) i Greci riconobbero la legittimità dell'uso latino (Denz. 465). Il Concilio di Firenze dichiara: « Definiamo che il corpo di Cristo è veramente consacrato nel pane di frumento azzimo oppure fermentato, e che i sacerdoti devono consacrare il corpo del Signore in uno di questi pani, ciascuno secondo l'uso della sua Chiesa sia occidentale sia orientale » (Denz. 692). Nel decreto per gli Armeni, Eugenio IV dice: « Il terzo sacramento è l'Eucarestia, la cui materia è il pane di frumento e il vino naturale » (panis triticeus et vinum de vite, Denz. 698; cfr. Professio fidei Michaëlis Palaeol., Denz. 465; cfr. 1084).

Prova. - Anche se Gesù Cristo ha celebrato la Cena un giorno prima (Giov. 13, 1) anzichè « il primo giorno degli azzimi » (Mt. 26, 17; Mc. 14, 12; Lc. 22, 7), l'ha certamente celebrata secondo il rito ebraico. Questo rito non ammetteva che il pane senza lievito (Es. 34, 18). Fin dal giorno precedente si faceva scomparire tutto il pane fermentato. I racconti dell'istituzione nominano solo il pane (ἄρτος) e il calice (vino), e non specificano altro. Riguardo al vino, la Chiesa suppone che, secondo l'uso del luogo, Gesù l'abbia mescolato con un po' d'*acqua,* e perciò prescrive di fare altrettanto.

I Padri. - Nel *complesso,* si ritrova nei Padri l'idea ricavata dalla Scrittura. Secondo S. Ireneo, Clemente, Origene, S. Efrem ci si deve attenere al pane di frumento. Per il pane il *Thalhofer* scrive: « Del resto è probabile che nè Gesù Cristo nè gli Apostoli abbiano dato prescrizioni generali e obbligatorie riguardanti la celebrazione dell'Eucarestia con pane senza lievito. Altrimenti, data la tendenza strettamente conservatrice della prima cristianità, non si potrebbe spiegare come abbia subito potuto avvenire che la Chiesa orientale si sia servita di pane fermentato per il sacrificio della Messa, mentre la Chiesa occidentale preferiva servirsi di pane azzimo » (Liturgik, vol. II, ed. 2, p. 109). Spesso l'uso fu promiscuo; tuttavia i Latini si servivano di preferenza di pane azzimo e i Greci, a cominciare dal sec. VI, di pane fermentato.

Riguardo al *vino,* ci fu sempre l'accordo unanime. A. Harnack ha voluto dimostrare, basandosi su S. Giustino, l'uso dell'*acqua,* ma lo Scheiwiler gli ha dimostrato il suo errore. S. Giustino, S. Ireneo, Clemente parlano senza dubbio

d'una mescolanza di vino con acqua, ma non dell'acqua come materia dell'Eucarestia. È vero che si trova l'uso dell'acqua, ma nelle sètte, per es. presso gli idroparisti o gli acquarii. L'obbligo di mescolare l'acqua al vino si trova nel Concilio di Trento (s. 22, can. 9). La *quantità* d'acqua non deve alterare la natura del vino (aqua modicissima, Denz. 698). Anche i *Greci* osservano tale usanza. Solo gli *Armeni* scismatici (monofisiti) la rifiutano, perchè l'acqua è considerata come un simbolo dell'umanità, e, per conseguenza, la mescolanza non è consona alla loro cristologia. I Protestanti lasciarono quest'uso, perchè esso rappresentava anche l'unione del Signore con la sua Chiesa.

Dal tempo della *Scolastica* si discute sulla conversione dell'*acqua*. Alcuni la negano; altri affermano che l'acqua viene convertita col vino. Così pure si è posto il quesito se il sacerdote può consacrare *qualunque quantità* di pane e di vino. S. Bonaventura risponde che il consacrante è legato all'intenzione di Gesù Cristo, la quale è tutta saggezza e dignità. Dio non delega la sua potenza senza scopo.

2. Bisogna considerare come forma dell'Eucarestia le parole con le quali Gesù Cristo ha presentato il sacramento agli Apostoli. - ***È prossimo alla fede.***

Spiegazione. - Esistono alcune dichiarazioni ufficiali della Chiesa quantunque manchi una definizione formale. *Eugenio IV* afferma: « Forma dell'Eucarestia sono le parole del Salvatore, con le quali egli fece questo sacramento; difatti il sacerdote produce questo sacramento parlando in nome di Cristo » (Denz. 698). Il Concilio di Trento dice che il canone della Messa « è esente da qualunque errore » (s. 22, c. 4 e can. 6, Denz. 942, 953).

Le parole « misterium fidei » sono senza dubbio una pia interiezione, introdotta ai tempi di S. Agostino, analoga al « prodigium admirabile » della liturgia etiopica: μυστήριον τῆς πίστεως è un'espressione paolina (I Tim. 3, 9) che indica qualsiasi mistero della fede e talvolta anche lo stesso cristianesimo. La fede nell'Eucarestia costituisce, secondo Giov. 6, 67 ss., il mistero centrale della fede. La parola « aeterni » è solo una spiegazione di « novi testamenti ». I Greci considerano le parole di Cristo come una semplice citazione e pretendono di consacrare con l'*epiclesi,* cioè l'invocazione allo Spirito Santo, con la quale lo si prega di cambiare le offerte nel corpo e nel sangue di Cristo. La tradizione e la pratica latina sono diverse: secondo questa tradizione si consacra con le parole di Cristo. Il Concilio di Trento dice: « Fu sempre la fede della Chiesa che *subito* dopo la consacrazione... esiste il vero corpo e il vero sangue del Signore... *in forza delle parole* » (s. 13, c. 3, Denz. 876). Parlando a questo modo, il Concilio pensava certamente alla consacrazione in uso in quell'epoca nella Chiesa latina.

Prova. - Quantunque le narrazioni degli evangelisti differiscano nei minuti particolari, tuttavia concordano nell'essenziale: Questo è il mio corpo; questo è il mio sangue. Con tali parole il Signore diede il sacramento agli Apostoli. E se esse suonano anzitutto come una *citazione,* bisogna anche riconoscere che nello stesso tempo hanno un significato operativo, consacrante.

I Padri. - I più antichi documenti della Chiesa non contengono testimonianze assolutamente certe e i loro dati si riferiscono solo ad una preghiera che si pronuncia sugli elementi, sicchè G. *Rauschen* crede di poter dedurre che in principio si consacrasse con l'intera *preghiera eucaristica di azione di grazie* (op. cit. p. 120). Tuttavia questi riferimenti generali (Didaché 9, 1-5; Giustino, Apol. I, 66: εὐχή; S. Ireneo, Adv. h. 5, 2-3: λόγος τοῦ θεοῦ; ivi 4, 18, 5: ἡ ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ; S. Cipriano, Ep. 75, 10: invocatio) sono presto seguiti da notizie più chiare. Tertulliano (Adv. Marc. 4, 40), Clemente Alessandrino (Paed. 2, 2), le Costituzioni apostoliche (c. 26) affermano che il Signore ha consacrato gli elementi dicendo: Prendete e mangiate ecc. ecc.

La tradizione è assolutamente precisa a cominciare da *S. Ambrogio.* Secondo lui, la consacrazione si compie con la parola di Gesù Cristo. « Il Signore stesso ha detto: Questo è il mio corpo. Prima delle parole celesti della benedizione, è nominata un'altra sostanza, ma dopo la consacrazione la si chiama "il *corpo*" » (De mist. 9, 54). Anche lo *Pseudo-Ambrogio* è chiaro: « Come mai ciò che è pane può essere il corpo di Cristo? Per la consacrazione. E la consacrazione con quali parole avviene e di chi? Del Signore Gesù. Tutto ciò che è detto prima, il sacerdote lo dice con parole proprie... ma quando s'appresta a compiere il sacramento venerando, non usa più le sue parole ma le parole di Cristo. Dunque la parola di Cristo produce questo sacramento » (De sacr. 4, 4). S. Ottato di Milevi e S. Gelasio I accentuano l'invocazione dello Spirito Santo. S. Agostino è alquanto oscuro. S. Gregorio Magno sottolinea il *Pater noster* nel canone; ma non è da credere che voglia vedervi la preghiera di consacrazione, come pensa G. Rauschen (op. cit. p. 112). Il Brinktrine (in Theologie und Glaube, 1917, pp. 152 ss.) dà a « consacrare » del testo di San Gregorio il significato più ampio di « santificare »; bisogna dunque pensare ad una preghiera per chiedere la benedizione o l'accettazione dell'offerta già convertita nel corpo e sangue di Gesù Cristo. - Fra i *Greci,* S. Giovanni Crisostomo è un chiaro testimone, poichè scrive: « Egli dice: Questo è il mio corpo. Questa parola trasforma le offerte » (De prod. Iud. hom. 1, 6). S. Giovanni Damasceno unisce le parole dell'istituzione con l'epiclesi (De fide orth. 4, 13). Il Pohle mette in rilievo, in tale testo, le parole dell'istituzione e il Rauschen l'invocazione allo Spirito Santo.

Non è dunque facile provare, in modo strettamente storico, la continuità, l'identità e l'universalità della formola di consacrazione. Tuttavia, soprattutto per l'epoca posteriore, possiamo stabilirne l'unità essenziale. Il *Cagin* ha potuto riunire in un prospetto sinottico circa 80 formole di consacrazione dell'Oriente e dell'Occidente (Eucharistie, 1912, pp. 224-244). Egli distingue tre periodi d'evoluzione; le modifiche però riguardano meno le preghiere della *consacrazione* che quelle del *canone* in generale.

Ritorniamo alla questione dell'*epiclesi.* La troviamo, per la prima volta, in maniera formale, in *S. Cirillo di Gerusalemme,* le cui catechesi presuppongono la liturgia di S. Giacomo. L'epiclesi in senso largo, « ut fideles impleantur omni benedictione caelesti et gratia », in relazione perciò con la comunione, è molto antica, forse risale alle stesse origini.

In Occidente lo sviluppo dottrinale circa la forma dell'Eucarestia si riallaccia a S. Ambrogio e all'Ambrosiaster, per i quali la consacrazione è operata dalle parole dell'istituzione. Nella Chiesa d'Oriente invece lo sviluppo avvenne in guisa che a poco a poco si giunse a porre il momento della consa-

crazione nella *sola epiclesi;* ma questa opinione non può essere dimostrata coi Padri, neppure con S. Giovanni Damasceno. Data la tensione che dopo Fozio si verificò tra Oriente ed Occidente, non si potè più pensare a comporre codesta divergenza. Tutte le soluzioni che si è tentato di dare *fino ad oggi* alla questione dell'epiclesi sono poco soddisfacenti.

Il *Salaville* (nel Dict. de théol. cath. t. v, coll. 194-300: Epiclèse eucharistique) porta tutte le prove della tradizione e pensa che nei primi 7 secoli le due Chiese consacrarono essenzialmente con le parole dell'istituzione, ma che da allora l'influenza di S. Giovanni Damasceno († 749) fece passare, nella *Chiesa greca,* l'epiclesi al primo posto; invece l'epiclesi non avrebbe avuto alcuna influenza in Occidente fino al sec. XVI, quando Ambrogio Catarino e Cristoforo di Ceffontaines si avvicinarono all'opinione dei Greci.

Riguardo alla *causa* della consacrazione, i pareri degli Scolastici sono discordi. Gli uni, con S. Tommaso, ammettono « quod in verbis formalibus huius sacramenti sit quaedam virtus creata ad conversionem huius sacramenti faciendam » (S. th. III, 78, 4); invece la maggioranza, con S. Bonaventura, S. Alberto, Alessandro di Hales, ne attribuisce la causa a Dio, a Gesù Cristo, allo *Spirito Santo.*

Il *Gillmann,* nei suoi studi sulle parole della consacrazione, ricorda che, secondo alcuni commentari manoscritti della Scolastica primitiva sulle *Sentenze,* Gesù avrebbe consacrato mediante parole rimaste sconosciute o meglio con una « benedizione » ignorata, con un semplice « atto di volontà » o col « toccare » il pane. Perciò il pane sarebbe già stato consacrato quando egli disse: « Hoc est, etc. ». - Riccardo di Mediavilla († c. 1308) afferma che certi autori cercavano di risolvere la difficoltà posta nell'« hoc » asserendo che *Gesù Cristo,* di cui il sacerdote cita semplicemente le parole, avrebbe così indicato il suo *corpo* sacramentale; il quale, al momento di queste parole o anche *prima,* era già presente sotto la specie del pane, perchè prima di pronunciare le dette parole il pane si sarebbe già cambiato nel corpo del Signore.

Alcuni *Scolastici* pensavano che Gesù Cristo, pur avendo consacrato con un semplice atto di volontà, avesse comandato agli Apostoli ed alla Chiesa di consacrare con le parole dell'istituzione. Tale l'opinione di Innocenzo III, prima di essere Papa, d'Uguccio, di Prepositino, di Eudes di Cambrai, di Stefano d'Autun (cfr. *Fr. Gillmann,* nella rivista Katholik, annate 1910-1912 e 1914-1915).

Sulla consacrazione per mezzo della « mescolanza », si veda *M. Andrieu,* « Immixtio et consecratio ». La consacration par contact dans les documents liturgiques du Moyen-Age, 1924. *Amalario* di Metz († c. 850) dice: « Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem et postea communicant omnes ». Secondo l'Andrieu, dall'epoca carolingia fino al 1200 e oltre, si è creduto all'effetto della « commixtio »; egli pensa che essa venga dall'Oriente, ove era in uso nella Siria e nella Caldea.

Durante la prima guerra mondiale alcuni teologi hanno discusso se si potesse consacrare validamente e lecitamente sotto una sola specie (quella del pane) per amministrare il viatico ai moribondi. Il *Codex Iuris Canonici* dice: « Nefas est, urgente etiam extrema necessitate, alteram materiam sine altera aut etiam utramque, extra Missae celebrationem, consecrare » (can. 817).

§ 184. - Ministro e soggetto dell'Eucarestia.

1. Il potere di consacrare l'Eucarestia appartiene soltanto ai sacerdoti. - *È di fede.*

Spiegazione. - Dato che la Chiesa vede proprio nella consacrazione dell'Eucarestia la funzione essenziale del sacerdote, mentre i Protestanti opponevano al sacerdozio *speciale* della Chiesa il sacerdozio *generale*, il *Concilio di Trento* riprese la dottrina di fede già affermata nel IV Concilio Lateranense (Denz. 430) contro le sètte spiritualistiche, cioè che il sacerdote è l'unico ministro dell'Eucarestia: « Se qualcuno dirà che con quelle parole: "Fate questo in memoria di me", Gesù Cristo non costituì sacerdoti gli Apostoli; o non ordinò che essi e gli altri sacerdoti offrissero il suo corpo e il suo sangue, sia scomunicato » (s. 22, can. 2, Denz. 949).

Prova. - È soltanto agli Apostoli che Gesù Cristo ha detto: « Fate questo in memoria di me ». La Chiesa ne è talmente convinta che vede a ragione in queste parole l'istituzione del sacerdozio speciale. S. Paolo chiama gli Apostoli: « Ministri di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio » (I Cor. 4, 1). Secondo l'Epistola agli Ebrei, non tutti sono sacerdoti, ma solo chi è chiamato da Dio a questo compito (Ebr. 5, 1-3; 8, 1-3). Non si può quindi interpretare I Cor. 10, 16 nel senso che tutta la comunità amministrasse i sacri misteri, anche se nelle Lettere ai Corinti i sacerdoti non compaiono e non sono nominati neppure nelle prescrizioni per l'Eucarestia.

I Padri. - La *Didaché*, subito dopo aver parlato della celebrazione dell'Eucarestia, dà il seguente avvertimento: « Eleggetevi dunque (οὖν) vescovi e diaconi degni del Signore » (15, 1). - La *Lettera di S. Clemente* paragona i vescovi e i diaconi ai sacerdoti e ai leviti dell'Antico Testamento; riconosce che hanno funzioni ufficiali proprie (λειτουργίαι) e prescrive di esercitarle con ordine e nei tempi stabiliti (Cor. 41-42; cfr. 37). - *S. Ignazio* è chiarissimo: « Sia ritenuta valida quell'Eucarestia che si celebra dal vescovo o da chi ne ha ricevuto autorità da lui... senza il vescovo, non è lecito nè battezzare, nè celebrare l'agape » (Smyrn. 8, 1-2). Chi ne ha ricevuto autorità dal vescovo non può essere che il sacerdote, perchè il diacono, secondo Trall. 2, 3, è soltanto il distributore (cfr. Philad. 4). - Secondo *S. Giustino,* il « capo dei fratelli » consacra e i « diaconi » distribuiscono il cibo divino (Apol. I, 65). - *S. Cipriano* non è stato dunque il primo a scorgere, nella celebrazione dell'Eucarestia o del sacrificio, la funzione primaria del sacerdote (Harnack), quantunque vi abbia insistito in modo particolare: « Se Gesù Cristo è egli stesso il sommo sacerdote del Padre, ha offerto al Padre se stesso ed ha ordinato che quello si facesse in sua memoria, è certo che ogni sacerdote tiene propriamente il luogo di Cristo, perchè ripete ciò che Gesù Cristo ha fatto » (Ep. 63, 14). I diaconi devono far circolare il calice (De laps. 25). Le testimonianze dell'epoca posteriore sono così chiare che è inutile riportarle (Orig., Hom. 4 in Num. 3, Migne 12, 600; Gerol., Adv. Lucif. 21, Migne 23, 175; Crisost., De sacerd. 3, 4).

Il diacono come ministro. - Secondo i testi patristici citati (S. Ignazio, S. Giustino, S. Cipriano), nei tempi antichi il diacono era il distributore del-

l'Eucarestia. Dal secolo III egli d'ordinario distribuiva solo più il calice, non le specie del pane. Alcuni Concili posteriori determinarono le sue funzioni in modo ancora più preciso. Le *Costituzioni apostoliche* (8, 28) stabiliscono: « Il diacono non offre il sacrificio, ma quando il vescovo o il sacerdote l'hanno offerto, lo distribuisce al popolo, non come sacerdote ma come uno che serve il sacerdote ». In generale, quest'uso si protrasse fino al Medio Evo. Quando a poco a poco l'uso di dare il calice al popolo scomparve, bisognò naturalmente che cessasse anche questo incarico. Cfr. S. th. III, 82, 3.

L'uso dell'*auto-comunione*, che anticamente, quando si faceva la comunione a casa, era comune, fu più tardi severamente proibito. Neppure il sacerdote che non celebra può comunicarsi da sè. Già fin dall'epoca patristica i diaconi ricevevano la comunione dal celebrante. Il *Concilio di Nicea* insiste in modo speciale su questa prescrizione (can. 18). Tuttavia, in caso di necessità, S. Alfonso permette di comunicarsi da soli, ed anche altri teologi giudicano la cosa con larghezza conformemente allo spirito cristiano primitivo. La comunione ai malati un tempo veniva amministrata anche dai laici; si dovette persino proibirlo alle donne (Dict. de théol. cath. t. III, coll. 491-492).

Il *modo di dare la comunione* ha subìto variazioni. Nell'epoca patristica si dava la specie del pane in mano ai fedeli; le donne ricoprivano la mano con un piccolo velo bianco. Ma in questo modo era possibile astenersi dalla comunione e persino abusare dell'ostia. Perciò, posteriormente, nelle prescrizioni dei Concili, si legge che l'Eucarestia si deve ricevere in bocca e che è proibito estrarnela. La formula dell'amministrazione aveva in complesso lo stesso concetto: affermazione della presenza reale (il corpo di Cristo) e dello scopo della comunione (per la vita eterna, la remissione dei peccati, la risurrezione). In principio i fedeli rispondevano: « Amen ». In seguito questo « amen » venne unito alla formula di amministrazione.

Nella *Scolastica primitiva*, nonostante la chiara posizione dottrinale di S. Agostino, permanevano ancora incertezze riguardo al cattivo ministro. Graziano (c. 90, C. 1, q. 1) confuta questa proposizione: « *Verba* imprecantis sacerdotis non faciunt Eucharistiam, sed *vita* »; cfr. anche la questione della riordinazione (trattato dell'Ordine). Non tutti risolvevano la questione con la chiarezza di Omnebene il quale, parlando dei ministri eretici e simoniaci, dice: « Credimus quod *faceret*, sed in hoc graviter *delinqueret* ». Rolando afferma la stessa dottrina; avanza tuttavia una riserva: « Dummodo non sint exauctorati. Quod si fuerint exauctorati, eis consecrandi potestas perpetuo inhibetur ». Gerhoh di Reichersberg dice egli pure che per gli scomunicati i sacramenti sono invalidi.

S. Tommaso è, anche qui, chiaro e preciso: Dio compie la transustanziazione, il sacerdote con l'intenzione richiesta pronuncia le parole e le pronuncia « ex persona ipsius Christi loquentis », diversamente dagli altri sacramenti nei quali le « formae proferuntur ex persona ministri », sia che si tratti d'una forma attiva (ego te baptizo) o imperativa (accipe potestatem) o deprecatoria (per istam sanctam unctionem, etc.). Soltanto il sacerdote ha il potere di agire nella persona del Signore, perchè l'ha ricevuto nell'ordinazione (S. th. III, 78, 1 e 82, 1). Anche il *cattivo* sacerdote può agire « in persona Christi », appunto perchè Gesù Cristo ha servi buoni e servi cattivi: « Et hoc ad excellentiam Christi pertinet, cui, sicut vero Deo, serviunt non solum bona,

sed etiam mala, quae per ipsius providentiam in eius gloriam ordinantur » (ivi 82, 5). Lo stesso dicasi del consacrante eretico, scismatico e scomunicato, che sia stato ordinato validamente. Tuttavia, anche se consacrano validamente, « peccant facientes » (ivi a. 7).

I laici e la celebrazione dell'Eucarestia. - Il giusto battezzato è anch'egli unito a Cristo, non però per il potere sacramentale, ma « unione spirituali per fidem et charitatem; et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendas spirituales hostias » (Ps. 50, 19; Rom. 12, 1; I Pietr. 2, 5. - S. th. III, 82, 1 ad 2). Con ciò S. Tommaso eliminava un punto oscuro della Scolastica primitiva, che consisteva nell'attribuire, talvolta, con Bernardo di Chartres, un'importanza così grande alle parole della consacrazione da crederle sempre efficaci, anche se pronunciate da un laico, senza escludere le donne, « cuiuscumque sit ordinis vel conditionis » (Dict. de théol. cath. t. v, col. 1285).

Innocenzo III prescrisse ai Valdesi una professione di fede nella quale si legge: « Credimus et profitemur, quod quantumcumque quilibet honestus, religiosus, sanctus et prudens sit, *non potest nec debet* Eucharistiam consecrare nec altaris sacrificium conficere, nisi sit presbyter, a visibili et tangibili episcopo regulariter ordinatus (si esclude quindi la consacrazione per mezzo d'un angelo o in modo miracoloso). Ad quod officium (scil. Missae) tria sunt, ut credimus, necessaria: certa *persona,* id est presbyter... et illa solemnia *verba* (del canone)... et fidelis *intentio* proferentis » (Denz. 424), cioè il consacrante deve pronunciare fedelmente le parole della consacrazione con l'intenzione della Chiesa. La necessità dell'intenzione del ministro è richiesta qui in modo particolare. Dal tempo della Scolastica si considera strettamente necessario che tale intenzione si riferisca ad una materia ben determinata. Trascurare questa determinazione rende la consacrazione non solo illecita ma anche invalida. Riguardo alle diverse interpretazioni dell'espressione « fidelis intentio », cfr. *Gillmann,* op. cit. p. 70; egli enumera: « intenzione onesta », « intentio faciendi », etc., « intenzione sincera, precisa », « intenzione ortodossa » e preferisce intenzione « conforme alla fede », perchè « fides » e « fidelis » si trovano parecchie volte in quella professione nel senso di fede e di credente. Veramente il Gillmann può citare un certo numero di Scolastici che, oltre all'intenzione, richiedono anche la fede del ministro, ma ciò è in contrasto con la dottrina generale dei sacramenti, secondo la quale per la validità non sono richieste nè la fede nè la pietà; cfr. § 162, nn. 2 e 3.

I Protestanti si sforzano di trovare nel cristianesimo primitivo una *celebrazione laica e domestica dell'Eucarestia* onde giustificare la loro teoria del « sacerdozio generale ». Ma, in mancanza di vere prove, si limitano ad affermazioni. Negli esempi allegati, si tratta soltanto di preghiere della tavola recitate da donne nelle agapi. Il *Rade* raccomandava, stando alla sua « sicura concezione biblica », una celebrazione della cena da parte « d'ogni cristiano degno, sia uomo che donna, ordinato o non ordinato. Ogni cristiano ha questo diritto di celebrare la Cena come di leggere la Bibbia » (citato in Reischrift f. kath. Theol., 1918, p. 685).

* Pio XII, nella *Mediator Dei,* scrive: « Vi sono, ai nostri giorni, alcuni che, avvicinandosi ad errori già condannati, insegnano che nel Nuovo Testamento si conosce soltanto un sacerdozio che spetta a tutti i battezzati, e che il precetto dato da Gesù agli Apostoli nell'ultima cena di fare ciò che egli

aveva fatto, si riferisce direttamente a tutta la Chiesa dei cristiani, e, soltanto in seguito, è sottentrato il sacerdozio gerarchico. Sostengono, perciò, che solo il popolo gode di una vera potestà sacerdotale, mentre il sacerdote agisce unicamente per ufficio commessogli dalla comunità. È inutile spiegare quanto questi errori siano in contrasto con le verità più sopra dimostrate... Ricordiamo solamente che il sacerdote fa le veci del popolo perchè rappresenta la persona di N. S. Gesù Cristo in quanto egli è Capo di tutte le membra ed offrì se stesso per esse: perciò va all'altare come ministro del Cristo, a lui inferiore, ma superiore al popolo. Il popolo invece, non rappresentando per nessun motivo la persona del Divin Redentore, nè essendo mediatore tra sè e Dio, non può in nessun modo godere di poteri sacerdotali. Tutto ciò consta di fede certa; ma si deve inoltre affermare che anche i fedeli offrono la vittima divina sotto un diverso aspetto » (Acta Ap. Sed. 1947, pp. 553-554). Si veda la *lettura* apposta al § 187. *

2. Tutti i fedeli in grazia di Dio possono ricevere salutarmente il sacramento dell'Eucarestia. - *È di fede.*

Spiegazione. - La Chiesa ha sempre richiesto lo stato di grazia per ricevere l'Eucarestia. Il Concilio di Firenze indica come effetto l'aumento della grazia (Denz. 698). Il *Concilio di Trento* distingue, con la Scolastica primitiva e posteriore, una triplice recezione: 1) soltanto sacramentale (per gli uomini in peccato mortale); 2) solo spirituale (nella comunione spirituale); 3) sacramentale e spirituale. Riguardo a quest'ultima definisce: « Se qualcuno dirà che la sola fede è sufficiente preparazione a ricevere il sacramento dell'Eucarestia, sia scomunicato »; ed aggiunge l'esigenza della confessione in caso di peccato mortale vietando di limitarsi alla contrizione perfetta, eccetto in caso di necessità (can. 11, Denz. 893; cfr. c. 7).

La *comunione spirituale* (spiritualis manducatio) è descritta dalla Scolastica, che d'ordinario distingue soltanto la « manducatio » spirituale e la « manducatio » sacramentale, come una « spiritualis incorporatio corpori mistico per fidem et caritatem », o meglio come un'elevazione ed un aumento di questa incorporazione e dei suoi vincoli interni, la fede e la carità (S. th. III, 80, 1).

Prova. - Gesù diede il sacramento agli Apostoli dopo avere dichiarato espressamente che tutti erano puri, eccetto Giuda che senza dubbio non si comunicò, e dopo avere richiesto, in modo simbolico e generale, con la toccante cerimonia della lavanda dei piedi, tale purità per ricevere il suo corpo e il suo sangue (Giov. 13, 2-20). S. Paolo richiama a questa purezza con parole molto forti: « Ognuno esamini se stesso e così (καὶ οὕτως, dopo essersi esaminato) mangi di questo pane e beva il calice. Infatti chi mangia e beve *indegnamente,* mangia e beve la propria condanna perchè non distingue il corpo del Signore » (dal cibo ordinario). E segnala casi di malati e sinanche di morte come castigo per un'indegna comunione (I Cor. 11, 27 ss.).

I Padri. - Le testimonianze dei Padri sono altrettanto precise. Solo chi era stato battezzato aveva diritto a ricevere l'Eucarestia. Generalmente si pen-

sava che il battezzato avesse conservato la grazia battesimale, tuttavia si richiedeva ancora, prima della comunione, una qualche penitenza per le mancanze quotidiane, pur lasciandola alla discrezione dei singoli. La *Didaché* (9, 5) ammonisce: « Nessuno mangi nè beva della nostra Eucarestia, se non i battezzati nel nome del Signore, poichè per questo il Signore ha detto: Non date la cosa santa ai cani » (Mt. 7, 6). In seguito dà il seguente avviso ai battezzati: « Nel giorno del Signore, riuniti, spezzate il pane e rendete le grazie, dopo che avrete confessato i vostri peccati, affinchè il vostro sacrificio (personale) sia puro » (14, 1). - Secondo *S. Giustino,* dal comunicando si richiede che creda alla dottrina cristiana e che, dopo il Battesimo, viva come vuole Gesù Cristo (Apol. I, 66).

S. Cipriano narra che indegni, una donna e anche un bambino, dopo la comunione furono colpiti da malattia e morirono (De laps. 25 e 26). Le antiche liturgie contengono una confessione generale dei peccati che può essere considerata come un'esortazione ad essere in grazia. Il diacono diceva ad alta voce, prima di distribuire la comunione: « Le cose sante ai santi » (τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις) ed intimava ai penitenti di andarsene. Quanto agli infedeli ed ai non battezzati, venivano esclusi dalla celebrazione da appositi portieri (ostiarii).

S. Agostino conosce un'opinione rigida che non permette di accostarsi all'Eucarestia tutti i giorni, ma solo nei giorni in cui « si vive con maggior purezza e continenza », ed un'altra che la proibisce soltanto a coloro che sono in peccato mortale. Egli non condanna nè l'una nè l'altra « perchè nessuna è irriverente per il corpo e il sangue del Signore... Tutte e due onorano il Signore, anche se in modo diverso, anzi opposto. L'una per rispetto non osa ricevere (il sacramento tutti i giorni), l'altra per rispetto non osa astenersene anche un solo giorno. È solo il disprezzo che questo cibo non ammette, come la manna non tollerava il disgusto » (Ep. 54, 4; cfr. In Joan. 27, 11). Talvolta si richiede anche, per ricevere l'Eucarestia, l'astensione dai rapporti coniugali. Così Origene, S. Gregorio Magno, più tardi S. Isidoro, alcuni Scolastici ed il Catechismo romano (cfr. I Cor. 7, 5). Si può, « pietatis causa », fare la comunione in qualunque rito (can. 866) e la comunione pasquale in qualsiasi chiesa. Cfr. tuttavia can. 859, § 3.

Come disposizione *corporale,* la Chiesa esige il digiuno naturale (cfr. Denz. 626). Quest'uso è già riferito da Tertulliano (Ad uxor. 2, 5) e S. Agostino lo raccomanda (Ep. 54, 6, 8; cfr. il Concilio d'Ippona, 393, can. 28). Il rispetto per il sacramento e la separazione delle agapi, degenerate a poco a poco, dall'Eucarestia, la cui celebrazione si stabilì nelle prime ore del mattino, furono le cause che determinarono simile usanza.

Ai malati, che tengono il letto da un mese, senza speranza di una guarigione prossima, e non possono rimanere digiuni, è concesso ricevere la comunione una o due volte la settimana dopo aver preso una medicina (anche pillole) oppure qualcosa di « liquido » (can. 858).

La *comunione ai bambini* è antica quanto il Battesimo ai bambini, che certamente contribuì a determinarla. Come si dava la comunione agli adulti subito dopo il Battesimo, così si fece logicamente con gli infanti. Quest'uso continuò fino all'alto Medio Evo, circa fino al sec. XII.

Questa l'evoluzione: dapprima (200-1200) i bambini ricevevano subito la comunione; poi (1200-1910) si ritardò la comunione fino all'uso della ragione

che veniva fissato tra i dieci e dodici anni (S. Bonaventura vorrebbe quattordici anni: sacramentum *adultorum*). Nel 1910 Pio x fissò l'uso della ragione a 7 anni. La comunione ai bambini neobattezzati è ancora oggi in uso nella Chiesa orientale. Come nella Chiesa primitiva ricevevano la comunione i bambini, anche oggi la si può dare ai semipazzi (semifatui) quando non vi sia da temere che profanino il sacramento, e quando nella loro vita anteriore abbiano avuto una disposizione positiva a riceverla. Il *Codex Iuris Canonici* insiste che si dia la comunione ai bambini; lascia ai genitori o ai loro rappresentanti ed ai confessori di decidere se il fanciullo ha l'uso di discrezione, ed obbliga il parroco ad assicurarsi che essi siano sufficientemente preparati (can. 854). * Sulla comunione ai bambini si veda *M. Righetti,* Storia liturgica, vol. III, 1949, pp. 458-466 e la bibliografia ivi citata. *

La comunione ai malati. - Non bisogna credere che nella Chiesa primitiva vigesse la pratica odierna. Ai penitenti gravemente ammalati si dava l'Eucarestia loro negata nel periodo di penitenza, perchè potessero morire in pace con la Chiesa. Il *Concilio di Nicea* ordinò espressamente questa pratica che designava come « lex antiqua regularisque ». Trattandosi di malati gravi si avverava il caso di necessità e la comunione poteva essere amministrata anche da un ragazzo (*Eusebio,* Hist. eccl. 6, 44, Migne 20, 629-630). Ma non avveniva altrettanto nelle circostanze normali in cui moriva la maggior parte dei cristiani: in questo caso non c'era bisogno d'una riconciliazione ufficiale con Dio e con la Chiesa. Per i « peccata quotidiana » eran ritenute sufficienti la penitenza privata e la confessione fatta a Dio. Così S. Agostino morente, durante le ultime settimane della sua malattia, fissava con lo sguardo i salmi penitenziali che aveva fatto trascrivere sui muri della propria camera e li recitava continuamente, perchè pensava che anche un cristiano santo, anche un sacerdote non deve lasciar questa vita senza fare penitenza (*Possidius,* Vita S. Augustini c. 31). Di S. Ambrogio si racconta che prima di morire ricevette l'Eucarestia (*Paulinus,* Vita S. Ambrosii, Migne 14, 43). Lo stesso si dice di S. Basilio (Migne 29, 315) e di S. Benedetto da Norcia (*Gregorius M.,* Dial. 2, 37). Il Dict. de théol. cath. t. III, col. 557, dopo aver citati questi pochi esempi passa immediatamente al sec. x, e nota che essi sono quasi gli unici documenti. Nell'*Historia Lausiaca,* composta da Palladio d'Elenopoli († prima del 431), è narrata la vita di circa 70 santi, uomini e donne, ma riguardo alla questione che stiamo trattando, non si può ricavare quasi nulla. Le testimonianze si fanno più numerose a cominciare dall'anno 1000. Circa il *rito* della comunione ai malati, si parla ora d'una sola specie ora di due (Dict. de théol. cath. ivi, col. 558). * Cfr. *M. Righetti,* op. cit. pp. 450-458. *

§ 185. - Effetti e necessità dell'Eucarestia.

I. Effetti dell'Eucarestia

Gli effetti dell'Eucarestia si possono dividere in quelli che riguardano l'anima e quelli che riguardano il corpo, senza però separarli (1).

(1) Il *P. de la Taille* (Misterium fidei, p. 475) riduce a tre gli effetti dell'Eucarestia: l'unione a Cristo, l'unione tra i cristiani, la gloriosa risurrezione,

1. Effetti per l'anima. - a) Come sacramento dei vivi, l'Eucarestia, ricevuta degnamente, produce l'*aumento della grazia* ed un'*unione* particolarmente intima *con Gesù Cristo* nostro Capo e, per mezzo di lui, coi *membri della Chiesa*. L'aumento di grazia emerge dalla natura stessa dell'Eucarestia quale sacramento dei vivi. Siccome i Protestanti vedevano nella « cena » un mezzo per rimettere i peccati, il *Concilio di Trento* definì: « Se qualcuno dirà che il principale frutto dell'Eucarestia è la remissione dei peccati, e che da essa non procedono altri effetti, sia scomunicato » (s. 13, c. 5, Denz. 887).

Concilio di Firenze: « *Effetto* di tale sacramento, ch'esso produce nell'anima di chi lo riceve degnamente, *è l'unione dell'uomo a Cristo*. E siccome per la grazia l'uomo si incorpora a Cristo e si unisce alle sue membra, ne consegue che, in chi lo riceve degnamente, la grazia per opera di questo sacramento *s'accresce;* e, rispetto alla vita spirituale, opera questo sacramento ogni effetto del cibo e della bevanda materiale rispetto alla vita del corpo, col sostentarla, accrescerla, guarirla, riempirla di diletto » (Decr. pro Arm., Denz. 698).

Concilio di Trento: « Egli (Gesù Cristo) volle che a questo sacramento si partecipasse come a cibo spirituale dell'anima, nel quale si nutrissero e confortassero quanti vivono della vita di lui che disse: Colui che mangia di me, per me vivrà » (Denz. 875). Tale è pure il significato delle preghiere della Chiesa nell'amministrazione dell'Eucarestia: « Il corpo di Nostro Signore Gesù Cristo conservi la tua anima per la vita eterna ».

La *Sacra Scrittura* insiste molto su questo effetto della conservazione della vita soprannaturale. Gesù Cristo dice: « La mia carne è un vero cibo ed il mio sangue una vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue vive in me ed io in lui » (Giov. 6, 56-57). Nelle parole dell'istituzione si parla della remissione dei peccati, ma come frutto del corpo sacrificato e non del corpo mangiato. S. Paolo vuole che il cristiano si esamini prima di accedere all'Eucarestia: « Chi mangia e beve indegnamente, mangia e beve la propria condanna » (I Cor. 11, 29).

L'unione con G. Cristo si può intendere in duplice senso, *sacramentale* e *mistico*. Prima di tutto si riceve e si mangia il sacramento: quest'unione è esteriore e corporale; essa però deve subito trasformarsi in unione interiore e mistica, che si attua per mezzo della grazia legata al sacramento: « De ore in cor », dice Ugo di S. Vittore. Mentre la prima unione dopo poco tempo viene a cessare, perchè vengono meno le specie esteriori che ne sono la con-

« quibus tribus rebus integratur nostra *incorporatio ad Christum, caput corporis ecclesiastici, in coelis congregandi* ». Così anche il *Baisi* (Instit. theol. schol. vol. IV, Milano 1949, p. 324) che stabilisce questa tesi: « Effectus Eucharistiae est adunatio hominis ad Christum, per quam constituitur homo in hac vita corporis mistici membrum aptaturque ad resurrectionem ». I tre effetti della grazia eucaristica, il cristologico, l'ecclesiologico, l'escatologico, non sono dunque che tre aspetti della incorporazione a Cristo, nella quale sta il significato profondo di tutto il mistero dell'Eucarestia, sia come sacramento sia come sacrificio. Per un ampio e profondo sviluppo dei tre effetti si veda il succitato « Misterium Fidei », pp. 475-488, cfr. anche *De Lubac,* Cattolicismo, pp. 72-85; *É. Mersch,* La théologie du Corps mystique, vol. II, pp. 315-331; e particolarmente *Scheeben,* I misteri del cristianesimo, tutto il c. VI dedicato all'Eucarestia.

dizione, l'unione intima e mistica continua e costituisce il fondamento reale della vita che il giusto attinge nelle forze di Dio.

Gesù Cristo insiste molto su tale unione e la paragona alla sua unione col Padre: « Siccome il Padre che vive ha mandato me ed io vivo per il Padre (cioè per mezzo del Padre), così pure colui che mangia di me, per me vivrà » (δι' ἐμέ, Giov. 6, 58). Perciò nell'intima unione del comunicato con Cristo e Dio si deve vedere l'effetto primario e propriamente sacramentale (gratia sacramentalis). - I *Padri* amano allacciare proprio alla comunione la loro nota dottrina della divinizzazione: Dio con l'Incarnazione si è fatto uomo e con la comunione viene nell'uomo perchè l'uomo diventi Dio. A questa elevazione ed a questo compimento della vita soprannaturale è legato un aumento di tutte le forze soprannaturali della grazia e di tutte le virtù. Sicchè la parola dell'Apostolo si applica qui pienamente: Dio dandoci il suo Figlio « ci ha dato ogni cosa » (Rom. 8, 32).

Ma l'unione con Cristo-Dio costituisce nello stesso tempo l'incorporazione al suo Corpo mistico, la Chiesa, e per conseguenza lo sviluppo della fraternità tra i suoi membri. L'Eucarestia è il sacramento della *carità*. Colpisce vedere come la Scrittura, i Padri e gli Scolastici insistano proprio su questo effetto dell'unione dei membri della Chiesa fra loro. *S. Paolo:* « Noi, pur essendo molti, formiamo un corpo unico, perchè partecipiamo tutti a quell'unico pane » (I Cor. 10, 17). - *S. Agostino* riassume tutta la tradizione eucaristica quando esclama: « O signum unitatis! O vinculum caritatis! » (In Joan. 36, 13). - E *S. Tommaso,* commentando I Cor. 10, 17 e S. Agostino, dice: « Sicut unus panis ex multis granis, et unum corpus ex multis membris componitur, sic Ecclesia Christi ex multis fidelibus *caritate* copulatis connectitur ». * E altrove: « Res (effetto) huius sacramenti est unitas corporis mistici » (S. th. III, 73, 3). Inoltre: « Ad charitatem sacramentum Eucharistiae praecipue pertinet cum sit sacramentum ecclesiasticae unionis continens illum, in quo tota Ecclesia unitur et consolidatur, scilicet Christum: unde Eucharistia est quasi quaedam caritatis origo vel vinculum » (Suppl. q. 71, a. 9). « Universa ergo nostra charitas est eucharistica, respiciens corpus Christi, et ex corpore Christi procedens... Si laedis charitatem, offendis in Eucharistiam; si quaeris charitatem, invenis in Eucharistia » (*De la Taille,* op. cit. p. 488). * L'aumento della grazia passa in seconda linea di fronte a simile effetto di carità, nei periodi biblico, patristico e scolastico. Sarebbe opportuno, in un tempo nel quale si riscontra insieme la comunione frequente e la mancanza terribile di carità fraterna, insistere più di quanto si è fatto finora su tale effetto sociale d'una degna comunione: « Io vivo, ma non sono più io, è Cristo che vive in me » (Gal. 2, 20) (1).

(1) « Nec ad solius Ecclesiae militantis membra coarctatur nostra communio, sed ad eos omnes pertingit, quicumque sunt Christi, sive in supernis, sive in infernis. Vis coniungi intimius Beatae Virgini vel alicui Sancto: eucharistiam sume; et ecce cohaeres ipsis, adstrictus vinculo non ideali tantum aut fictitio, sed reali atque vitali immanentiae spiritualis naturae in Christo. Vis cum defunctis tuis propinquis innovari pristinam societatem atque necessitudinem: eucharistiam sume; et sive in coelo sint, sive in purgatorio ecce tam prope sunt tibi, tamque unum spiritualiter tecum, sicut tu ipse spiritualiter es unum cum Christo cui insunt. Qui igitur communicat eucharistiae, communicat universae Ecclesiae Christi, et militanti et purganti et triumphanti » (*De la Taille,* op. cit. p. 487).

b) Unitamente a questo effetto positivo di carità e di grazia c'è pure un effetto negativo. Il Concilio di Trento dichiara che l'Eucarestia vien ricevuta « come antidoto che ci libera dalle colpe di ogni giorno e preserva dai peccati mortali » (s. 13, c. 2, Denz. 875; cfr. Florentinum, Denz. 698).

Man mano che l'Eucarestia fortifica la *vita* soprannaturale ed accresce la *carità,* deve spezzare la forza del peccato in noi. Non si possono servire contemporaneamente due padroni (Mt. 6, 24). Accanto all'amore di Dio non può durare la schiavitù del peccato.

L'Eucarestia cancella anche i peccati « quotidiani », cioè, secondo il nostro modo di dire, i peccati « veniali ». Questo si trova chiaramente sia nella dottrina dei Padri che nelle preghiere liturgiche della Messa.

I *Padri,* come S. Ippolito, S. Ambrogio, S. Agostino, S. Massimo di Torino, S. Cirillo d'Alessandria, attribuiscono all'Eucarestia la remissione dei peccati quotidiani. Le liturgie contengono molte forti espressioni sulla remissione dei peccati per mezzo dell'Eucarestia; talvolta questo concetto è espresso nella stessa formula d'amministrazione (prosit tibi in remissionem peccatorum). Certo, la Chiesa primitiva, come abbiamo dimostrato nel paragrafo precedente, considera il peccato mortale un ostacolo a ricevere la comunione; tuttavia bisogna tener presente che, secondo l'opinione comune, la comunione dà in via eccezionale (per accidens) la prima grazia quando uno, in buona fede ed a propria insaputa, si comunica in peccato mortale (cfr. sopra § 159).

I teologi insegnano inoltre che la comunione ha il potere di rimettere la pena. Alcuni giungono a credere che questo effetto sia prodotto direttamente (ex opere operato); ma S. Tommaso fa dipendere il grado di remissione dalla divozione personale (S. th. III, 79, 5).

2. Effetti per il corpo. - Come il sacramento dell'Estrema Unzione, così anche l'Eucarestia produce effetti sul corpo. Si possono distinguere due effetti corporali: l'Eucarestia calma e diminuisce la concupiscenza ed è la causa della risurrezione della carne.

Che l'Eucarestia calmi le passioni, in colui che la riceve degnamente, è detto tante volte dai Padri, si trova sovente anche nelle preghiere liturgiche ed è dimostrato dall'esperienza dei fedeli. Gesù Cristo disse di essere venuto a portare « la vita in abbondanza » (Giov. 10, 10). Ma l'effetto sul corpo non può essere che indiretto, derivante dall'aumento della carità nell'anima (S. th. III, 79, 1 ad 3). Corpi puramente materiali non possono accogliere la grazia. « Gratia eius non consumitur *morsibus* », dice S. Agostino (In Joan. 27, 3; cfr. § 113, nota).

La risurrezione gloriosa è indicata dal Signore come conseguenza dell'Eucarestia (Giov. 6, 55). Tali parole non si devono intendere, come hanno fatto alcuni Padri, in senso troppo stretto, e stabilire tra Eucarestia e risurrezione una connessione causale fisica. L'Eucarestia ci rende spiritualmente capaci di vivere la vita dei figli della risurrezione in maniera simile agli angeli (Lc. 20, 36).

Per una più ampia e profonda spiegazione di quest'effetto dell'Eucarestia cfr. *M. De la Taille,* op. cit., pp. 491-498.

I frutti sacramentali si possono ricevere soltanto *per sè,* perchè non si possono ricevere i sacramenti per un altro (S. th. Suppl. 13, 2 ad 2). « Ex quo

patet, quod laici (non i celebranti) sumentes Eucharistiam pro his, qui sunt in purgatorio, errant » (S. Tomm., Comm. in Joan. 6, lect. 6, n. 7). Tuttavia i teologi posttridentini hanno approvato « l'offerta » della comunione, venuta in uso presso le persone pie, in quanto si tratta dell'« opus operantis ».

Lettura. - *Significato e valore dell'Eucarestia.* - « a) *Incorpora a Cristo.* Il cibo eucaristico incorpora il cristiano a Cristo per incorporarlo a Dio. "Tu non mi cambierai in te — dice Cristo in S. Agostino — io ti cambierò in me". Qui è il cibo che è più forte: cibo vivo, simile ad una preda che divora il suo cacciatore; ma per portarlo ad uno stato di vita trasformata in cui è bene salire, giacchè cresciamo e persino non esistiamo e non possiamo vivere, eterni clienti della morte, che a condizione di agganciarci al divino. Voi che passate, venite a lui, perchè egli rimane.

L'Eucarestia ha quindi per effetto di nutrire in noi la vita spirituale. È ciò che viene raffigurato dal pane e dal vino che ne son la materia; è ciò che è indicato dalla parola di Gesù: "Se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete la vita in voi".

Tutti gli effetti prodotti dal cibo li attribuiamo alla grazia eucaristica.

Il *sostegno* della nostra vita che, senza l'unione a Gesù Cristo, ricade nella molteplice insufficienza che ci ha fatto ricercare il vincolo religioso per salvarci dal nulla dell'uomo.

Il *progresso* della nostra vita, che sale tanto più in alto quanto più essa si appoggia sulla forza di Dio, sul valore universale del suo Cristo, alimentata dalle infiltrazioni sempre più intime dello Spirito che ci viene infuso dal contatto del Salvatore.

La *riparazione* di questa vita, incessantemente insidiata dagli accidenti, che nell'ordine fisico si chiamano malattie, ferite, nel campo spirituale si chiamano peccato ed effetti del peccato: ferite morali, languore dell'anima, che possono essere guariti soltanto dal rimedio unico, l'alimento spirituale. Un rimedio, del resto, che cos'è se non una specie di alimento per ammalato, come il nutrimento è un rimedio contro l'indebolimento e la morte?

Finalmente il *diletto* prodotto dal nutrimento normale, normalmente assimilato, l'Eucarestia lo produce anche come un effetto dell'amore unificante; dell'amore che è sempre una gioia, perchè corrisponde al doppio voto della nostra natura: dare e darsi, poi ricevere per arricchire nel medesimo tempo che espande il proprio essere...

b) *Unisce ai fratelli.* Ma ciò che abbiamo detto non è tutto: non è neppure la cosa principale per noi che vogliamo vedere, nei sacramenti, non la vita individuale del cristiano, ma la vita della Chiesa.

L'Eucarestia non è un cibo solo individuale. Coloro che credono questo non la conoscono. Coloro che agiscono in conseguenza non ne ricavano che un frutto parziale. Direi: non ne traggono frutto alcuno, se la loro buona intenzione, per quanto gretta non giungesse, loro malgrado, là dove la loro veduta non giunge. L'Eucarestia, proponendosi di incorporarci a Cristo, deve incorporarci a lui quale egli è, e Cristo non è un essere unicamente individuale. È un individuo così votato al suo compito che vi si identifica e diventa un essere universale. È il *Figlio dell'uomo.* Non ci si può incorporare a lui se non a condizione di unirsi in lui a tutti gli uomini; unirsi ad essi coll'amore che è il principio di tutto; unirsi, per conseguenza, coll'organizzazione della

vita in comune, che è il fine della Chiesa. Quanto si è lontani da un atto puramente individuale! Nulla, nella vita cattolica, è esclusivamente individuale. Abbiamo visto che il Battesimo è un atto sociale, come incorporazione al gruppo religioso che ha Cristo per capo e il suo Spirito per anima comune; che la Cresima è un atto sociale come sacramento della forza e dell'idoneità ai combattenti spirituali di cui il gruppo beneficierà. L'Eucarestia è il più sociale e contemporaneamente il più intimamente personale di tutti i sacramenti, perchè è il sacramento dell'amore.

Con esso l'uomo, unendosi a Cristo, si unisce a tutto ciò cui Cristo s'è unito. Lo riceve con il suo corpo, il suo sangue, la sua anima e la sua divinità, ma ricordandosi che il suo corpo è stato immolato e il suo sangue sparso per tutti; che la sua anima è la sorella di tutte, preoccupata del bene di tutti, che mira al destino di tutti e che il Dio che quest'Uomo universale viene a fare nostro è il vincolo misterioso di tutti, fondo comune immanente e trascendente insieme di tutti gli esseri.

È ciò che è significato dal simbolismo eucaristico, come l'hanno capito gli Apostoli: Non siamo che un solo corpo, tutti quanti partecipiamo allo stesso pane e allo stesso calice (I Cor. 10, 17).

L'immagine è chiara. La materia dell'Eucarestia è una sintesi di elementi che convergono all'unità. Il pane è fatto dalla moltitudine dei chicchi mescolati dalla farina e uniti dal fuoco; il vino dalla moltitudine degli acini riuniti nel tino e di cui la fermentazione forma un'unità. È il simbolo dei cristiani uniti a Cristo, fermento vivente della massa umana.

Del resto l'uso del cibo comune sotto la forma di un banchetto accentua il simbolismo e lo amplifica, liberandolo da ogni sottigliezza. Il banchetto è il simbolo per eccellenza della vita in comune. Il desco familiare è il centro e il punto di collegamento di tutte le vite riparate dal *trave nero,* come dicevano i vecchi greci parlando del focolare. Il desco è il segno dell'unione ed aiuta a mantenerla. Così, banchetto sacro e desco della famiglia cristiana, l'Eucarestia è il vincolo delle anime e si presenta come un segno fraterno fra noi.

Io penso che sia questo che voleva dire il Salvatore quando, sedendo a tavola coi Dodici per istituire l'Eucarestia, emise questo sospiro di amore: "Ho desiderato ardentemente di mangiare con voi questa pasqua". Questo perchè la nuova pasqua significava e tendeva a realizzare ciò che era venuto a fare: l'unione di tutti gli uomini in lui, per farne una famiglia di cui Dio sarebbe il Padre infinitamente ricco.

c) *Costruisce la Chiesa.* Se ora ci rammentiamo che l'unità da stabilire fra noi non è un'unità qualunque, un'unità puramente sentimentale, ma è un'unità funzionale, una vita organica e organizzata, una reale *società,* che è la Chiesa, società che ci governa nel campo spirituale, come lo stato nel temporale; se ricordiamo questa verità fondamentale, dico, giungeremo a dire che il frutto dell'Eucarestia è, come affermano i teologi, l'*unità del Corpo mistico di Cristo,* cioè la stessa comunità religiosa. Sembra che si sottilizzi, esprimendoci così, e invece si esprime solo uno dei punti più delicati e più profondi della teologia cattolica.

Dicevo che vi è identità, in fondo, tra l'Eucarestia e la Chiesa. Lo provo subito dicendo che l'effetto voluto dall'Eucarestia è di unirci a Cristo tutti quanti, non come un gregge inorganico, ma secondo la forma di relazioni che

convengono alla nostra natura rispetto al soprannaturale, cioè costituiti in Chiesa. La Chiesa unita dal cemento della carità prima al suo Cristo, e con questo, membro con membro, secondo le leggi di una vita organica, grazie allo Spirito di Cristo che è amore e vita: ecco l'effetto che si attende dall'Eucarestia. Di qui derivano tutti i suoi effetti individuali. Credere che sia il contrario, e che la Chiesa si costituirà nell'amore perchè gli individui avranno prima attinto a Cristo degli effetti individuali da socializzare, sarebbe puro protestantesimo. Noi diciamo che il gruppo precede ed è creatore rispetto all'individuo. Il comunicante non può quindi sperare effetti individuali, se non si comunica al gruppo, comunicando con Cristo quale egli è: Uomo universale; accettando l'amore che l'unisce a Cristo qual è: come una legge organica che contiene tutta l'organizzazione religiosa.

Bisogna sempre tendere a questo: è il fondo di tutta la dottrina cattolica. Nessuno attinge a Cristo, e attraverso a lui a Dio, fuori del quale non vi è nulla, se non come la foglia attinge dalla terra per mezzo dei rami, del tronco e delle radici, secondo la legge organica dell'albero, in unione con le leggi generali di ogni vita.

Voler unirsi a Cristo, isolandolo o isolandosi (giacchè egli non si lascia isolare dalla sua opera), sarebbe come se la foglia, per bere dalla terra i succhi che la nutriscono, si strappasse dall'albero e aderisse al suolo. Che altro troverebbe se non l'abbandono e la morte? » *Sertillanges*, La Chiesa, vol. I, Ed. Paoline, Alba 1947, pp. 251-258.

II. Necessità dell'Eucarestia

1. Quantunque gli adulti siano strettamente obbligati per legge divina e precetto ecclesiastico a ricevere l'Eucarestia, tuttavia essa non è indispensabile per la salvezza. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento,* richiamando con insistenza al precetto divino, obbliga alla comunione annuale gli adulti, i quali, pertanto, non possono tenersi lontani dalla comunione senza esporsi alla perdita della loro salvezza (s. 13, can. 9, Denz. 891). Tuttavia il Concilio ha presentato come mezzo necessario di salvezza *solo il Battesimo* (s. 5, can. 4; s. 7 de Bapt., can. 5) e la *Penitenza* per chi è caduto in peccati gravi dopo il Battesimo (s. 14 de Poen., can. 6). In seguito, riguardo all'Eucarestia, non solo non ne ha stabilito la necessità per la salvezza, ma anzi la nega per tutta una categoria di cristiani, quelli cioè che non hanno l'uso di ragione; infatti definisce: « Se qualcuno dirà che ai fanciulli è necessaria la comunione, prima che arrivino agli anni della discrezione, sia scomunicato » (s. 21, can. 4, Denz. 937). Da tutto questo si deve concludere che l'Eucarestia è necessaria soltanto di necessità di precetto (necessitas praecepti), non di necessità di mezzo (n. medii), poichè quest'ultima non ammette eccezioni.

Prova. - Secondo la dottrina del Battesimo, questo sacramento è il solo indispensabile per tutti, e secondo la dottrina della Penitenza essa è parimente necessaria (necessitate medii) per tutti quelli che hanno peccato gravemente dopo il Battesimo (Trid. s. 7 de Bapt., can. 5 e s. 14 de Poen., can. 6). Entrambi i sacramenti devono essere ricevuti realmente (in re) o almeno col desiderio (in voto). Tutti e due presup-

pongono la fede: per questo Gesù Cristo attribuisce pure alla fede la stessa indispensabile necessità: « Chi non crede sarà condannato » (Mt. 16, 16).

Riguardo all'Eucarestia noi ci troviamo di fronte ad una parola del Signore della stessa importanza. Ai mormorii dei Giudei rispose: « In verità, in verità vi dico, se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita » (Giov. 6, 54). Si potrebbe, data la severità del tono, pensare alla necessità assoluta dell'Eucarestia. Ma l'interpretazione tradizionale e la dottrina della Chiesa non condividono simile idea. Senza dubbio, nella controversia contro i Pelagiani, i quali pretendevano che si potesse ottenere la vita eterna senza Battesimo e senza sacramenti, si diede a questo passo un'interpretazione stretta e accentuata. Innocenzo I si riferisce ad esso in una lettera ai vescovi del Concilio di Milevi (Migne 20, 592). *S. Agostino* si richiama alla Scrittura ed ai Padri e così esprime il suo pensiero: « Se tante e così importanti testimonianze concordano, nessuno senza il Battesimo ed il sangue del Signore può sperare la salvezza e la vita eterna; invano, senza questi sacramenti, la vita eterna è promessa ai bambini » (De pecc. mer. et remiss. 1, 24, 34; cfr. 20, 27; C. duas ep. Pelag. 2, 4; C. Iul. 1, 4, 13). Il papa *S. Gelasio* pensa allo stesso modo: a suo parere il testo del Vangelo (Giov. 6, 54) non esclude nessuno, e perciò nessuno può affermare che un bambino possa salvarsi senza questo sacramento salutare (Ep. 6, 5, 6, Migne 59, 37). Quindi codesti tre autori hanno attribuito all'Eucarestia la stessa necessità del Battesimo; e sono giunti a questa conclusione anzitutto a causa dell'uso generale di dare la comunione ai bambini subito dopo il Battesimo e poi anche a causa della polemica antipelagiana che, come si sa, si accontentava talvolta di testi più o meno probanti. K. Adam dà il seguente giudizio: « Egli (S. Agostino) ritiene che la "necessitas medii" dell'Eucarestia non sia assoluta come quella del Battesimo ma relativa, e che in caso di necessità, ma in questo soltanto, essa cessi » (Eucharistielehre Augustins, p. 160).

Per intendere bene il passo di Giov. 6, 54, si deve osservare che Gesù Cristo contrapponeva le sue parole alla incredulità dei giudei, i quali con l'Eucarestia respingevano tutto il cristianesimo. Inoltre egli si rivolge solo ad *adulti,* che sono in grado di fare un atto di fede come anche di rifiutarlo. Per questi adulti vi è dunque, nelle parole del Signore, un comando stretto al quale non possono sottrarsi senza commettere una colpa grave. Al precetto divino si aggiunge, col IV Conc. Later. (1215), un precetto ecclesiastico. Tale Concilio ordina che tutti i fedeli d'ambo i sessi, pervenuti all'uso di ragione, confessino fedelmente i loro peccati e ricevano piamente, almeno a Pasqua, il sacramento dell'Eucarestia (Denz. 437). Il Concilio di Trento rinnova questo ordine (s. 13, can. 9, Denz. 891), il quale non può venire soddisfatto che con una comunione *degna;* l'opinione contraria è stata condannata da Innocenzo XI (Denz. 1205). Cfr. *Codex Iuris Canonici,* can. 859 e 861.

Benchè l'Eucarestia non sia *assolutamente* necessaria per la salvezza, le si deve tuttavia riconoscere, per insegnamento unanime dei teologi, una necessità morale. È ben difficile trovare un cristiano che possa vivere per lungo tempo, senza ricevere l'Eucarestia, la vita spirituale e morale necessaria, secondo la dottrina del Signore, per raggiungere la salvezza. Riguardo all'obbligo di ricevere la comunione anche in punto di morte, cfr. la *teologia morale.*

La *Scolastica,* circa la necessità dell'Eucarestia, non pensa diversamente da quanto più tardi affermò il Concilio di Trento. Per *S. Bonaventura* essa non è necessaria alla salvezza, ma solo un precetto esterno della Chiesa ci obbliga a riceverla. E spiega in questo senso persino S. Agostino ed Innocenzo I. - *Riccardo di Mediavilla* crede, per ragioni intrinseche, che la « manducatio spiritualis » (non sacramentalis) sia necessaria. - *Pietro di Tarantasia:* « Ut melius procuretur salus ». - *S. Tommaso* dice che la parola di Cristo è rivolta agli adulti e non ai bambini, ma che a questi ultimi si può dare la comunione quand'abbiano la cognizione sufficiente per onorare il sacramento (S. th. III, 80, 9).

Riguardo agli *adulti,* S. Tommaso richiede da essi anzitutto il desiderio del sacramento e, qualora ne abbiano la possibilità, la recezione reale (S. th. III, 80, 11; cfr. 73, 3). Il Concilio di Trento adotta il parere di S. Tommaso, dicendo però di non voler condannare l'epoca anteriore dei Padri che seguiva un'altra pratica (s. 21, c. 4, Denz. 933). Dato che S. Tommaso esige dagli adulti il desiderio dell'Eucarestia, si potrebbe domandare se questo desiderio non sia strettamente necessario per la salvezza. Il *Pesch* risponde che nessuno è obbligato a desiderare come necessario quello che in sè non è necessario; egli nota tuttavia che per tutti i fedeli, già nel Battesimo, che contiene il proposito di realizzare la pienezza della vita cristiana, è incluso un certo « votum » dell'Eucarestia; e che in tal senso si deve spiegare l'affermazione tomistica (Praelectiones theol. dogm. vol. VI, ed. 3, p. 367).

Secondo il *Nicolussi,* « l'Eucarestia è necessaria non solo per conservare la grazia (dello stato cristiano), ma anche, almeno in voto, per ottenere la grazia del Battesimo » (Die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie, 1917, p. 173). Egli scrive che « i Padri della Chiesa erano molto più unanimi e ordinariamente molto più severi che non i teologi del Medio Evo, i teologi tridentini e quelli posttridentini fino a noi » (ivi p. 474). Per ciò che riguarda Giov. 6, 52 ss., ove si parla certamente dell'Eucarestia, ci pare che la questione si presenti così: in tutto il Vangelo si richiede la fede nella divinità di G. Cristo. Egli è il Logos Dio e quindi la Verità; egli ha parole di vita eterna. Perciò il discepolo deve abbracciare con la sua fede tutto ciò che egli dice, anche il « sermo durus » dell'Eucarestia. Ma « molti dei discepoli » rifiutarono di farlo: essi non volevano mangiare il cibo eucaristico e manifestarono così la loro incredulità. Per questo furono perduti. È questione della necessità assoluta della *fede* per la salvezza; fede che sta al centro di tutto il discorso sul pane di vita, così come in tutto il Vangelo si contrappongono la fede cristologica e l'incredulità. Così si spiega bene la conclusione del discorso: i veri discepoli non dicono di voler « mangiare », ma innanzi tutto di « credere ». « Domine, ad quem ibimus? verba vitae aeternae habes. Et nos credidimus, et cognovimus quia tu es Christus Filius Dei ». E che Gesù, in questo accettare o rifiutare *liberamente* la fede, non abbia in vista se non gli adulti che ne sono capaci, non può assolutamente venir messo in dubbio, soprattutto secondo il Vangelo di S. Giovanni. Cfr. § 84 (1).

(1) Recentemente, oltre il Nicolussi, non pochi altri teologi di indiscusso valore sostengono la necessità di mezzo dell'Eucarestia. Così, con erudizione, *A. D'Alès* che stabilisce la tesi seguente: « Sacramentum Euch. dicendum est ad salutem necessarium in re aut in voto, non modo vi praecepti ecclesiastici, verum etiam quodam modo necessitate medii, ut finis ad quem omnia sacramenta ordinantur » (De

2. *Si adempie il precetto divino di ricevere l'Eucarestia anche facendo la comunione con una sola specie.*

Il *Concilio di Trento* dovette difendere l'uso, introdottosi a poco a poco dopo il secolo XII, di comunicare sotto una sola specie, perchè i Protestanti, come già gli Ussiti e particolarmente gli utraquisti o calistini, consideravano insufficiente e illecita la comunione fatta a quel modo. Il Concilio definì: « Se qualcuno dirà che tutti i singoli fedeli debbono ricevere le due specie del santissimo sacramento dell'Eucarestia o per divino precetto o per necessità di salute, sia scomunicato » (s. 21, can. 1, Denz. 934; cfr. can. 2 e 3). Le pretese degli Ussiti erano già state respinte dal Concilio di Costanza, che addusse tanto ragioni pratiche (ad vitandum aliqua pericula et scandala) quanto ragioni dogmatiche (integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis, quam sub specie vini veraciter contineri). Esso aggiungeva che soltanto il sacerdote celebrante deve ricevere il sacramento sotto le due specie, non i laici (Denz. 626). Il Concilio di Trento (can. 2) equipara, su questo punto, i sacerdoti non celebranti ai laici.

Prova. - Abbiamo già dimostrato (§ 181) che, nell'Eucarestia, Gesù Cristo è presente nella sua totalità sotto ciascuna specie; ne consegue che è lecito e sufficiente ricevere l'Eucarestia sotto una sola specie.

Qui ci si potrebbe richiamare a Giov. 6, 52-60, dove si dice espressamente di mangiare la carne allo stesso modo che si dice di bere il sangue. Ma spesso gli avversari non vogliono riferire questo passo all'Eucarestia. Anche chi lo intenda, coi cattolici, della promessa dell'Eucarestia, deve ammettere che Gesù Cristo, quando comanda di bere il suo sangue, vuole soltanto accentuare la *verità* della recezione, senza dare una maggior estensione alla sua affermazione (cfr. 6, 52, 58, 59).

Gli avversari insistono sulle parole: « bevetene tutti » e, inoltre, « fate questo in memoria di me ». Queste ultime parole ordinano la rinnovazione della cena, ma non indicano il modo col quale si deve amministrare la comunione. Il bere del calice appartiene innanzi tutto agli Apostoli, che Gesù Cristo in quel momento istituisce sacerdoti del Nuovo Testamento, ed ai quali affida il suo sacrificio.

Il rito d'amministrazione. - Fin verso il 1250 si faceva la comunione durante la Messa e generalmente sotto ambe le specie del pane e del vino. Contemporaneamente vigeva in taluni casi, almeno dopo il 400 (cfr. § 181, 1), l'uso di fare la comunione con una sola specie, sia quella del pane che quella del

Sanctissima Eucharistia, 1929, pp. 156-165); con ricchezza di testi e profondità di concetto, *M. de la Taille* (Misterium fidei, pp. 587-617); *E. Sprenger,* De SS. Eucharistiae virtute atque necessitate, in Gregorianum 1928, pp. 118-138 e 609-627; *C. Baisi,* op. cit. pp. 337-341. Questa tesi non è contraria al Tridentino il quale parla solo di ricevere la comunione *realmente* (in re) e non esclude la necessità assoluta di riceverla in voto, ossia col desiderio, almeno in quanto tale desiderio è già contenuto nel Battesimo, che, come tutti gli altri sacramenti, è ordinato all'Eucarestia. Dice bene il *Piolanti*: « Euch. est necessaria necessitate medii a) non realiter sumpta, b) non in voto subiectivo seu personali desiderata, c) sed voto obiectivo seu reali in alio ritu intenta » (De sacramentis, 1947, p. 301).

vino. I bambini ricevevano una mescolanza delle due specie. Tale uso dell'« intinctio panis » nel prezioso sangue fu adottato verso il sec. VII, anche per gli adulti, e durò fino al secolo XII; ma fu combattuto da alcuni autori ecclesiastici, col nome di comunione « di Giuda » (Giov. 13, 26-27). I Greci, secondo i rimproveri d'Umberto († 1061), verso il secolo X, avevano adottato questa usanza; ancora oggi essi bagnano il pane nel vino dopo la consacrazione e ricevono l'uno e l'altro con un cucchiaio. Roma permise agli Armeni di conservare l'antica usanza che consiste nel bagnare l'ostia grande nel calice prima della « frazione », dopo di che viene divisa e messa in bocca per mano del sacerdote. A cominciare dal sec. IX si determinò l'uso di versare alcune gocce di vino consacrato in un calice ripieno di vino comune e di distribuirlo al popolo. Anche S. Bernardo († 1153) conosce siffatta usanza (Ep. 69, 2).

La comunione « sub utraque » rimase fin verso il 1250; tuttavia non mai in modo *assoluto* ed *esclusivo*. Cfr. al riguardo l'esauriente articolo *Communion euchar.* nel Dict. de théol. cath. t. III, coll. 480-574. Gli utraquisti scomparvero a poco a poco. Più tardi la comunione col calice restò solo come un privilegio per il diacono ed il suddiacono alla Messa del Papa e per certi principi temporali, per es. il re di Francia. A proposito delle discussioni straordinariamente lunghe e difficili del Concilio di Trento sulla concessione del calice, cfr. Concilium Tridentinum, vol. VIII, 529-909.

Frequenza. - Anche la frequenza variò molto, come si potrà vedere dal prospetto seguente.

1) Per i primi due secoli non possediamo documenti sicuri a favore della comunione quotidiana. Testi come I Cor. 11, 20-21 e Atti 2, 42 sono troppo generici; altri parlano d'una celebrazione domenicale (I Cor. 16, 2; Atti 20, 7; Didaché 14, 1). Con questi testi concorda la nota lettera di Plinio che parla d'una riunione dei cristiani in giorno fisso (stato die). Lo stesso dicasi di S. Giustino (Apol. I, 67), secondo il quale i cristiani, la domenica, vengono dalla città e dalla campagna e si radunano in uno stesso luogo per celebrare l'Eucarestia.

2) Per il sec. III restano testimonianze d'una celebrazione anche durante la settimana; sappiamo da Tertulliano che si celebra l'Eucarestia nei giorni di digiuno, « giorni di stazione » (mercoledì e venerdì; De orat. 19; cfr. De cor. mil. 3) e persino tutti i giorni (De idol. 7). S. Cipriano scrive: « Eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus » (De orat. dom. 18). Per l'Egitto abbiamo la testimonianza di Clemente Alessandrino (Quis dives 23) e d'Origene (In Gen. hom. 10, Migne 12, 218); per l'Asia Minore quella di S. Basilio (quattro volte la settimana; Ep. 93, Migne 32, 484-485), per la Spagna e Roma quella di S. Girolamo (Ep. 71, 6) ed una seconda volta per Roma (Ep. 48, 15); per l'Italia settentrionale quella di S. Ambrogio (De bened. patr. 9, 38); per la Gallia quella di Cassiano (Inst. 6, 8). Qui ci si basava spesso sull'idea del « pane quotidiano » del Padre nostro, come pure su Giov. 6, 34: « Signore, dacci sempre di questo pane ». Tuttavia anche qui si davano diversità. In Oriente fuori della domenica, non si celebravano i santi misteri che qualche giorno della settimana. S. Giovanni Crisostomo pare attesti una celebrazione quotidiana, ma egli anche nota che molti non facevano la comunione che una volta all'anno, altri solo due volte, altri invece più sovente (In Hebr. hom. 17, 4). Egli apprezza molto quelli « che vengono con una coscienza pura »,

e dice: « Coloro che hanno simili disposizioni devono venire sempre; coloro che non le hanno non devono venire neppure una volta ». Tale è pure il parere di S. Agostino. Anch'egli conosce una grande varietà (quotidie, certis, diebus, sabbato et dominico, dominico tantum, Ep. 54, 2; cfr. In Joan. 26, 15); la sua raccomandazione è questa: tutti i giorni, ma una coscienza pura (Sermo 227; cfr. Sermo 57, 7; 58, 5 ecc.).

I monasteri avevano l'uso della comunione quotidiana, quantunque anche qui troppo spesso fosse poco raccomandata e praticata con poco zelo; per gli eremiti, la lontananza dalle chiese costituiva un impedimento. Gennadio (verso il 500) scrive: « Quotidie Eucharistiae communionem percipere, nec laudo nec vitupero » (De eccl. dogm. 23, Migne 42, 1217); e raccomanda la comunione settimanale almeno ai fervorosi. Così pure Cassiano. S. Leone I suppone la comunione pasquale generale. Alcuni Concili nella Gallia nei sec. V e VI la prescrivono nelle feste principali. Data la severità della penitenza pubblica, si rimandava spesso siffatta penitenza, anche col consenso della Chiesa, fino alla morte od alla vecchiaia; nel frattempo si praticava la penitenza privata, personale e non sacramentale, e ci si comunicava secondo il giudizio della propria coscienza. Si facevano allora, a quanto dicono S. Agostino, S. Cesario ecc., molte comunioni indegne, soprattutto per i peccati impuri che si continuavano a commettere senza correggersi. Non si legge mai che gli eremiti ed i reclusi che si facevano murare abbiano ricevuto la comunione o che ne abbiano avuto il desiderio. Sulla comunione dei bambini non c'è quasi nessuna notizia dal sec. V al sec. IX. Si prega molto e a lungo, ma davanti alle immagini dei santi ed alle reliquie. Ugo di S. Vittore riguardo alla necessità dell'Eucarestia la pensa come il suo tempo (De sacr. 2, 8, 5), ma dice con S. Agostino che « contemptor damnabilis est ». Anche S. Tommaso ripete la frase (S. th. III, 80, 10).

3) La *Scolastica* contribuì potentemente ad incrementare la speculazione eucaristica, ma distolse alquanto dalla pratica della comunione, fondandosi sul principio che la recezione dell'Eucarestia « deve regolarsi secondo la dignità di ciascuno e la perfezione ch'egli ha già raggiunta » (*Hoffmann,* Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum, 1891, p. 170). Si trattava evidentemente di una concezione troppo rigorosa. « A mio parere, osserva S. Bonaventura, si ottiene più frutto con una sola Messa od una sola comunione ben preparate che con molte senza diligente preparazione » (*Kattum,* Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura, 1920, p. 135).

4) La comunione fu intensificata dopo il Concilio di Trento, benchè, già prima, i mistici (Taulero, Susone), così come S. Vincenzo Ferreri, Savonarola, ecc. avessero assai contribuito a ravvivare la pietà eucaristica. Promotore principale della moderna rinascita, tanto per la teoria quanto per la pratica, fu l'Ordine dei Gesuiti. Si possono anche ricordare S. Filippo Neri e qualche altro (Dict. de théol. cath. t. III, coll. 527 ss.).

La *ragione dogmatica* della frequenza della comunione sta nel fine speciale dell'Eucarestia che è cibo dell'anima, nutrimento spirituale di cui i fedeli hanno continuo bisogno. Cfr. Concilio di Firenze (Denz. 698).

I *Giansenisti* ostacolarono questo sviluppo col loro duro rigorismo ed impugnarono a lungo e con violenza la pratica dei Gesuiti. Innocenzo XI, con un decreto del 12 febbr. 1679 richiamantesi al Concilio di Trento, il quale desiderava che i fedeli facessero la comunione tutte le volte che partecipavano alla Messa (Denz. 944), dichiarò legittima questa pratica (Denz. 1147). Egli

però condanna anche il lassismo nella preparazione (Denz. 1206). La moderna rinascita della frequenza dell'Eucarestia ebbe la sua sanzione nel decreto di Pio X del 20 dic. 1905; tale decreto raccomanda con insistenza la comunione frequente con esigenze ragionevoli riguardo alle disposizioni: « Ut nemo qui in statu gratiae sit et cum recta piaque mente ad sacram mensam accedat, impediri ab ea possit » (Denz. 1985). *Codex Iuris Canonici,* can. 863. La maggior frequenza alla comunione fomenta l'unità cattolica, riporta la pietà cristiana al suo vero centro, fa gustare la liturgia, sviluppa lo spirito di apostolato.

La *custodia* o riserva dell'Eucarestia incominciò a farsi dal sec. IV — per l'epoca precedente non possiamo affermare nulla — in locali contigui alla chiesa (pastophorium, sacrarium, secretarium, sacrestia). Verso il 1000 vigeva già l'usanza di tenerla nella chiesa stessa, in piccoli armadi (armariola) addossati ai muri, che più tardi divennero i tabernacoli, e in pissidi a forma di colomba, sospese al di sopra dell'altare. Ma poichè individui malintenzionati potevano facilmente aprire e rubare queste pissidi, alcuni Concili le proibirono, e l'uso dei nostri attuali tabernacoli, chiusi a chiave, si diffuse soprattutto a cominciare dal secolo XVI. Come scopo della conservazione si riconosce l'amministrazione del Viatico in caso di necessità e la Messa dei presantificati.

Riguardo all'*Eucarestia nell'arte cristiana antica,* l'opera monumentale del *Wilpert* (Die romischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4 bis 13 Jahr. 4 voll. 1916) parla (I, pp. 356 ss.) del sacrificio di Melchisedech come simbolo corrente del sacrificio della Messa, e stabilisce (II, p. 535) che, dall'anno 1000, si rappresentava in figura una Messa (quella del papa S. Clemente I). All'epoca delle catacombe, si univano sovente il Battesimo e l'Eucarestia come sacramenti d'iniziazione (ivi I, p. 6; cfr. anche II, c. 2, § 3). Si consideravano come simboli eucaristici il miracolo della manna, quello di Cana e la moltiplicazione dei pani. * Cfr. *C. Costantini,* Dio Nascosto. Splendore di fede e d'arte nella santa Eucarestia, Ed. Tumminelli, Roma 1944; *M. Vloberg,* L'Eucharistie dans l'arte, 2 voll., Ed. Arthaud, Grenoble 1946. *

Lettura. - *La comunione nella storia della pietà liturgica.* - È interessante a questo punto rilevare certi aspetti liturgicamente caratteristici che rivestì la comunione nei secoli passati, in notevole contrasto con quelli adottati più tardi, non ufficialmente dalla Chiesa, ma, di fatto, in molti strati della pietà popolare, in forza dei quali venne maturando a poco a poco la pratica moderna della comunione *extra missam.*

Dall'epoca apostolica e fin verso tutto il sec. XII, vediamo che la liturgia eucaristica è interamente concentrata attorno alla Messa, il mistero sacrificale di Cristo. La partecipazione dei fedeli a questo sacrificio portava con sè la manducazione rituale della Vittima immolata, cioè del corpo e del sangue di Cristo, considerati come nutrimento dell'anima e mezzo per assicurarsi la remissione dei peccati e i frutti della redenzione. Il fedele si preparava al sacramento coll'offrire personalmente il pane ed il vino, elementi del Sacrificio, e col conformare i propri atti interiori alle formole recitate dal Celebrante, da lui comprese e corrisposte.

Per questo valore assoluto dato al Sacrificio, Cristo era considerato nella Messa, com'egli è, il divino Liturgo, il gran Sacerdote, che, primogenito tra i suoi fratelli nella carne, adora il Padre e gli rinnova sull'altare l'oblazione perfetta fatta di se stesso sul Calvario. Cristo perciò in questa funzione media-

trice non era direttamente termine di culto; tutte le formole liturgiche erano composte secondo questo criterio ed orientate in questa direzione.

Ma, dopo il 1100, il senso oggettivo del sacrificio comincia ad affievolirsi; e sottentra il senso soggettivo della devozione a Cristo eucaristico e crocifisso. La Messa è sempre apprezzata e frequentata, ma principalmente per adorarvi Cristo che scende sull'altare, per contemplarlo elevato nell'Ostia, per renderlo insomma presente tra i suoi fedeli e riceverlo, ospite divino, sacramentalmente o spiritualmente nella comunione. La comunione perciò non è più in funzione del Sacrificio, ma di se stessa; quasi un rito autonomo, che tende ad estraniarsi dalla Messa, e si sviluppa man mano nel culto al sacramento, espresso ritualmente con le esposizioni eucaristiche, le visite al tabernacolo, le processioni teoforiche, le Messe dinanzi al sacramento. Il banchetto sacrificale, con cui l'uomo viene innalzato fino a Dio, è quasi dimenticato, per mutarsi in una devozione alla persona sacramentale di Cristo, e la comunione è intesa come una visita di lui, sposo divino, all'anima, per consolarla nelle prove e guidarla nelle incerte vie della vita.

Di qui una devozione eminentemente affettiva, espressa in una pietà sentimentale, per lo più di mediocre valore. Il celebrante stesso prese a recitare una serie di invocazioni e di apostrofi a Cristo; e il sistema si trasformò presso monasteri e privati in un apposito esercizio di devozione assai prolisso e complicato. Una religiosa intorno al 1400 contava 37 *sentimenta simplicia* e 14 *s. complexa* che l'anima doveva emettere prima di ricevere la comunione.

A cominciare poi dal sec. XIII, sotto l'influenza dei mistici francescani e delle rappresentazioni dei Misteri, la sensibilità cristiana si esalta davanti a Gesù Crocifisso e alle sue piaghe, le medita appassionatamente durante la Messa, anzi in tutte le cerimonie di questa ama vedere altrettante stazioni della *Via Crucis*. Era questo per molte anime il più gradito "nutrimento spirituale"; donde il nome di "comunione spirituale" dato a tale esercizio. Un predicatore tedesco della prima metà del sec. XIII diceva: *Colui che medita attentamente la Passione del Signore, riceve il Salvatore entro di sè, come se lo ricevesse nella comunione.* Intesa in questo senso la comunione spirituale era assolutamente sconosciuta nella Chiesa antica. Essa però divenne nel basso Medio Evo un tema assai comune della predicazione e della letteratura ascetica, e contribuì non poco a tener lontane le anime dalla comunione eucaristica; perchè tutti coloro che non sentivano questa esaltazione interiore, questo gusto spirituale, erano senz'altro stimati indegni di riceverla.

Si noti ancora come nell'antichità cristiana l'Eucarestia era veduta principalmente in funzione del Corpo mistico di Cristo, secondo l'insegnamento dell'Apostolo: *Unum corpus multi sumus, qui de uno pane participamus.* La comunione costituisce il vincolo che compagina la Comunità, che collega il fedele con Cristo e, per mezzo di Cristo, con tutti i suoi fratelli; e a sua volta la Messa veniva considerata come l'atto di culto eminentemente sociale, l'azione sacra della famiglia cristiana, nella quale i bisogni dei fedeli dovevano subordinarsi e coordinarsi a quelli collettivi della Chiesa.

La pietà medioevale e moderna piegò invece l'Eucarestia verso una concezione più individualistica. La comunione divenne quasi un affare privato e personale, che si compie allo scopo prevalentemente di raggiungere la propria santificazione, e, solo in via secondaria, di partecipare alla morte oblatrice e propiziatrice di Cristo per la gloria di Dio e la salute delle anime.

Naturalmente non tutti indulgevano egualmente verso questi atteggiamenti meno illuminati della pietà; la Chiesa, anche senza positivamente condannarli, perchè niente contenevano di falso, li vigilò sempre, affinchè non deviassero al di là dei limiti dell'ortodossia, e propugnò costantemente, come fece nel Tridentino, e presso i teologi più accreditati, i metodi sani e tradizionali di partecipare al Sacrificio ed alla comunione ». *M. Righetti,* Storia liturgica, III, Ed. Ancora, Milano, pp. 474-476.

III. L'Eucarèstia come sacrificio

Trattiamo ora dell'Eucarestia come sacrificio, ossia della Messa. Divideremo la materia nel modo seguente: il sacrificio in generale (§ 186) e il sacrificio della Messa, del quale vedremo la realtà (§ 187), l'essenza (§ 188) e gli effetti (§ 189).

§ 186. - Il sacrificio in generale.

1. Sacrificio e sacramento. - L'Eucarestia, secondo la dottrina del Concilio di Trento, è non solo il più grande sacramento, ma anche il vero e perpetuo sacrificio del Nuovo Testamento.

« Questo sacramento, dice *S. Tommaso,* è insieme sacrificio e sacramento: sacrificio, in quanto si offre; sacramento, in quanto si riceve » (S. th. III, 79, 5). Il Signore, istituendo l'Eucarestia come sacramento, volle che insieme fosse anche sacrificio; impossibile, perciò, produrre l'Eucarestia scindendo il sacramento dal sacrificio.

Il sacramento ed il sacrificio si differenziano anzitutto per il loro *scopo:* il sacrificio onora Dio, il sacramento santifica l'uomo. Il sacrificio viene offerto, il sacramento ricevuto. Il sacrificio serve ad esprimere i sentimenti religiosi e cultuali della comunità, il sacramento è un dono di grazia per ciascuno in particolare.

Un'altra differenza consiste nel *modo di essere.* L'Eucarestia in quanto sacrificio, in quanto atto di culto, è per natura transitoria (actio transiens); in quanto sacramento è una realtà permanente (res permanens). L'Eucarestia è un sacrificio solo mentre viene prodotta, e non lo è fuori nè dopo questo atto: ma fuori di questa produzione essa è ancora un sacramento. La presenza reale nell'ostensorio è sacramentale e non sacrificale.

* La recente teoria sacramentale della Messa, sostenuta particolarmente da Dom Vonier († 1938), sembra voler eliminare la distinzione tra sacramento e sacrificio o almeno identificare alcuni caratteri del sacramento con quelli propri del sacrificio. « L'Eucarestia nel suo duplice aspetto di culto e di alimento, di sacrificio e di comunione, non è un sacramento diverso dagli altri sei sacramenti, anzi è il sacramento per eccellenza ». « Il termine sacramento ricopre la totalità del mistero eucaristico, come di un glorioso baldacchino d'oro. Il sacrificio della Chiesa, la Messa, è veramente il sacramento per eccellenza e il più completo, e il sacrificio della Messa in quanto può essere spiegato dovrà essere spiegato in termini sacramentali » (*D. Vonier,* La clef de la doctrine eucharistique, trad. dall'inglese, Paris 1942, pp. 54 e 58).

« Noi, dice giustamente il Rondet, preferiamo conservare la distinzione tra Eucarestia sacrificio ed Eucarestia sacramento, senza per altro dimenticare che il sacrificio eucaristico ha esso pure un carattere sacramentale. Una cosa è mettere in evidenza le relazioni tra sacrificio e sacramento, altra è confondere le due nozioni. Dom Vonier parte dall'idea giustissima che anche nel sacramento l'uomo coopera alla sua giustificazione, che l'azione sacramentale non è ricevuta passivamente nel soggetto, e che vi è in ogni sacramento, oltre l'aspetto santificatore, un aspetto cultuale che l'orienta verso il sacrificio (op. cit. p. 54). Ma la nostra pietà moderna non accetta facilmente, senza le debite spiegazioni, l'affermazione che la Messa è un sacramento. Se l'idea di sacramento, precisandosi, si è impoverita, spetta solo a noi vivificarla mostrando che i nostri sette sacramenti sono immersi in un'atmosfera sacramentale che è la stessa vita della Chiesa. Possiamo benissimo ritornare coscientemente all'antico vocabolario e parlare, come fa la stessa liturgia, del sacramento dell'Incarnazione, o del sacramento della festa pasquale, purchè si sappia che la parola si usa qui in un senso analogico. Possiamo anche dire che il primo sacramento è l'umanità di Cristo, che la Chiesa è un sacramento primordiale il quale ci manifesta e ci comunica la vita divina, e, anche a rigore, che il sacrificio della Messa è esso pure il sacramento fondamentale, centro di tutto l'organismo sacramentale. Ma noi continueremo pure a conservare la precisione del vocabolario, distinguendo accuratamente il sacrificio eucaristico e il sacramento; poichè il sacrificio è piuttosto movimento ascendente dell'uomo verso Dio, il sacramento movimento discendente di Dio verso l'uomo, esprimendo così il duplice movimento fondamentale della religione dell'Incarnazione » (*Rondet*, Problèmes pour la réflexion chrétienne, Paris 1945, pp. 210-212) (1). *

(1) Recentemente alcuni autori cattolici con a capo il benedettino tedesco Oddo Casel († 1948), studiando l'anamnesi cioè la commemorazione della morte di Cristo nell'antica liturgia, hanno cercato di dimostrare come ai due aspetti tradizionali dell'Eucarestia, sacrificio e sacramento, se ne possa aggiungere un terzo, quello di mistero. Cfr. *O. Casel,* Le Memorial du Seigneur, e particolarmente: Le mystère du culte dans le christianisme, Paris 1945 e 1946. — « Tutta la teologia del Casel, nota il padre gesuita Danielou, è vivificata dalla sua concezione del *mistero,* concezione assai ricca, che unisce insieme il *mistero* paolino, i *misteri* ellenistici, il "sacro" di Otto. Codesta teologia del mistero si sviluppa in tre sfere successive. Anzitutto il mistero di Dio, del Dio santissimo di Isaia, inaccessibile ad ogni sguardo umano e che non si manifesta se non agli umili ch'egli ha scelto. E qui il Casel ha contribuito a restaurare questo senso fondamentale della trascendenza di Dio, sì estraneo all'umanesimo contemporaneo, e che è il fondamento di ogni religione. Questo mistero di Dio è rivelato in Cristo, che è il mistero in persona e le cui azioni teandriche, i misteri, benchè compiute nella carne, sono tutte divine e inaccessibili al mondo profano. In fine questi misteri di Cristo sono resi presenti nel culto, d'una presenza reale, ma sacramentale, di modo che gli uomini possono parteciparvi e mediante questa partecipazione essere introdotti nel mistero di Dio » (in Rech. de sc. relig. 1947, p. 384).

Il mistero cultuale cristiano si può pertanto definire « un insieme di riti la cui efficacia salutare consiste nel rendere presente l'opera redentrice di Cristo, e il cui fine immediato è di ottenere con questa rappresentazione obbiettiva ed efficace, l'eterna salvezza ai fedeli che vi partecipano » (*Ceuppens,* in Suppl. Dict. de la Bible, II, col. 1195). La nozione di mistero cultuale si applica in modo del tutto speciale all'Eucarestia, ma anche agli altri sacramenti e in genere al complesso della liturgia.

L'applicazione di simile nozione di mistero all'Eucarestia ha incontrato da parte dei teologi forti critiche, ma anche fervide adesioni sia pure con qualche modifica-

2. Origine del sacrificio. - Il sacrificio (sacrificium, sacra facere), nel concetto di tutta l'umanità religiosa, è un atto cultuale pel quale la divinità cui si offre riceve un onore. Si offre solo a Dio ed è antico e diffuso quanto la religione di cui è l'espressione esterna e sociale.

Lo troviamo nel suo vario e ricco sviluppo, non solo presso gli Ebrei, ma anche presso tutti i popoli pagani. Dappertutto il sacrificio ha una grande importanza religiosa, quali che ne siano i riti e le forme esteriori. Per la sua stretta ed intima unione con la religione possiamo affermare che è nato con essa. Ora, secondo la concezione cattolica, la religione è nata sotto l'influenza soprannaturale della rivelazione divina. Quindi il sacrificio deve in qualche modo risalire ad un comando divino. « Natura duce aut etiam ipso Deo auctore », dice il De la Taille (Mysterium fidei, p. 6).

Se ne ravvisano già le tracce nel *paradiso terrestre*. Rifacendosi a S. Agostino, S. Tommaso afferma che « il sacrificio esterno è un segno del sacrificio interiore invisibile col quale sottomettiamo noi stessi e le cose nostre con obbedienza a Dio » (In Ep. ad Rom. c. 12, lect. 1). Codesto segno di sottomissione interiore si può ravvisare nella proibizione di toccare i frutti dell'albero della scienza (Gen. 2, 17). Era un altare sacrificale innalzato da Dio stesso e sul quale i nostri progenitori dovevano offrire il sacrificio quotidiano interiore della propria volontà. Nell'altro albero del paradiso terrestre, l'albero della vita, i Padri hanno già ravvisato un simbolo dell'Eucarestia e non sarebbe quindi fuori proposito designarlo come un convito sacrificale, come si trova più tardi in tutte le religioni, sia l'ebraica che le pagane. Esso esprime simbolicamente lo scopo ultimo del sacrificio: la partecipazione all'essenza ed alla vita di Dio stesso.

Così noi avremmo già, nel paradiso terrestre, due elementi molto importanti del sacrificio: 1) il riconoscimento espresso esteriormente e simbolicamente della suprema maestà di Dio; 2) la partecipazione alla vita della divinità con un convito simbolico. Dopo la caduta si aggiunge un altro elemento: 3) l'idea dell'espiazione.

3. I sacrifici mosaici. - Essi hanno un rituale sacrificale molto ricco. In tutti i sacrifici ebraici bisogna distinguere il *dono* offerto, l'*offerta*, lo *scopo* e il *sacerdote*.

Il *dono* offerto era un oggetto esterno e materiale scelto tra i beni di colui che offriva il sacrificio. Secondo il dono offerto, i sacrifici si dividevano in cruenti ed incruenti. L'*offerta* aveva lo scopo di presentare a Dio in maniera rituale il dono offerto e *variava* secondo il carattere speciale del sacrificio e la natura particolare del dono. I sacrifici cruenti consistevano nell'immolazione di animali (buoi, agnelli, uccelli); gli incruenti (minhāh, θυσία, oblatio, munus) nell'offerta di alimenti, di cereali, di farina, di vino (libamen, libamentum), ed erano ora indipendenti, ora un contributo per l'olocausto o i sacrifici paci-

zione e chiarificazione. Il Ceuppens rileva che quest'aspetto di mistero appartiene a quello di sacramento in quanto cioè ne accentua la sua relazione al passato, al sacrificio redentore di Gesù, che solo l'Eucarestia realizza. Da questo punto di vista la cosiddetta dottrina del mistero rientra nelle teorie sacramentali della Messa. Cfr. *lettura* apposta al § 188. Per tutta la questione si veda la rivista *Maison-Dieu*, n. 14 Paris 1948, particolarmente pp. 30-64; *M. Righetti*, Storia liturgica, III, pp. 42-49.

fici. Secondo lo *scopo* del sacrificio e l'intenzione del sacrificatore, si distinguevano l'olocausto, il sacrificio per i peccati, il sacrificio d'espiazione ed il sacrificio pacifico. Quest'ultimo era un'oblazione ed aveva per scopo, come il primo, l'adorazione di Dio e la comunicazione con lui; gli altri due erano sacrifici espiatori. Sacrificatore era solo il *sacerdote* il quale tuttavia aveva per aiutanti i leviti. Dopo Mosè si applica il seguente principio: « Nessuno si arroghi questa dignità (del sacerdozio), se non chiamato da Dio, come lo fu lo stesso Aronne » (Ebr. 5, 4). L'usurpazione dei diritti del sacerdote, anche da parte di un re (Osia), è considerata come un delitto gravissimo (II Par. 26, 18-21). Il *luogo* del sacrificio era, nel periodo mosaico, l'altare.

4. Il sacrificio del Nuovo Testamento. - In sostituzione dei *numerosi* sacrifici imperfetti dell'Antico Testamento, il Nuovo conosce un sacrificio *unico* e *perfetto*, che congloba e realizza tutte le intenzioni e tutti gli scopi degli antichi sacrifici in un'unica azione: il sacrificio della Croce compiuto dal sommo ed eterno Sacerdote, Gesù Cristo, coll'offerta della propria vita a Dio, per riconoscere perfettamente la sua volontà ed espiare pienamente il peccato degli uomini (§ 101).

5. L'idea di sacrificio nei Padri e nei Teologi. - *S. Agostino* dà questa brevissima definizione: « Il sacrificio visibile è sacramento, cioè segno sacro del sacrificio invisibile » (sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum est, Civ. 10, 5). Nel sacrificio egli distingue due elementi: uno esteriore, il segno, l'altro interiore e invisibile, l'obbediente sottomissione a Dio. Cosa ed intenzione costituiscono il sacrificio, ma egli accentua l'ultimo elemento: « Il vero sacrificio è la misericordia » o l'amore del prossimo, non però intesa in se stessa, bensì solo in quanto è riferita a Dio nostro ultimo fine. « È vero sacrificio ogni opera che noi compiamo per stringere i vincoli della nostra santa società con Dio (ut sancta societate inhaereamus Deo), ogni opera che riferiamo all'ultimo fine, per il conseguimento del quale diveniamo veramente felici » (Civ. 10, 6). « Noi vediamo infatti come egli (il profeta) dice in una sola frase che Dio non vuole sacrifici e che vuole un sacrificio. Egli non vuole dunque il sacrificio di animali uccisi, ma quello d'un cuore contrito » (Civ. 10, 5). Il sacrificio per S. Agostino è il sacrificio personale: Non cercare altre vittime, « habes in te quod occidas » (Enarr. in Ps. 58, 19). « Nessuno è così stolto da credere che Dio abbia bisogno dei sacrifici... Egli non ha neppure bisogno della giustizia dell'uomo; il vero culto reso a Dio giova all'uomo, non a Dio » (Civ. 10, 5).

S. Tommaso si riallaccia a S. Agostino. Egli dalla considerazione di tutti i sacrifici, sia i cruenti che gli incruenti, cerca di farsi una nozione del sacrificio in genere e scrive: « Si hanno propriamente dei sacrifici quando circa le cose offerte a Dio si fa qualche cosa (quando circa res Deo oblatas aliquid fit), come quando gli animali si uccidevano e si abbruciavano, il pane viene spezzato, e mangiato e benedetto. E ciò è indicato dallo stesso nome: perchè sacrificio vuol dire che l'uomo fa qualcosa di sacro » (nam sacrificium dicitur ex hoc, quod homo facit aliquid sacrum, S. th. II-II, 85, 3). Quanto allo scopo del sacrificio S. Tommaso scrive: « Propriamente parlando, si dice che c'è sacrificio quando si fa qualcosa per onorare Dio..., per placarlo » (S. th. III, 48, 3). Altrove indica tre scopi: « Remissione dei peccati », « conservazione della grazia » e, come S. Agostino, « unione perfetta con Dio » (S. th. III, 22, 2).

Egli distingue dal sacrificio l'oblazione, nella quale non si opera nulla di rituale, come l'offerta di « denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit » (S. th. II-II, 85, 3 ad 3).

I *teologi posttridentini* furono costretti dalla polemica protestante a studiare a fondo la nozione di sacrificio. Come *definizione* di scuola è generalmente usata quella che si ispira a S. Roberto Bellarmino, il valoroso difensore del sacrificio della Messa, definizione così formulata dal *Franzelin:* Il sacrificio è l'oblazione di un dono visibile, fatta dal legittimo ministro, per mezzo di una distruzione reale o equivalente, a Dio solo, allo scopo di riconoscerlo ed onorarlo come sovrano Signore, di placarlo e di entrare in comunione di vita con lui (Oblatio soli Deo facta per realem vel aequivalentem destructionem, legitime instituta ad agnoscendum supremum Dei dominium, simulque pro statu lapso ad profitendam divinam iustitiam hominisque reatum expiandum, Trac. de SS. Euchar., ed. 4, p. 318).

Il sacrificio consiste nell'oblazione, non nella distruzione. - Veramente al Dio assoluto non si può offrire nulla, nulla donare e nulla trasferire in sua proprietà, poichè tutta la creazione è sua (I Cor. 10, 26). Ma, in quanto la sua bontà ci fa partecipi delle cose create (Gen. 1, 29-30), noi siamo, per ciò stesso, in grado di scegliere qualcuna delle creature che ci appartengono per offrirgliele. Che questo debba sempre farsi con una distruzione del dono non si può plausibilmente affermare. L'Onnisciente conosce le più intime intenzioni delle nostre offerte, e non ha bisogno di indovinarle dal modo con cui le presentiamo. Inoltre come si potrebbe sostenere che Dio goda a simile distruzione della vita e della natura? Sarebbe contrario alla nozione cristiana di Dio; la Scrittura e i Padri, soprattutto gli Apologisti, lo negano recisamente di fronte ai sacrifici pagani ed ebraici, e neppure si può provare che il senso religioso degli uomini abbia assolutamente bisogno della distruzione di un dono offerto e veda in essa l'atto essenziale della sua sottomissione a Dio. Certo è conforme alla manifestazione sensibile e spirituale della stessa religione offrire il proprio dono a Dio con una cerimonia rituale, ma non si vede come questa cerimonia debba importare una distruzione. Le libazioni sacrificali, i pani di proposizione, i pasti sacri, l'incensazione liturgica non avevano l'elemento di distruzione e neppure il suo « equivalente ». E nei sacrifici cruenti l'uccisione degli animali era una lontana preparazione del sacrificio, non il sacrificio stesso. Il Dio dei viventi non gode della morte (Sap. 1, 13-14). I Profeti non avevano in molta considerazione le immolazioni cruente: « Sono sazio di olocausti di montoni e di grasso di pingui bovi; il sangue dei giovenchi, degli agnelli e dei capri non lo gradisco » (Is. 1, 11; cfr. Osea 6, 6; Ger. 6, 20; 7, 22; Ps. 39, 7-8; 49, 9 ss.). Se l'essenza del sacrificio e, se si vuole, il concetto dell'espiazione dell'Antico Testamento, fossero consistiti nell'uccisione cruenta, i Profeti, che intendevano appunto riconciliare il popolo con Dio, non avrebbero avuto diritto di usare un linguaggio simile. E tuttavia rifiutarono questi sacrifici ed insistettero su ciò che resta l'essenziale in tutti i tempi: lo spirito d'obbedienza. Per costruire le « teorie del sacrificio » ci si è troppo fondati sui sacrifici del Vecchio Testamento, invece di intenderli per quel che sono, cioè sacrifici imperfetti. Nel mosaismo, nonostante la dovizia del suo rituale, non si potrà mai trovare una dottrina e una nozione precisa del sacrificio; con esso comunemente si cerca di onorare Dio, assicurarsi il suo favore e la comunione di vita con lui.

Gesù Cristo pensa come i profeti. « Io voglio la misericordia (la carità) e non il sacrificio » (Mt. 9, 13; 12, 7; cfr. Osea 6, 6). « Amare il prossimo come se stesso vale ben più di tutti gli olocausti e di tutti i sacrifici » (Mc. 12, 33). I *Padri* paragonano spesso i sacrifici ebraici a quelli pagani; ed infatti differivano appena esteriormente. Secondo *S. Tommaso,* Dio volle i sacrifici degli Ebrei per preservarli dall'idolatria, cioè perchè non ne facessero agli idoli (S. th. I-II, 101, 3). Gesù Cristo è il compimento dell'Antico Testamento sotto *ogni* riguardo. Ora egli offre il suo sacrificio al Padre come un atto di obbedienza e di amore verso di lui (Giov. 10, 17; 15, 13) e non come distruzione della propria vita. « Nessuno mi può togliere la vita, ma da me stesso io la dò » (Giov. 10, 18). Egli si è offerto a Dio per mezzo dello Spirito Santo (Ebr. 9, 14). Anche S. Paolo presenta l'atto redentore di Cristo come un'obbedienza fino alla morte e non come una semplice distruzione della vita (Rom. 5, 15-21 e Filip. 2, 5-11).

In base alla *Sacra Scrittura* non si può scorgere l'essenza del sacrificio proprio nella distruzione della vittima; quand'essa ha luogo, costituisce l'introduzione (la preparazione) del sacrificio ed *uno* dei tanti modi d'oblazione, che variavano secondo la natura dei doni offerti. Neppure lo stesso dono materiale è l'essenziale del sacrificio; è piuttosto un mezzo per esprimere simbolicamente l'intenzione interna che si ha compiendo il sacrificio, e *in quanto tale* appartiene ad esso; conseguentemente è senza importanza, anzi dispiace a Dio quando manca la sua forma, cioè l'intenzione. L'intenzione sacrificale stessa è, da una parte, l'intenzione di adorare Dio e di donarsi a lui, dall'altra, di riconciliarsi con Dio ed espiare i propri peccati. Il *Pell,* con la sua opera sulla nozione di sacrificio (Jesu Opferhandlung und die Eucharistie, ed. 3, 1913), ha avuto il grande merito di porre l'intenzione sacrificale al di sopra del dono e soprattutto della « distruzione » del dono, benchè senza dono esterno non si possa parlare di sacrificio. Anche il *ten Hompel* ha illustrato quest'idea con più vigore e più felicemente, concependo il sacrificio come un abbandono personale della libera volontà a Dio, senza però riuscire a liberarsi del tutto dal concetto di distruzione. Il *Kramp* è riuscito meglio. Nella sua opera (Mess. liturgie und Gottesreich, 1921) studia il concetto di sacrificio nella liturgia romana della Messa, nella Scrittura, nei Padri e nella Scolastica. Quanto alle « innumerevoli teorie della distruzione » dei posttridentini, che compaiono per la prima volta in Melchior Cano († 1560) e Vasquez († 1604), egli le ritiene inaccettabili e le rigetta senz'altro. * Similmente *M. Lepin,* L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens, dépuis l'origine jusqu'à nos jours, Paris 1926. Si confronti anche *Gaudel,* Sacrifice, nel Dict. de théol. cath. t. XIV, coll. 662-692; *G. Graneris,* La religione nella storia delle religioni, Torino 1935, pp. 219-274. *

§ 187. - Realtà del sacrificio della Messa.

Nella Messa si offre a Dio un vero e proprio sacrificio, istituito da Gesù Cristo. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* dedicò alla dottrina del sacrificio della Messa, che i Protestanti combattevano con speciale accanimento, tutta una sezione (s. 22) con nove capitoli dottrinali ed altret-

tanti canoni. Il primo canone: « Se qualcuno dirà che nella Messa non si offre a Dio un vero e proprio sacrificio, o che questa oblazione non sia altro che cibarsi di Cristo, sia scomunicato ». Il secondo: « Se qualcuno dirà che con quelle parole: "Fate questo in memoria di me", Gesù Cristo non costituì sacerdoti gli Apostoli; o non ordinò che essi e gli altri sacerdoti offrissero il suo corpo e il suo sangue, sia scomunicato ». Nel terzo canone viene definito il carattere propiziatorio del sacrificio della Messa (Denz. 948-950). È dunque definito che la Messa è un sacrificio, e che l'offerta oggettiva è costituita dal corpo e dal sangue di Cristo e non già dagli atti soggettivi degli offerenti (cfr. anche c. 1, Denz. 938).

Già prima la Chiesa aveva condannato l'opinione di *Wiclef,* secondo cui il sacrificio della Messa non avrebbe fondamento nella S. Scrittura (Denz. 585). S. Tommaso spiega teologicamente la parola *Messa:* « Missa nominatur, quia per angelum sacerdos preces ad Deum mittit sicut populus per sacerdotem, vel quia Christus est hostia nobis missa a Deo » (S. th. III, 83, 4 ad 9). Ordinariamente, oggi si suole spiegare la parola Messa in senso storico, col rito finale antico del rinvio (missio, missa) dei fedeli dopo la celebrazione dell'Eucarestia (Ite, missa est).

Prova. - Il Concilio allega innanzi tutto le *figure* e le *profezie.* « Melchisedech, re di Salem, apportò pane e vino, essendo sacerdote di Dio altissimo » (Gen. 14, 18-19). La proposizione esplicativa dimostra che offriva un sacrificio e non preparava soltanto un pasto. Il Salmo 109 presenta Melchisedech come figura del Messia; ma, come d'altronde la Scrittura suole in casi consimili (cfr. Ebr. 5, 6; 6, 20), esso non parla dell'offerta e ricorda solo la persona del sacerdote.

S. Cipriano fu il primo che paragonò Gesù Cristo a Melchisedech anche in relazione all'offerta del pane e del vino (Ep. 63, 4), e venne seguito poi da altri Padri, come S. Leone I e S. Giovanni Damasceno. Egli doveva difendere contro gli « acquarii » del suo tempo la *vera materia* dell'Eucarestia. Dopo lo Pseudo-Ambrogio (De sacr. 4, 6, 27), il paragone: « Munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech » col sacrificio della Messa è stabilmente fissato nel Canone.

Il Concilio si riferisce quindi a Mal. 1, 10-11: « Io non prendo più (o Ebrei) alcun piacere in voi, dice il Signore degli eserciti, e le offerte delle vostre mani non le gradisco più. Poichè da levante e da ponente il mio nome è grande fra le nazioni, e in ogni luogo si sacrifica e si offre al mio nome un'oblazione (minhāh) pura, perchè il mio nome è grande fra le nazioni, dice il Signore degli eserciti ».

Esegesi. - Il profeta, per ordine di Dio, deve respingere gli antichi sacrifici; e in compenso promette un nuovo sacrificio dei popoli. Questo sacrificio, benchè si parli al tempo presente, deve compiersi nella futura età messianica. Invano i Protestanti lo riferiscono ai proseliti o agli Ebrei della diaspora. Gli uni e gli altri costituiscono un cerchio troppo ristretto, son chiusi in limiti troppo angusti per il vasto orizzonte spirituale e religioso di Malachia (Mal.

1, 11). Tanto meno si può pensare ai sacrifici *pagani*, perchè sono impuri (Mal. 1, 2-3; 2, 11-12; I Cor. 10, 20). Il discorso, nel suo contenuto, non può applicarsi che all'avvenire messianico (cfr. Is. 11, 9-12; 42, 1-7; Ger. 31, 31; Amos 9, 12; Mich. 4, 1-2; Sof. 3, 9; Atti 2, 7; Zac. 8, 20-21; 9, 10; Ps. 21, 28). Quest'avvenire Malachia lo vede in « prospettiva profetica » e perciò in modo *vicino* (cfr. Is. 7, 14). Il profeta non ci descrive minutamente l'oblazione pura; tuttavia si tratta d'un sacrificio *oggettivo* perchè *liturgico*, e non d'un sacrificio spirituale, come credono i Protestanti, perchè le espressioni sacrificali non s'addicono ad un sacrificio spirituale. È una nuova minhāh, una minhāh liturgica, contrapposta all'antica.

Il *compimento* dell'èra messianica non conosce che due sacrifici: il sacrificio della Croce e quello della Messa. Ma il sacrificio della Croce avvenne soltanto a Gerusalemme e può appena essere chiamato una minhāh. Non resta dunque che il sacrificio incruento della Messa. Se la profezia di Malachia (1, 11) non si è avverata con questo sacrificio, non si è avverata affatto. Infatti la Messa è *letteralmente* il sacrificio dei popoli, celebrato in ogni luogo, da levante a ponente. Il Brinktrine (Der Messopferbegriff in der ersten zwei Jahrhunderten, 1917), dopo uno studio accurato di questo passo di Malachia, conclude: « Dal complesso delle ricerche emerge che col grande sacrificio dei popoli di Malachia bisogna intendere un sacrificio esteriore, oggettivo dell'èra messianica, e che perciò l'esegesi ci permette, anzi ci costringe a scorgere in questo passo una profezia del sacrificio del Nuovo Testamento, della santa Messa » (p. 59).

Non pochi teologi citano anche le *figure* dell'Antico Testamento in cui apparivano pasti sacrificali (Ps. 21, 27-30), come pure le profezie secondo le quali Dio sceglierà i suoi *sacerdoti* fra tutti i popoli. È necessario infatti che a questo sacerdozio corrisponda un *sacrificio* conosciuto da tutti i popoli (Is. 66, 18-19; cfr. 19, 19).

Prova ricavata dalle parole dell'istituzione. - Gesù prese del pane, lo benedisse, rese grazie, lo spezzò e lo diede a mangiare ai suoi discepoli dicendo: Prendete e mangiate, perchè questo è il mio corpo dato per voi (S. Paolo: τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν; Luca: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον). Con siffatte parole il Signore indica il suo corpo come un corpo *offerto in sacrificio* per i suoi, i quali rappresentano la totalità dei fedeli o anche l'intera umanità. Così pure presenta loro il calice dicendo che si tratta del suo sangue sparso per molti in remissione dei peccati, perciò del suo sangue *offerto in sacrificio* (Marco: αἷμα... τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν; Matteo: τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; Luca: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον). Nei quattro testi il sangue del Signore è ancora chiamato *sangue dell'Alleanza* (αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης; S. Paolo e Luca: ἡ καινὴ διαθήκη); ora il sangue dell'Antica Alleanza era il sangue del sacrificio.

Con ciò Gesù Cristo ha istituito l'Eucarestia come sacrificio, il che emerge in modo evidente dalle ragioni seguenti:

1) Perchè ha aggiunto alle parole « corpo » e « sangue » delle proposizioni subordinate dichiarative, le quali non possono intendersi che d'un sacrificio di questo corpo e di questo sangue, e

2) perchè ha espressamente indicato il sangue come *sangue dell'Alleanza.* Ora anche l'Antica Alleanza si era stabilita con un sacrificio, tanto col patriarca Abramo (Gen. 15, 9-18) quanto con tutto Israele per mezzo di Mosè (Es. 24, 5-8). Perciò la Lettera agli Ebrei dichiara come legge religiosa che l'alleanza con Dio non si può stabilire senza sangue (Ebr. 9, 18). Cristo offre dunque il suo sangue ai discepoli come « sangue dell'Alleanza », cioè, secondo la storia ebraica, come « sangue del sacrificio ».

3) Questa prova è confermata dall'ordine dato dal Signore di ripetere quello che lui ha compiuto, e ripeterlo in sua memoria (τοῦτο ποιεῖτε κτλ.). Alcuni pensano perfino che il rinnovamento d'una azione religiosa come quella non possa, secondo l'antica concezione religiosa, intendersi che come un'azione sacrificale, e traducono il « fate questo in memoria di me » con « fate questo sacrificio » (ποιεῖν = θύειν). Difatti S. Paolo ha inteso questo rinnovamento come una commemorazione reale della morte del Signore, dal momento che a simile commemorazione egli ha fatto seguire subito l'esortazione: « Perchè tutte le volte che mangiate questo pane e bevete di questo calice, voi annunciate la morte del Signore fino a che egli venga » (I Cor. 11, 26).

4) C'è ancora un altro aspetto che rafforza la tesi: Gesù Cristo istituisce l'Eucarestia sotto le specie *separate* del pane e del vino e così simboleggia chiaramente la separazione del suo corpo e del suo sangue nella sua morte in Croce.

5) Non pochi autori ravvisano anche nella frazione del pane (ἔκλασε), segnalata nei quattro racconti, una spiegazione simbolica con la quale il Signore fa intendere che il corpo presentato ai suoi discepoli è proprio quello che sulla croce verrà, se non letteralmente almeno effettivamente ed oggettivamente, spezzato, frantumato, ucciso, e che dovevano riceverlo come un corpo di vittima. È quanto già afferma l'antichissima interpolazione di I Cor. 11, 24 (κλώμενον).

6) Infine bisogna anche sottolineare una circostanza importante: Gesù Cristo istituisce l'Eucarestia in connessione immediata con la *festa* della Pasqua. « Durante la cena » dell'Antica Alleanza egli fonda la sua Nuova Alleanza. Ora quella Pasqua era un convito sacrificale. È vero che molti Protestanti lo negano, ma la maggior parte dei recenti l'ammette (cfr. Es. 12, 6-27; 34, 25; Num. 9, 7, 13; I Cor. 5, 7). Da così stretta unione di tempo e di contenuto tra il convito sacrificale della Pasqua e l'istituzione di Gesù Cristo, si può concludere che anche questa istituzione fu un sacrificio. Infatti tale istituzione doveva abolire l'antico ordinamento e sostituirlo con uno nuovo (S. Tommaso: « Et antiquum documentum novo cedat ritui »).

Le *due affermazioni* del Concilio di Trento si possono dunque dimostrare in modo preciso e distinto con le parole dell'istituzione. Queste infatti provano non solo il *fatto* che l'Eucarestia è stata istituita come sacrificio, ma anche la *natura* di codesto sacrificio che consiste nell'offrire il corpo e il sangue del Signore, ed è così un sacrificio oggettivo.

Il sacrificio eucaristico in S. Paolo. - Abbiamo già detto, nel trattato sulla Redenzione, che S. Paolo nel suo insegnamento accentua fortemente, per non dire unicamente, il sacrificio della Croce. Tuttavia

egli tratta anche del sacrificio eucaristico, almeno in maniera indiretta ed implicita (I Cor. 10, 16-21) (1).

L'Apostolo riunisce *tre* termini di paragone nella sua prova per i Corinti: 1) Gli *Ebrei* sacrificano sui loro altari, consumano la vittima ed entrano in comunione con la divinità; 2) i *pagani* sacrificano ai demoni (ἃ θύουσιν, δαιμονίοις... θύουσιν) e stringono società con essi; 3) i *cristiani* hanno un convito che li unisce realmente con Cristo: è il calice di benedizione ed il pane che viene da essi spezzato. Ora, se nei due primi casi si ha un sacrificio od un pasto sacrificale, bisogna che S. Paolo consideri come un sacrificio anche il calice di benedizione ed il pane spezzato. Siffatta conclusione è tanto più giusta in quanto, secondo la concezione antica, la comunione con la divinità si attuava non per mezzo di un pasto ordinario, ma soltanto per mezzo di un alimento sacrificato, d'un pasto sacrificale. Questa conclusione è rafforzata anche dal fatto che S. Paolo oppone la *mensa* del banchetto sacrificale dei pagani (τράπεζα δαιμονίων) alla *mensa* del banchetto eucaristico (τράπεζα κυρίου). Nel primo caso si tratta certamente d'un banchetto sacrificale, perciò anche nel secondo. Adoperando tale espressione S. Paolo allude certamente alla « mensa di Jahvè »; e, nell'Antico Testamento, questa mensa non indica altro che l'« altare » di Jahvè (cfr. Ez. 39, 20; 44, 16; Mal. 1, 7, 12). Cosicchè, per S. Paolo, l'Eucarestia è un sacrificio, la sua recezione un banchetto sacrificale, la sua mensa un altare. Fino a qual punto essa sia un sacrificio non è ulteriormente spiegato, ma lo è certamente nella sua realtà oggettiva e non consiste quindi solo in atti soggettivi. Il che emerge chiaramente dal suo effetto oggettivo di partecipazione al Corpo mistico di Cristo.

Non pochi autori adducono come prova anche questo passo della Lettera agli Ebrei: « Abbiamo un altare, cui non hanno diritto di mangiare coloro che servono al tabernacolo » (13, 10). Altri invece ritengono che ciò non abbia valore probativo e così ragionano: tutta la lettera parla del sacrificio della Croce e la menzione del sacrificio eucaristico ne romperebbe l'idea; inoltre dove si parla di Melchisedech, egli vien paragonato a Cristo solo in rapporto alla *persona,* non in rapporto all'*oblazione;* infine il contesto si oppone ad una interpretazione di tal genere.

Effettivamente di fronte alla sfarzosa liturgia sacrificale ebraica, col suo tempio e il suo sacerdozio storico, S. Paolo addita il sacrificio unico del nostro sommo Sacerdote, Cristo in cielo, come un sacrificio più grande ed eterno. Ma con ciò non si vuole affermare che i cristiani qui in terra non abbiano alcun culto; anzi si dice chiaramente il contrario: il tratto 10, 19-31 insegna con tutta chiarezza che, parallelamente al sacrificio celeste di Cristo, i fedeli

(1) Ecco il testo: « Perciò, o miei dilettissimi, fuggite l'idolatria; parlo a voi, come a persone assennate: giudicate voi stessi ciò che io dico. Il calice di benedizione cui noi benediciamo non è forse una comunione del sangue di Cristo? E il pane che spezziamo non è una comunione del corpo di Cristo? Perchè c'è un solo pane, un solo corpo siamo noi, benchè siamo molti, partecipando noi tutti di uno stesso pane. Riguardate l'Israele secondo la carne: coloro che mangiano delle vittime non partecipano forse al sacrificio? Che voglio io dunque dire? Che hanno qualche valore le carni immolate agli idoli? ovvero che l'idolo è qualche realtà? No, anzi dico che ciò che sacrificano i Gentili, ai demoni lo sacrificano e non a Dio; non voglio che voi abbiate comunione coi demoni. Non potete bere del calice del Signore e del calice dei demoni ». Trad. del *P. Giov. Re,* Lettere di S. Paolo, Ed. S.E.I. Torino 1946, p. 89.

celebrano un culto terrestre corrispondente, al quale occorre assistere con cuore puro; e « *disertare* le nostre adunanze (cultuali), come alcuni hanno l'abitudine di fare » è motivo del più severo giudizio di Dio. A questo tratto corrisponde perfettamente 13, 9 ss.: « Non lasciatevi aggirare da dottrine diverse e peregrine perchè è meglio fortificare il cuore con la grazia che non con alimenti, i quali nulla giovano a chi vi si attiene (gli Ebrei). Abbiamo un altare (θυσιαστήριον) cui non hanno diritto di partecipare coloro che servono al tabernacolo ». Sopportiamo volentieri che nella solitudine disprezzata del numero ancora minimo dei fedeli, il nostro culto porti l'« ignominia » del Redentore che fu cacciato fuori dalla città e sacrificato. Ma a codesto *banchetto eucaristico, sacrificio oggettivo* (θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν ἔχουσιν, scil. πιστεύοντες), celebrato esternamente con determinate forme di culto si deve unire anche il *sacrificio spirituale soggettivo.* « Per mezzo di lui (δι' αὐτοῦ cioè Gesù Cristo) offriamo continuamente a Dio il sacrificio di lode cioè il frutto delle labbra che celebrano il suo nome; e non dimenticate di fare beneficenza e di comunicare (quello che avete), perchè di tali sacrifici (di lode e di amore al prossimo) si compiace Dio » (13, 15). Si può dunque stabilire che Ebr. 13, 10 si riferisce effettivamente al sacrificio dell'Eucarestia. L'unità dell'idea di sacrificio non viene con ciò spezzata.

I Padri. - Non è facile trovare una verità di fede che, fin dall'epoca apostolica, sia stata conosciuta e creduta in modo così unanime e continuo, così generale e manifesto come la dottrina che l'Eucarestia è un *sacrificio.* Ciò spiega perchè a tal riguardo Lutero nutrisse un'avversione speciale per i Padri (*S. R. Bellarmino,* De Missa 1, 5 e 24-26). La dottrina dei Padri si può ridurre a tre punti: 1) Gesù Cristo ha offerto un sacrificio sulla croce per la nostra salvezza; 2) nella celebrazione dell'Eucarestia questo sacrificio è rinnovato e reso presente; 3) esso si compie per mezzo dell'azione liturgica del sacerdote.

La *Didaché* precisa quanto segue: « Nel giorno del Signore, riuniti, spezzate il pane e rendete le grazie, dopo che avrete confessato i vostri peccati, affinchè il vostro sacrificio (ἡ θυσία ὑμῶν) sia puro. Chiunque è in discordia col suo prossimo, non si riunisca a voi prima che si sia riconciliato, affinchè non sia profanato il vostro sacrificio. Così infatti ha detto il Signore (segue la citazione di Mal. 1, 11, 14). Eleggetevi quindi vescovi e diaconi degni del Signore » (14, 1 - 15, 1). Secondo la Didaché, l'Eucarestia non è punto un sacrificio semplicemente spirituale, ma un sacrificio esteriore, cultuale, per la cui celebrazione si dànno prescrizioni *liturgiche.* Esso viene celebrato in comune (« il vostro sacrificio »), è compiuto mediante l'azione di grazie e la frazione del pane. La frazione del pane è certamente un atto esteriore. Perciò il sacrificio è oggettivo.

S. Clemente Romano rimprovera ai Corinti d'aver deposto dei vescovi degni. « Non sarebbe per noi piccola colpa il rimuovere dall'episcopato uomini degni, che hanno offerto i doni (προσενεγκόντας τὰ δῶρα) in modo irreprensibile e santo » (44, 4). Tali doni non possono essere se non quelli che vengono offerti nella celebrazione eucaristica. Perchè sono appunto i vescovi che vengono principalmente stabiliti per questa celebrazione: « Noi dobbiamo fare con ordine tutto ciò che il Signore ci prescrisse compire nei tempi stabiliti. Egli ci prescrisse di compiere le offerte e i servizi sacri; e non già a caso o senza

ordine, ma nei tempi e nelle ore determinate. Ed egli stesso, con la sua sovrana volontà, determinò dove e da chi vuole che siano compiuti; affinchè, essendo ogni cosa fatta santamente secondo il suo beneplacito, sia gradita alla sua volontà. Coloro pertanto che fanno le loro offerte (sacrifici) ai tempi fissati, sono bene accetti e beati; poichè seguendo i comandi del Signore non errano ». Segue il paragone col sommo sacerdote, i sacerdoti ed i leviti. « Ciascuno di noi, o fratelli, nel proprio posto, cerchi di piacere a Dio, con retta coscienza e gravità, senza trasgredire la regola stabilita dal suo ufficio. Non dappertutto, o fratelli, si offrono i sacrifici quotidiani, o votivi, o di espiazione e riparazione; ma solo a Gerusalemme. E anche là, non si offre il sacrificio in qualsiasi luogo, ma innanzi al santuario, sull'altare, dopo che la vittima è stata accuratamente esaminata dal sommo sacerdote e dai predetti ministri. E chi fa qualche cosa in modo non conforme alla sua volontà è punito con la morte. Notate, o fratelli, che quanto è maggiore la scienza di cui fummo creduti degni, tanto maggiore è il pericolo cui siamo esposti » (cc. 40-41).

Da quanto sopra, emerge che nel *culto* — ed è solo del culto che qui si tratta — si deve eseguire ogni cosa secondo la determinazione del *tempo*, del *luogo* e delle *persone*. E si insiste particolarmente su queste ultime perchè solo da esse viene il disordine. Ora qual è il compito di queste persone liturgiche? Esse, come dimostra l'Antico Testamento, che secondo S. Clemente su tal punto concorda col Nuovo, devono compiere i sacrifici e gli atti del culto divino (τὰς προσφορὰς καὶ λειτουργίας, 40, 2). Il che deve certamente riferirsi al sacrificio preso in senso stretto, cioè alla liturgia pubblica, la quale nel cristianesimo primitivo non era che la celebrazione dell'Eucarestia. Solo per la celebrazione dell'Eucarestia esistevano, come mostra già la Didaché, prescrizioni così precise. Queste persone sacerdotali offrono il sacrificio ordinato dal Signore nel Nuovo Testamento, perciò sono particolarmente care a Dio, e tanto più in quanto sono uomini degni, e deporli non è piccola colpa. Dal complesso emerge che il culto eucaristico è un *culto sacrificale*. L'Eucarestia è un'oblazione liturgica, un sacrificio (θυσίας προσφέρειν).

S. Ignazio parla spesso dell'Eucarestia, ma non la chiama mai espressamente « sacrificio » (θυσία). Nondimeno non è difficile ravvisare nelle sue lettere l'idea del carattere sacrificale dell'Eucarestia. Egli scrive: « Procurate dunque di partecipare ad una sola Eucarestia; poichè una è la carne del Signor nostro Gesù Cristo, uno è il calice che ci unisce nel sangue di lui, uno è l'altare (θυσιαστήριον), come uno è il vescovo circondato dal collegio dei presbiteri e dai diaconi » (Philad. 4, 1). In questo passo troviamo tutti gli elementi dell'Eucarestia di cui raccomanda una celebrazione degna: il suo contenuto sacro, che è la carne ed il sangue di Gesù Cristo, l'altare sul quale è celebrata, e i liturghi che compiono la celebrazione (cfr. anche Ef. 5, 1; Rom. 7, 3; Smyrn. 7, 1; Ef. 13, 1).

S. Giustino nell'Eucarestia vede, con tutta la Chiesa antica, l'adempimento di Mal. 1, 11 e risponde a Trifone: « Che le preghiere e le azioni di grazie fatte da uomini degni siano i soli sacrifici perfetti e graditi a Dio, lo affermo anch'io; infatti solo questo i cristiani hanno avuto ordine di fare (ποιεῖν), anche nella cerimonia del loro cibo solido e liquido, durante la quale commemorano pure la passione che ha sofferto il Figlio di Dio » (Dial. 117). Egli ravvisa tipi o figure del sacrificio eucaristico nei sacrifici dell'An-

tico Testamento: « Il sacrificio della farina di frumento, che era stato ordinato per quelli che erano guariti dalla lebbra, era una figura del pane dell'Eucarestia, che Nostro Signore Gesù Cristo ci ha ordinato di rinnovare in memoria della Passione da lui sofferta per tutti gli uomini, la cui anima deve essere purificata da ogni iniquità ». Cita quindi Mal. 1, 11 e dice: « Quanto al sacrificio offertogli da *noi* Gentili in tutti i luoghi, cioè il pane e il calice dell'Eucarestia, ci fu allora una profezia nella quale Dio afferma che noi onoriamo il suo nome che voi (Ebrei) bestemmiate » (Dial. 41). Egli considera il pane ed il calice dell'Eucarestia, il sacrificio dei cristiani predetto da Malachia. Questo sacrificio, e non quello della preghiera, ha il suo tipo o figura nel sacrificio di farina dell'Antico Testamento. Occorre anche aggiungere che S. Giustino non vede il sacrificio nel pane e nel vino ma certamente nel loro misterioso contenuto, perchè intende il pane che è stato benedetto (ἄρτος τῆς εὐχαριστίας) ed il calice anch'esso benedetto (ποτήριον τῆς εὐχαριστίας); e parla pure riguardo al pane della Cena, di un'azione, d'una preparazione (ποιεῖν) da esso subita. S. Giustino avrebbe certamente respinto un sacrificio di *pane non consacrato,* come un'offerta puramente materiale, così come respinge, con tutti gli Apologisti, i sacrifici materiali dei pagani e degli Ebrei, perchè Dio non ne ha bisogno (Apol. I, 13). « Dio non riceve nessun sacrificio se non dai suoi *sacerdoti* » (Dial. 116).

S. Ireneo dimostra, contro gli Gnostici, l'unità e l'armonia della Rivelazione del Vecchio e Nuovo Testamento. Ambedue provengono da *un solo* e medesimo Iddio (Adv. h. 4, 1-12); ma il Nuovo Testamento è il compimento dell'Antico (4, 13-19). La stessa cosa dimostra anche quanto al sacrificio (4, 17-18). Egli pure parte dall'idea che Dio non ha bisogno di sacrifici, ma li ha ordinati a causa degli Israeliti (4, 17, 1-4). Anche nell'Antico Testamento Dio non avrebbe richiesto i sacrifici cruenti e gli olocausti, ma ha voluto annunciare la vera nozione di sacrificio, che ha il suo compimento « nella fede, nell'obbedienza e nella giustizia » (4, 17, 4). Ricorda poi come il Signore ha comandato agli Apostoli di offrire un sacrificio. « Egli prese il pane che proviene dalla creazione, rese grazie e disse: Questo è il mio corpo. Similmente dichiarò che il vino, che appartiene alla creazione, era il suo sangue. In tal modo ci insegnò il nuovo sacrificio del Nuovo Testamento (et novi testamenti novam docuit oblationem). La Chiesa l'ha ricevuto dagli Apostoli e l'offre in tutto il mondo a Dio che fornisce gli alimenti, come primizia dei suoi doni nel Nuovo Testamento. Malachia, fra i dodici Profeti, l'ha annunziato (1, 10-11) mostrando così, nel modo più chiaro, che il primo popolo cesserebbe di sacrificare a Dio, ma che in ogni luogo si offrirebbe a Dio un sacrificio puro e che il suo nome sarebbe glorificato tra le nazioni » (4, 17, 5).

Da tali parole risulta che l'Eucarestia è il sacrificio del Nuovo Testamento, predetto da Malachia, istituito da Gesù Cristo e trasmesso ai suoi discepoli. S. Ireneo aggiunge che l'offerta non è una delle tante offerte naturali di pane e di vino, quali esistevano presso gli Ebrei, offerte queste respinte da Dio, come è detto per bocca di Malachia; ma è la carne e il sangue del Signore, nascosto sotto i doni creati. Egli sottolinea infatti, riguardo al calice, che Gesù Cristo ha dichiarato essere quello suo sangue (et calicem... suum sanguinem confessus est) — e, per analogia, bisogna dire altrettanto del pane — ed in seguito afferma che d'ora innanzi esso è il sacrificio del Nuovo Testamento. Per ciò stesso sono state abolite le oblazioni naturali come sacrificio e sono

sostituite dal sacrificio del corpo e del sangue di Cristo offerto dalla Chiesa in tutto il mondo. È quindi impossibile pensare che, per S. Ireneo, il pane ed il vino *in sè* costituiscano l'oblazione del sacrificio. Egli avrebbe preferito sostituire i sacrifici naturali con i sacrifici puramente spirituali della giustizia e della misericordia dei quali ha parlato prima. Ma simili sacrifici spirituali sono comuni a tutti i cristiani; accanto ad essi o, meglio, molto al di sopra di essi sta il sacrificio oggettivo, speciale dell'Eucarestia. Ad esso si devono unire i sacrifici soggettivi. Del resto è ciò che raccomanda subito (4, 18, 1). Quando S. Ireneo osserva che, con tale sacrificio, noi offriamo a Dio il sacrificio delle primizie ordinato nel Vecchio Testamento, non si deve pensare ad una oblazione naturale del pane e del vino, ma bisogna tener conto dell'intenzione dell'autore che vuole far scorgere come il Nuovo Testamento sia il compimento dell'Antico; perciò con l'espressione « sacrificio », intende non solo il corpo del Signore nascosto sotto le apparenze, ma nello stesso tempo anche le apparenze esteriori, quindi tutta l'Eucarestia. Infatti a S. Ireneo, a motivo dell'armonia tra il Vecchio e il Nuovo Testamento, pare che anche il Nuovo debba avere il suo sacrificio delle primizie », che la Chiesa offre al Signore prendendole dalla sua creazione (4, 17, 5 e 18, 1, 4, 5); questo sacrificio è il pane ed il vino che costituiscono il *substratum* del corpo e del sangue di Gesù Cristo. Soltanto la Chiesa offre questo sacrificio in modo conveniente, con un'intenzione pura, nella fede, nella speranza e nella carità; il che non avviene presso gli Ebrei e gli eretici (4, 18, 4; cfr. 1-3). Gli *Ebrei* hanno le mani impure, sanguinanti, perchè non hanno ricevuto il Logos per mezzo del quale si sacrifica a Dio (o che viene sacrificato a Dio, secondo che si legge « verbum per quod » o « verbum quod »). Se si preferisce la prima versione, risulta che è per mezzo del Logos che noi offriamo il nostro sacrificio; secondo l'altra, è il Logos stesso sacrificato da noi *che* viene offerto a Dio.

Neppure gli *eretici* (Gnostici) possono sacrificare, perchè cadono in aperta contraddizione. Essi non credono che il mondo è stato creato dal Figlio di Dio, e tuttavia vogliono offrirgli un sacrificio coi suoi doni. Così pure negano la risurrezione della carne e credono che la carne di Gesù, nell'Eucarestia, ha un valore salutare. « Come potranno dire che la carne sia destinata alla corruzione e non partecipi alla vita (eterna) essa che è nutrita dal corpo del Signore e dal suo sangue? Dunque, o mutino opinione, o si astengano dalle oblazioni. La nostra dottrina è conforme all'Eucarestia, e l'Eucarestia conferma la nostra dottrina. Noi offriamo a lui (Dio) i suoi propri beni, annunziando così convenientemente la comunione e l'unione della carne e dello spirito (la partecipazione del corpo e del sangue del Signore per la risurrezione in carne e spirito). Poichè come il pane che vien dalla terra, quando ha ricevuto l'invocazione di Dio non è più pane ordinario ma Eucarestia, composta di due elementi l'uno terrestre e l'altro celeste, così i nostri corpi, avendo ricevuto l'Eucarestia, non sono più corruttibili, perchè hanno la speranza dell'eterna risurrezione » (4, 18, 5).

In questo tratto si afferma di nuovo, come in 4, 17, 5, che i cristiani e perfino gli eretici, costoro però in contraddizione con se stessi, prendono il pane e il vino tra le cose create, vi pronunciano sopra l'« invocazione di Dio », cosicchè questi doni risultano poi composti di due elementi: d'una parte « terrestre », le specie, e d'una parte « celeste », il « corpo e il sangue del Signore », i quali poi vengono offerti a Dio.

Tertulliano combatte l'errore secondo cui la recezione dell'Eucarestia rompe il digiuno; consiglia di partecipare al culto religioso, di farsi dare (nelle mani) l'ostia e di consumarla la sera a casa dopo la cessazione del digiuno stazionale: « Il tuo digiuno stazionale non sarà più solenne se tu ti accosti all'*altare* di Dio? Quando tu ricevi il corpo del Signore e lo conservi ancora, hai ottenuto le *due cose:* la partecipazione al sacrificio (participatio sacrificii) e l'adempimento della tua oblazione » (De orat. 19). Tertulliano riferisce pure che i cristiani offrono il sacrificio della Messa per i vivi e per i defunti (Ad Scap. 2; De cor. mil. 3; De exhort. cast. 11; De mon. 10; cfr. De cult. fem. 2, 11). Egli chiama la celebrazione dell'Eucarestia nel suo complesso « preghiere dei sacrifici » (orationes sacrificiorum, De orat. 19); le celebrazioni eucaristiche nel giorno anniversario dei morti si chiamano « oblazioni » e « sacrifici » (oblationes annuae e sacrificia; De exhort. cast. 11: Et offeres pro duabus et commendabis illas duas per sacerdotem... et ascendet sacrificium tuum libera fronte). Il demonio, secondo Tertulliano, nei misteri pagani contraffà il sacrificio cristiano (celebrat et *panis oblationem,* De praescript. 40). Come tutti i Padri, anche Tertulliano insiste sul *sacerdozio generale,* le cui offerte consistono negli atti personali di preghiera e di mortificazione. Ma, oltre ad esso, riconosce anche il sacerdozio ufficiale col suo « sacerdotale officium », una delle cui principali funzioni è appunto il sacrificio, l'« oblatio », l'« offerre ».

S. Cipriano, come dice P. Schanz (op. cit. p. 483), ha « portato a termine » l'evoluzione dottrinale precedente, ma non ha affatto stabilito, come affermano gli avversari, « una nuova nozione del sacrificio ». Per S. Cipriano il sacerdote offre, ad imitazione di Gesù Cristo, un sacrificio vero e completo. « Si Christus Iesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et *sacrificium Patri seipsum obtulit,* et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et *sacrificium verum et plenum* tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse » (Ep. 63, 14, Migne 4, 385). Contro gli « acquarii » del suo tempo fa questa osservazione: « Perciò è chiaro che il sangue di Gesù Cristo non è sacrificato quando nel calice manca il vino, e che il sacrificio del Signore (sacrificium dominicum) non è celebrato in modo legittimo quando la nostra offerta ed il nostro sacrificio (oblatio et sacrificium) non corrispondono alla Passione » (Ep. 63, 9). Una volta, come hanno fatto anche dei Padri anteriori, chiama « sacrificio » persino la preghiera d'azione di grazie o di consacrazione (De unit. Eccl. 17). * Maggiori informazioni su S. Cipriano si trovano nel Dict. de théol. cath. t. x, coll. 935-946. *

Sintesi. - Così, fino a S. Cipriano, abbiamo *una catena ininterrotta d'argomenti che ci provano innanzi tutto che l'Eucarestia è stata chiamata sacrificio e considerata come tale e, in secondo luogo, che si è detto e creduto che il contenuto di questo sacrificio è la carne ed il sangue del Signore.* Questo secondo punto è in stretta connessione con la verità precedentemente dimostrata, che cioè i Padri considerano l'Eucarestia come la carne e il sangue di Gesù Cristo. Anche se S. Ireneo include nella nozione di sacrificio gli elementi terrestri, noi abbiamo fatto vedere come egli intenda la cosa. È vano il tentativo di voler trovare, presso i Padri più antichi, il sacrificio negli atti soggettivi

dell'azione di grazie o anche nel solo rito della celebrazione, come è falso pretendere che, in S. Ireneo, il sacrificio del Nuovo Testamento si riduca alla semplice oblazione del pane e del vino.

Lo *Schermann* combatte, sotto l'aspetto *filologico,* quelli che pretendono che i Padri più antichi abbiano solo conosciuto un sacrificio di preghiera. Egli dimostra che è sbagliato tradurre εὐχαριστία (εὐχαριστεῖν) solo con « azione di grazie ». Conviene piuttosto riconoscere in questa parola un'espressione che troviamo in Filone a proposito dei sacrifici dell'Antico Testamento; tale espressione non significa soltanto azione di grazie, ma anche il sacrificio offerto per rendere grazie, compresi gli elementi e le forme del sacrificio (εὐχαριστίαι), anzi anche il pasto sacrificale che segue (cfr. Philologus, 1910, pp. 375 e 410).

Gli *Apologisti* dovevano dimostrare il carattere *spirituale* della religione cristiana di fronte all'idolatria dei pagani ed al culto cerimoniale degli Ebrei. Ciò ha fatto loro scrivere alcune frasi che sembrano negare talvolta il culto esterno ed il sacrificio oggettivo. *Atenagora* dimostra che noi non siamo affatto idolatri « perchè non facciamo sacrifici ». Il Padre e Creatore dell'universo non ha bisogno nè di sangue nè di grasso. Il sacrificio da lui preferito è che noi riconosciamo che egli ha steso i cieli, ha fatto la terra, punto centrale del mondo, e creato gli uomini. A quale scopo gli olocausti di cui Dio non ha bisogno? Tuttavia è un dovere offrire un sacrificio incruento « e testimoniare l'adorazione spirituale » (Legat. 13). Così *S. Aristide* (Apol. 1, 4-5) e *Minucio Felice* (Octav. 32). Gli stessi Padri che affermano chiaramente il carattere sacrificale dell'Eucarestia hanno dei pensieri simili, come S. Ireneo (Adv. h. 4, 18, 6) e Tertulliano (Apol. 30). Cosicchè, per capire bene i Padri, bisogna tener conto del loro punto di vista polemico. Nel senso dei *pagani* e degli *Ebrei,* i cristiani non hanno nè templi, nè altare, nè sacrificio. Ma questo non vuol dire che non conoscessero un sacrificio oggettivo nel senso misterioso della parola o che si limitassero ad un culto religioso puramente soggettivo. Per confutare gli avversari, gli Apologisti erano costretti a servirsi delle loro nozioni; non potevano servirsi dei concetti propri della Chiesa dei quali quelli non avevano alcuna conoscenza. Se tutti i Padri, nel sacrificio eucaristico, insistono all'occorrenza sulle disposizioni soggettive, essi erano spinti a ciò dalla nota parola di Gesù Cristo (Mt. 5, 23-24), da analoghi avvertimenti degli Apostoli (Rom. 12, 1; Filip. 2, 17; 4, 18; Ebr. 13, 15-16; Giac. 1, 27; Apoc. 5, 8), e dalla stessa nozione cristiana di Dio supposta dalle loro affermazioni.

Una polemica somigliante a quella degli Apologisti, e che spesso adopera anche espressioni simili, si riscontra pure nei *filosofi religiosi pagani.* Il Dio purissimo non può essere onorato con doni cruenti, ma solo con una λογικὴ θυσία, col sacrificio « ragionevole », « spirituale » della lode (εὐλογία) e del l'azione di grazie (εὐχαριστία).

Per l'*epoca seguente a S. Cipriano,* le altre testimonianze dei Padri, sia d'*Oriente* che d'*Occidente,* sono assolutamente chiare. Anche solo da questo si vede che non fu S. Cipriano ad introdurre nella teologia la dottrina del carattere sacrificale dell'Eucarestia. Al riguardo il *Doellinger* scrive: « Questa pretesa chimerica, che cioè S. Cipriano avrebbe per primo nella Chiesa immaginato il sacrificio del corpo del Signore, è tanto più strana in quanto noi troviamo la stessa dottrina nei Padri greci poco dopo S. Cipriano. Essi non l'hanno certamente attinta negli scritti latini del vescovo di Cartagine, trovan-

dosi presso di loro come una verità già da lungo tempo conosciuta, ammessa e spiegata » (Hippolyt und Kallistus, 1853, pp. 345-346).

S. Cirillo di Gerusalemme spiega ai catecumeni la celebrazione dell'Eucarestia: « Dopo che il sacrificio spirituale (πνευματικὴ θυσία), il culto incruento (ἀναίμακτος λατρεία) è compiuto, su quest'ostia di espiazione (ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ) supplichiamo Iddio per la pace generale della Chiesa, per il giusto ordinamento del mondo, per gli imperatori, per i soldati, per gli amici, per gli ammalati, per i tribolati ed infine per tutti coloro che hanno bisogno della preghiera e del divino Sacrificio » (Cat. mist. 5, 8): « Quindi ricordiamo coloro che dormono nel sonno della morte... Noi offriamo Cristo, immolatosi per i nostri peccati, scongiurando la clemenza di Dio a voler perdonare, propizia, tanto a loro (i defunti) quanto a noi » (ivi 10).

S. Giovanni Crisostomo scrive: « Quando vedi il Signore sacrificato e giacente e il vescovo preposto al sacrificio e orante, e tutti imporporati di quel sangue augusto, credi tu d'essere ancora fra i mortali e di starti sopra la terra, o non piuttosto sei d'un tratto trasportato nei cieli? » (De sacerd. 3, 4). « Noi sacrifichiamo sempre il *medesimo,* cioè non sacrifichiamo oggi un agnello e domani un altro, ma sempre lo stesso agnello. Se è sacrificato in vari luoghi, vi sono dunque più Cristi? No, ma dovunque *un solo* Cristo... Come infatti colui che viene immolato è *un solo* corpo e non più corpi, così non vi è che *un* sacrificio » (In Hebr. hom. 17, 3). Il sacrificio della croce e quello della Messa sono oggettivamente identici: « Questo non è più venerando di quello e quello non è più prezioso di questo; piuttosto i due non sono che un solo e medesimo sacrificio, ambedue ugualmente venerandi e salutari » (Adv. Iud. 3, Migne 48, 867: ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτή).

S. Cirillo Alessandrino insegna, come il Concilio di Trento, che Gesù Cristo è nella Messa sacerdote e vittima, che egli stesso sacrifica ed è sacrificato (Hom. 10 in Coen. mist., Migne 77, 1029). Non offriamo più sacrifici come gli Ebrei, ma sacrifichiamo « Gesù Cristo, il redentore di tutti, nelle chiese in modo spirituale » (Comm. in Zach., Migne 72, 272).

Dei *Latini* citiamo ancora due testimoni. L'*Ambrosiaster* riporta una parte importante dell'antico canone latino della Messa (4, 21, 22, 26, 27): « Et sacerdos dicit... Offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo, etc. » (4, 27).

S. Agostino è molto più chiaro nella dottrina del sacrificio che non nella dottrina sacramentale dell'Eucarestia. In lui troviamo per la prima volta una *teoria del sacrificio* (Civ. 10, 4-24; De Trin. 4, 14, 19). Gesù Cristo, in quanto nostro mediatore, ha offerto sulla croce un sacrificio a Dio, anche se egli stesso, come Dio, riceve il sacrificio col Padre. S. Agostino stabilisce per il sacrificio quattro condizioni, condizioni che Gesù Cristo ha tutte adempiute nella sua natura umano-divina, in quanto rappresentava, in una sola è stessa persona, « *cui* offeratur, *a quo* offeratur, *quid* offeratur, *pro quibus* offeratur » (De Trin. 4, 14, 19). Il sacrificio della croce è « Christi summum verumque sacrificium » (Civ. 10, 20). Ma il sacrificio eucaristico ne è la *commemorazione* e gli è essenzialmente *identico.* « Nonne semel immolatus est Christus in seipso, et tamen in sacramento non solum per omnes Paschae solemnitates, sed *omni*

die pro populis immolatur? » (Ep. 98, 9). « Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium » (Civ. 10, 20; cfr. 17, 20, 2; Enarr. in Ps. 149, 6). « Huius sacrificii caro et sanguis *ante adventum* Christi per victimas similitudinum promittebatur; *in passione* Christi per ipsam veritatem reddebatur; *post ascensum* Christi per sacramentum memoriae celebratur » (C. Faust. 20, 21; cfr. 6, 5).

Anche le *liturgie* dimostrano il carattere sacrificale della Messa. Nella « Preghiera di oblazione » (εὐχὴ προσφόρου) di *Serapione* di Thmuis († 362) si legge che noi « offriamo (a Dio) questo sacrificio vivente, oblazione incruenta » (11). Il pane ed il vino vengono considerati come i simboli della morte sacrificale di Cristo, e si pronuncia la seguente preghiera: « Per questo sacrificio perdona a tutti noi e abbi pietà, o Dio verace » (13). Tanto nell'offerta del pane quanto in quella del vino vengono ricordate le parole dell'istituzione. Si trovano delle preghiere simili nelle altre liturgie; cfr. *M. Righetti,* Storia liturgica, III, pp. 364-378.

Nelle *controversie sull'Eucarestia* si discuteva particolarmente circa la presenza reale e l'identità del corpo di Gesù Cristo. Ma *Pascasio Radberto,* la cui opera *De corpore et sanguine Christi,* in 22 capitoli, fece testo per la posteriore teologia eucaristica, nota anche espressamente il carattere sacrificale dell'Eucarestia. Con l'epoca *carolingia* si inizia la letteratura di spiegazione della Messa (Expositio Missae; De divinis officiis), dapprima per i sacerdoti poi anche per il popolo. Di codesta letteratura si può trovare una minuta esposizione in Thalhofer-Eisenhofer (Handbuch der kathol. Liturgik, I, ed. 2, pp. 103-194). Una celebre spiegazione è quella d'Innocenzo III († 1216), *De sacrosancto altaris misterio* (Migne 217, 773-916).

La *Scolastica* trova non solo la pratica del sacrificio della Messa, ma anche una notevole teologia sull'argomento. Certo, la Scolastica su questo punto non ha guari approfondito il pensiero di S. Agostino. In generale le sue espressioni sul carattere sacrificale dell'Eucarestia, in confronto alle vaste considerazioni dedicate da essa al sacramento, sono assai povere. La stessa argomentazione era fragile, spesso soltanto razionale (*Franz,* Die Messe im deutschen Mittelalter, pp. 458 ss.). Secondo S. Tommaso la celebrazione dell'Eucarestia è un sacrificio perchè è un'immagine, una rappresentazione della Passione di Gesù Cristo che costituisce un vero sacrificio (imago quaedam repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio). È un ricordo della sua morte (recordatio mortis eius). S'aggiunge un secondo elemento: « Noi con questo sacramento siamo partecipi della Passione del Signore » (S. th. III, 83, 1). * Sul pensiero di S. Tommaso cfr. Dict. de théol. cath. t. X, coll. 1057-1068; *M. Lepin,* L'idée du sacrifice de la Messe, ed. 2, pp. 182-211. Su *S. Alberto Magno,* che « svolge più di S. Bonaventura e di S. Tommaso il concetto della partecipazione di tutta la Chiesa al sacrificio della Messa: la Chiesa è rappresentata come *sacerdote* e *vittima* che si offre e s'immola con il suo augusto capo, attingendo da quel sacrificio vigore di vita nuova », si veda *A. Piolanti,* Il Corpo mistico di Cristo e le sue relazioni con l'Eucarestia in S. Alberto Magno, Roma 1939. Le parole citate sono del Piolanti (p. 206). *

La messa verso il 200. - Conosciamo il cristianesimo post-apostolico soprattutto dall'Ordinamento ecclesiastico (Tradizione apostolica) composto da Ippolito di Roma verso il 217-220. « In questo Ordina-

mento scorre la più ricca sorgente che ci sia dato possedere riguardo alla vita ecclesiastica nei tempi più antichi, e la vita della Chiesa di Roma, qui descritta, era in molti aspetti quella della Chiesa universale » (Harnack). Su di esso si fonda la descrizione seguente.

Il *luogo* della celebrazione era la « casa di Dio » che senza dubbio si chiama anche ἐκκλεσία. Le case di Dio, all'inizio del sec. III, erano ancora primitive, ma i fedeli e i catecumeni, gli uomini e le donne, avevano il loro posto speciale. L'*altare* era ancora una semplice tavola, forse munita d'una lastra di marmo. È certo che si deve ammettere l'esistenza d'un *fonte battesimale,* ma al di fuori della chiesa propriamente detta (c. 21 b). Si conservavano vasi sacri, dei calici e dei vasi per olio. C'era una celebrazione fissa la domenica (ed il sabato): di domenica era risuscitato il Signore. Questo culto religioso doveva essere sempre celebrato dal vescovo in persona. Solo in caso di necessità poteva sostituirlo un sacerdote; il diacono ne era incapace. Nell'epoca più antica si aveva il servizio religioso due volte al giorno: al mattino quello della parola di Dio (preghiere, lettura, istruzione), e alla sera la celebrazione dell'Eucarestia. Verso il 200, per motivi pratici e morali, i due servizi furono riuniti al mattino (cfr. Tertull., De cor. mil. 3 e S. Cipriano, Ep. 63, 15 e 16). Vi partecipavano i fedeli ed i catecumeni, ma questi ultimi lasciavano la chiesa nel momento in cui iniziava la parte eucaristica. La prima parte, quella della parola di Dio, era celebrata dal vescovo; un lettore leggeva dei brani della Bibbia e il vescovo li spiegava. In caso di necessità, anche un laico aveva il diritto e potere di fare la lettura e persino d'istruire i catecumeni (S. Cipriano, Ep. 29; op. cit. 35 e 39). Le preghiere eran fatte per la comunità, come per tutta la Chiesa, per tutti i bisogni, per tutti gli eretici, per l'imperatore e i suoi funzionari, per i vivi e i defunti.

Finita la parte didattica, i catecumeni venivano congedati, si chiudevano le porte e incominciava la parte eucaristica del culto. Innanzi tutto si recitava una preghiera in comune. Poi aveva luogo il bacio di pace, che dapprima si scambiava indistintamente fra tutti, ma che allora si dava solo più alle persone dello stesso sesso. Poi si faceva l'offerta dei doni per il santo sacrificio. Oltre al pane e al vino, si offriva olio, siero di latte, olive, e le primizie dei frutti. Nella Messa dei neofiti si aggiungeva latte e miele, perchè essi erano entrati nella terra promessa di Dio, la cui ricchezza di latte e miele era proverbiale. Il presidente o vescovo pronunciava allora sul pane e sul vino e l'acqua mescolati in un calice, le parole della consacrazione che erano considerate come αἶνος καὶ δόξα, come preghiera di lode alla Trinità e che, sotto il nome di εὐχαριστία, comprendevano la recita delle parole dell'istituzione, insieme con l'epiclesi e terminavano con le invocazioni che seguivano. Il popolo confermava le preghiere rispondendo: ἀμήν. « Il punto centrale di queste preghiere era costituito dalle *parole dell'istituzione* », come ammette anche il protestante Jungklaus. Quindi tutti i presenti ricevevano l'Eucarestia dalle mani del vescovo, che un sacerdote poteva sostituire. Quanto agli assenti (i malati), si portava loro l'Eucarestia a casa. L'Eucarestia si riceveva all'altare (certamente inginocchiati), mentre il vescovo, secondo l'O. e., diceva: « Il pane celeste in Cristo Gesù », a cui i comunicanti rispondevano: « Amen ». A questa esposizione corrisponde anche quella di S. Giustino (Apol. I, 65-67), verso il 150, riguardante la Messa dei neofiti e la celebrazione della domenica.

La sua narrazione è la più antica che si conosca. *Hans Lietzmann* (Messe und Herrenmahl, 1927) afferma che tutte le liturgie risultano da due forme primitive, la forma romana d'Ippolito e quella egiziana. La prima si avvicina a S. Paolo e la seconda alla *Didaché*. * Per una più ampia esposizione della Messa primitiva cfr. *M. Righetti,* op. cit. pp. 49-93; per la critica del dualismo liturgico del Lietzmann, ivi pp. 19-23. *

La più antica prece eucaristica conosciuta (200). - A questa « parte centrale di ogni liturgia eucaristica », corrispondono nella nostra Messa attuale « il prefazio e il canone fino alla conclusione dossologica: Per ipsum, et cum ipso, etc. » (Baumstark). L'antico canone dal quale è derivata la nostra Messa attuale è così formulato:

« Ti rendiamo grazie, o Dio,
per il tuo diletto Figlio
Gesù Cristo,
che negli ultimi tempi
hai mandato a noi
Salvatore,
Redentore,
e Angelo (nunzio) della tua volontà.
Egli è il tuo Verbo inseparabile,
per mezzo del quale hai fatto tutte le cose,
e che a te fu accetto.
Dal cielo lo mandasti nel seno della Vergine,
prese carne nel seno materno,
si rivelò tuo Figlio
nascendo dallo Spirito Santo e dalla Vergine.
Ed egli compiendo la tua volontà
e acquistando a te un popolo santo,
stese le sue braccia nella passione,
per liberare dal dolore
i credenti in te.
Ed allorchè egli stava per essere dato alla sua volontaria passione,
con la quale doveva distruggere la morte,
spezzare i legami di satana,
conculcare l'inferno,
portare luce ai giusti, mettere un termine (all'attesa di Cristo nel limbo?)
e rivelare la risurrezione,
prese il pane
e rendendo grazie,
disse: Prendete e mangiate,
questo è il mio corpo
che per voi sarà spezzato;
indi similmente preso il calice
disse: questo è il mio sangue
che sarà sparso per voi.
Quando voi farete questo,
voi celebrerete la mia memoria.
Memori dunque della morte

e della risurrezione sua,
ti offriamo il Pane e il Calice,
rendendoti grazie
perchè ci hai creduti degni
di stare davanti a te
e di servirti,
e ti preghiamo
di mandare il tuo Spirito Santo
sull'oblazione della santa Chiesa,
e tutti portando all'unità, da' a tutti
i santi che di essa (oblazione) partecipano
di essere ripieni di Spirito Santo,
di essere confermati nella fede della verità,
affinchè ti possiamo lodare e glorificare
per mezzo del tuo Figlio Gesù Cristo
per il quale lode e onore
a te, Padre, al Figlio e allo Spirito Santo,
nella tua santa Chiesa,
ora e per tutti i tempi. Amen ».

Punto centrale del presente canone sono le parole dell'istituzione; esse sono inserite in una cristologia arcaica; appare infine un abbozzo d'epiclesi con una preghiera affinchè l'Eucarestia sia efficace (dà a tutti i santi... di essere ripieni di Spirito Santo). In questo canone si trovano delle antiche formole di preghiera (Didaché 9-10; I Clem. 34, 5-7; S. Giust., Apol. I, 65; Tertull., De ord. 3); viceversa si trovano delle tracce di esso in quelli posteriori, nel canone del papiro di Der-Belyzeh e nel libro di preghiere (εὐχολόγιον) di Serapione di Thmuis, l'amico di S. Atanasio, come pure in S. Cirillo di Gerusalemme (Cat. mist. 1-3). * Cfr. *M. Righetti,* op. cit. pp. 364-368. Testo latino al § 203. *

Partecipazione del popolo alla liturgia. - Il canone eucaristico veniva detto solo dal liturgo (vescovo, sacerdote); invece tutto il popolo partecipava attivamente al resto della Messa (preparazione, offertorio, processione dell'entrata del clero, ecc.) con canti e preghiere in lingua volgare. « La celebrazione della Messa nell'antica Chiesa era un dramma, uno spettacolo sacro, al quale col clero cooperava tutta la comunità ». « Era veramente pregare insieme, cantare insieme, ascoltare, offrire, partecipare al sacrificio e alla comunione da parte del popolo ». Altrettanto dobbiamo dire della celebrazione delle vigilie e della preghiera delle ore. Non c'erano devozioni private o popolari staccate dalla vita di preghiera della Chiesa. Tutte le solennità della Chiesa erano azioni sacre liturgiche nelle quali il popolo svolgeva la sua parte. Una notte pasquale, ad esempio, era una grande azione drammatica alla quale partecipavano attivamente clero, popolo e catecumeni. Da mille anni questa partecipazione attiva venne scomparendo a poco a poco, per lasciare luogo alla forma attuale.

Cause. - 1. L'introduzione e lo sviluppo delle scuole di canto (schola). Da principio il popolo cantava ancora con la *schola,* in seguito i canti divennero delle esecuzioni artistiche con dei pezzi a solo; il popolo ben presto non cantò più che i responsori e lasciò il resto alla

schola. Coro di artisti invece del coro popolare. La liturgia non fu più un'« opera popolare » (λαοῦ ἔργον). 2. Le genti germaniche non capivano nulla della lingua ecclesiastica; la partecipazione alla celebrazione della Messa si limitò al massimo e fu come paralizzata. Anche la comunione quotidiana cessò a poco a poco. 3. Entrò nell'uso la Messa privata che soppiantò la Messa cantata comune in uso fino allora. 4. La pietà dei fedeli prese un carattere individuale. 5. Il coro fu allontanato sempre più dall'altare, il quale venne trasferito verso l'abside, cosicchè il liturgo dovette voltare le spalle al popolo. Per conseguenza il popolo non rimase più in piedi come *consacrificatore,* ma assistette normalmente in ginocchio al santo Sacrificio.

Lettura. - *Partecipazione dei fedeli al Sacrificio Eucaristico.* - « È necessario che tutti i fedeli considerino loro principale dovere e somma dignità partecipare al Sacrificio Eucaristico non con una assistenza passiva, negligente e distratta, ma con tale impegno e fervore da porsi in intimo contatto col sommo Sacerdote, come dice l'Apostolo: "Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù" (Filip. 2, 5), offrendo con lui e per lui, santificandosi con lui.

È ben vero che Gesù Cristo è Sacerdote, ma non per se stesso, bensì per noi, presentando all'Eterno Padre i voti e i religiosi sensi di tutto il genere umano; Gesù è vittima, ma per noi, sostituendosi all'uomo peccatore; ora il detto dell'Apostolo: "Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù" esige da tutti i cristiani di riprodurre in sè, per quanto è in potere dell'uomo, lo stesso stato d'animo che aveva il Divin Redentore quando faceva il sacrificio di sè: l'umile sottomissione dello spirito, cioè, l'adorazione, l'onore, la lode e il ringraziamento alla somma Maestà di Dio; richiede, inoltre, di riprodurre in se stessi le condizioni della vittima; l'abnegazione di sè secondo i precetti del Vangelo, il volontario e spontaneo esercizio della penitenza, il dolore e l'espiazione dei propri peccati. Esige, in una parola, la nostra mistica morte in Croce col Cristo, in modo da poter dire con Paolo: "Sono confitto con Cristo in Croce" (Gal. 2, 19).

* *Escluso l'errore di coloro che vogliono attribuire a tutta la comunità dei fedeli i pieni poteri sacerdotali onde il celebrante non sarebbe che un suo delegato, il Sommo Pontefice passa a spiegare il vero modo secondo il quale gli stessi fedeli prendono parte al sacrificio della Messa: a) in quanto offrono insieme al sacerdote; b) in quanto devono offrire anche se stessi come vittime.* *

a) *In quanto lo offrono insieme al sacerdote.* - Lo dichiararono apertamente già alcuni Nostri Predecessori e Dottori della Chiesa. "Non soltanto — così Innocenzo III di immortale memoria — offrono i sacerdoti, ma anche tutti i fedeli: poichè ciò che in particolare si compie per ministero dei sacerdoti, si compie universalmente per voto dei fedeli" (De sac. alt. misterio 3, 6). E ci piace citare almeno uno dei molti testi di S. Roberto Bellarmino a questo proposito: "Il Sacrificio — egli dice — è offerto principalmente in persona di Cristo. Perciò l'oblazione che segue alla consacrazione attesta che tutta la Chiesa consente nella oblazione fatta da Cristo e offre insieme con lui" (De Missa 1, 27).

Con non minore chiarezza i riti e le preghiere del Sacrificio Eucaristico significano e dimostrano che l'oblazione della vittima è fatta dai sacerdoti

in unione col popolo. Infatti, non soltanto il sacro ministro, dopo l'offerta del pane e del vino, rivolto al popolo dice esplicitamente: "Pregate, o fratelli, perchè il mio e il vostro sacrificio sia accetto presso Dio Padre Onnipotente" (Mess. Rom.), ma le preghiere con le quali viene offerta la vittima divina vengono, per lo più, dette al plurale, e in esse spesso si indica che anche il popolo prende parte come offerente a questo augusto Sacrificio. Si dice, per esempio: "Per i quali noi ti offriamo, e che ti offrono anch'essi... Perciò ti preghiamo, o Signore, di accettare placato questa offerta dei tuoi servi, e di tutta la tua famiglia. Noi tuoi servi, come anche il tuo popolo santo, offriamo alla eccelsa tua Maestà le cose che tu stesso ci hai donate e date, l'Ostia pura, l'Ostia santa, l'Ostia immacolata" (ivi, Canone).

Nè fa meraviglia che i fedeli siano elevati a una simile dignità. Col lavacro del Battesimo, difatti, i cristiani diventano, a titolo comune, membra del mistico Corpo di Cristo sacerdotale, e, per mezzo del "carattere" che si imprime nella loro anima, sono deputati al culto divino partecipando, così, convenientemente al loro stato, al sacerdozio di Cristo.

Nella Chiesa cattolica, la ragione umana illuminata dalla fede si è sempre sforzata di avere una maggiore conoscenza possibile delle cose divine; perciò è naturale che anche il popolo cristiano domandi piamente in che senso venga detto nel Canone del Sacrificio Eucaristico che lo offre anch'esso. Per soddisfare a questo pio desiderio Ci piace trattare qui l'argomento con concisione e chiarezza.

Ci sono, innanzi tutto, ragioni piuttosto remote: spesso, cioè, avviene che i fedeli, assistendo ai sacri riti, uniscano alternativamente le loro preghiere alle preghiere del sacerdote; qualche volta, poi, accade parimente — in antico ciò si verificava con maggiore frequenza — che offrano al ministro dell'altare il pane e il vino perchè divengano corpo e sangue di Cristo; e, infine, perchè, con le elemosine, fanno in modo che il sacerdote offra per essi la vittima divina.

Ma c'è anche una ragione più profonda perchè si possa dire che tutti i cristiani, e specialmente quelli che assistono all'altare, compiono l'offerta.

Per non far nascere errori pericolosi in questo importantissimo argomento, è necessario precisare con esattezza il significato del termine, "offerta". L'immolazione incruenta per mezzo della quale, dopo che sono state pronunziate le parole della consacrazione, Cristo è presente sull'altare nello stato di vittima, è compiuta dal solo sacerdote in quanto rappresenta la persona di Cristo e non in quanto rappresenta la persona dei fedeli. Ponendo però sull'altare la vittima divina, il sacerdote la presenta a Dio Padre come oblazione a gloria della Santissima Trinità e per il bene di tutte le anime. A questa oblazione propriamente detta i fedeli partecipano nel modo loro consentito e per un duplice motivo; perchè, cioè, essi offrono il Sacrificio non soltanto per le mani del sacerdote, ma, in certo modo, anche insieme con lui, e con questa partecipazione anche l'offerta fatta dal popolo si riferisce al culto liturgico.

Che i fedeli offrano il Sacrificio per mezzo del sacerdote è chiaro dal fatto che il ministro dell'altare agisce in persona di Cristo in quanto Capo, che offre a nome di tutte le membra; per cui a buon diritto si dice che tutta la Chiesa, per mezzo di Cristo, compie l'oblazione della vittima. Quando, poi, si dice che il popolo offre insieme col sacerdote, non si afferma che le membra della Chiesa, non altrimenti che il sacerdote stesso, compiono il rito liturgico

visibile — il che appartiene al solo ministro da Dio a ciò deputato — ma che unisce i suoi voti di lode, di impetrazione, di espiazione, e il suo ringraziamento alla intenzione del sacerdote, anzi dello stesso Sommo Sacerdote, acciocchè vengano presentati a Dio Padre nella stessa oblazione della vittima anche col rito esterno del sacerdote. È necessario, difatti, che il rito esterno del Sacrificio manifesti per natura sua il culto interno: ora, il Sacrificio della Nuova Legge significa quell'ossequio supremo col quale lo stesso principale offerente, che è Cristo, e con lui e per lui tutte le sue mistiche membra, onorano debitamente Dio...

b) *In quanto devono offrire anche se stessi come vittime.* - Perchè poi l'oblazione, con la quale in questo Sacrificio i fedeli offrono la vittima divina al Padre Celeste, abbia il suo pieno effetto, ci vuole ancora un'altra cosa: è necessario, cioè, che essi immolino se stessi come vittima.

Questa immolazione non si limita al Sacrificio liturgico soltanto. Vuole, difatti, il Principe degli Apostoli che per il fatto stesso che siamo edificati come pietre vive su Cristo, possiamo come "sacerdozio santo, offrire vittime spirituali gradite a Dio per Gesù Cristo" (I Pietr. 2, 5); e Paolo Apostolo, poi, senza nessuna distinzione di tempo, esorta i cristiani con le seguenti parole: "Io vi scongiuro, adunque, o fratelli... che offriate i vostri corpi come vittima viva, santa, a Dio gradevole, come razionale vostro culto" (Rom. 13, 1). Ma quando soprattutto i fedeli partecipano all'azione liturgica con tanta pietà ed attenzione da potersi veramente dire di essi: " dei quali ti è conosciuta la fede e nota la devozione" (Canone), non possono fare a meno che la fede di ognuno di essi operi più alacremente per mezzo della carità, si rinvigorisca e fiammeggi la pietà, e si consacrino tutti quanti alla ricerca della gloria divina, desiderando con ardore di divenire intimamente simili a Gesù Cristo che patì acerbi dolori, offrendosi al Sommo Sacerdote e per mezzo di lui come ostia spirituale.

Ciò insegnano anche le esortazioni che il Vescovo rivolge a nome della Chiesa ai sacri ministri nel giorno della loro consacrazione: "Rendetevi conto di quello che fate, imitate ciò che trattate, in quanto, celebrando il mistero della morte del Signore, procuriate sotto ogni rispetto di mortificare le vostre membra dai vizi e dalle concupiscenze" (Pont. Rom., De Ord. presb.). E quasi allo stesso modo nei libri liturgici vengono esortati i cristiani che si accostano all'altare, perchè partecipino ai sacri misteri: " Sia su... questo altare il culto della innocenza, vi si immoli la superbia, si annienti l'ira, si ferisca la lussuria ed ogni libidine, si offra, invece delle tortore, il sacrificio della castità; e invece dei piccioni il sacrificio dell'innocenza" (ivi, De alt. consecr., Praef.). Assistendo dunque all'altare, dobbiamo trasformare la nostra anima in modo che si estingua radicalmente ogni peccato che è in essa, sia, con ogni diligenza, ristorato e rafforzato tutto ciò che per Cristo dà la vita soprannaturale: e così diventiamo, insieme con l'Ostia immacolata, una vittima a Dio Padre gradita.

La Chiesa si sforza, con i precetti della sacra liturgia, di portare ad effetto nella maniera più adatta questo santissimo proposito. A questo mirano non soltanto le letture, le omelie e le altre esortazioni dei ministri sacri e tutto il ciclo dei misteri che ci vengono ricordati durante l'anno, ma anche le vesti. i riti sacri e il loro esteriore apparato, che hanno il compito di "far pensare alla maestà di tanto Sacrificio, eccitare le menti dei fedeli, per mezzo dei segni visibili di pietà e di religione, alla contemplazione delle altissime cose nascoste in questo Sacrificio" (Trid. s. 22, c. 5).

Tutti gli elementi della liturgia mirano dunque a riprodurre nell'anima nostra l'immagine del Divin Redentore attraverso il mistero della Croce, secondo il detto dell'Apostolo delle Genti: "Sono confitto con Cristo in Croce, e vivo non già più io, ma è Cristo che vive in me" (Gal. 3, 19-20). Per la qual cosa diventiamo ostia insieme con Cristo per la maggior gloria del Padre.

A questo dunque devono volgere ed elevare la loro anima i fedeli che offrono la vittima divina al Sacrificio Eucaristico. Se, difatti, come scrive S. Agostino, sulla mensa del Signore è posto il nostro mistero, cioè lo stesso Cristo Signore, in quanto è Capo e simbolo di quella unione in virtù della quale noi siamo il corpo di Cristo e membra del suo Corpo; se S. Roberto Bellarmino insegna, secondo il pensiero del Dottore di Ippona, che nel Sacrificio dell'altare è significato il generale sacrificio col quale tutto il Corpo mistico di Cristo, cioè tutta la città redenta, viene offerta a Dio per mezzo di Cristo Gran Sacerdote (De Missa 2, 8), nulla si può trovare di più retto e di più giusto, che immolarci noi tutti, col nostro Capo che ha sofferto per noi, all'Eterno Padre. Nel Sacramento dell'altare, secondo lo stesso Agostino, si dimostra alla Chiesa che nel sacrificio che offre è offerta anch'essa (De Civ. 10, 6).

Considerino, dunque, i fedeli a quale dignità li innalza il sacro lavacro del Battesimo; nè si contentino di partecipare al Sacrificio Eucaristico con l'intenzione generale che conviene alle membra di Cristo e figli della Chiesa, ma liberamente e intimamente uniti al Sommo Sacerdote e al suo ministro in terra secondo lo spirito della sacra liturgia, si uniscano a lui in modo particolare al momento della consacrazione dell'Ostia divina, e la offrano insieme con lui quando vengono pronunziate quelle solenni parole: "Per lui, con lui, in lui, è a te, Dio Padre onnipotente, nell'unità dello Spirito Santo, ogni onore e gloria per tutti i secoli dei secoli"; alle quali parole il popolo risponde: "Amen". Nè si dimentichino i cristiani di offrire col divin Capo Crocifisso se stessi e le loro preoccupazioni, dolori, angustie, miserie e necessità ». *Pio XII,* Mediator Dei, Act. Apost. Sed. 1947, pp. 552-560.

§ 188. - Essenza del sacrificio della Messa.

1. Identità del sacrificio della Messa e del sacrificio della Croce. - Il *Concilio di Trento,* riguardo al sacrificio della Messa, fa risaltare nettamente due punti: anzitutto la sua identità essenziale col sacrificio della Croce, e poi la sua distinzione accidentale con questo sacrificio. Di qui emerge che il sacrificio della Messa è un sacrificio relativo, non assoluto e indipendente, quantunque sia un vero e proprio sacrificio, come il Concilio ha espressamente definito.

Il Concilio di Trento dice: « *Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum* ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, *sola offerendi ratione diversa* = Una e identica è la vittima, lo stesso è ora l'oblatore per mano dei sacerdoti, che allora offrì se stesso sulla croce, rimanendo diverso solo il modo col quale l'oblazione si compie » (s. 22, c. 2, Denz. 940). Questa affermazione dell'identità del sacrificio della Messa con quello della Croce annulla l'obiezione protestante, secondo la quale noi, anzichè attenerci all'unico sacrificio di cui parla la Lettera agli Ebrei, saremmo tornati alla mol-

teplicità di sacrifici dell'Antico Testamento e pertanto la Messa ci farebbe dimenticare il sacrificio della Croce. La verità è proprio nell'opposto: nel sacrificio della Messa brilla la luce del sacrificio della Croce, ed è per mezzo della Messa che si conserva vivo il ricordo di quel sacrificio. « In divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente (Hebr. 9, 28) obtulit » (Trid. loc. cit.).

L'*identità* del sacrificio della Messa e della Croce sta, secondo il Concilio, nell'identità della vittima (eadem hostia) e del sacerdote sacrificatore (idem offerens). E per capire questo, bisogna ricordare che in ambedue i casi, sulla Croce come sull'altare, Gesù Cristo è il sacrificatore e la vittima. Sulla Croce, Gesù Cristo sacrificò se stesso con l'accettazione e la sopportazione volontaria della morte dolorosa, secondo la volontà del Padre suo. Da se stesso egli pone tutta la propria natura umana, col suo essere e il suo operare, a servizio di Dio, fino all'annientamento. Non sono gli Ebrei che lo sacrificano; essi commettono anzi un gravissimo delitto, ma gli offrono l'occasione reale di sacrificarsi. Così Gesù Cristo era sacrificatore e vittima. Bisogna che la stessa cosa si riproduca essenzialmente nella Messa; anche qui bisogna ravvisare Gesù Cristo come vittima e come sacerdote sacrificatore. Il fondamento reale di tale identità sta nella presenza reale di Cristo. Certo, le circostanze esteriori sono diverse, ma, in ambedue i casi, il Signore compie essenzialmente la medesima cosa: egli sacrifica se stesso al Padre. È ciò che dice il Concilio di Trento (idem nunc offerens). La Chiesa quindi non insegna una *pluralità di sacrifici,* ma un *solo* e *identico sacrificio.*

Il Concilio dice, inoltre, che la Messa è un « sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum *repraesentaretur,* eiusque *memoria* in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur » (s. 22, c. 1, Denz. 938). È la dottrina che abbiamo già trovato in S. Tommaso e nella Scolastica.

Il sacrificio della Messa è dunque la rappresentazione (ri-presentazione) reale del sacrificio della Croce, cioè il sacrificio della Croce che, *storicamente* compiuto una volta sola, è reso misteriosamente presente in maniera *sacramentale.* È vero che questa rappresentazione avviene sotto i segni simbolici della morte sacrificale di Cristo e non con una morte esteriore e fisica; ma essa tuttavia avviene in modo reale in quanto Gesù Cristo è veramente presente sotto questi segni, e presente nella sua qualità di vittima e di sacerdote sacrificatore. « Novum instituit Pascha, seipsum ab Ecclesia per sacerdotes *sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui* ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit » (s. 22, c. 1, Denz. 938). La croce è veramente piantata sui nostri altari nel suo significato essenziale. S. Tommaso: « Altare est repraesentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est » (S. th. III, 83, 1). Il Catechismo romano chiama la Messa una *rinnovazione* del sacrificio della Croce, ma a codesta espressione aggiunge subito quella di *memoriale.* « Nobis visibile sacrificium reliquit, quo cruentum illud, semel in cruce paulo post immolandum, *instauraretur,* eiusque *memoria* usque in finem saeculi quotidie, summa cum utilitate, ab Ecclesia per universum orbem diffusa coleretur » (P. 2, c. 4, q. 70). Anche i teologi parlano d'una rinnovazione del sacrificio della Croce, senza voler porre in dubbio l'identità del sacrificio della Messa e del sacrificio della Croce.

Pertanto è anche chiaro in che senso si debba intendere la commemorazione (memoria). Il Concilio, pur adoperando quest'espressione derivata dal comando del Signore: « Fate questo in memoria di me » (Lc. 22, 19), respinge tuttavia l'abuso che ne facevano i Protestanti, scomunicando quelli che ammettono soltanto un *semplice ricordo*. « Se qualcuno dirà che il sacrificio della Messa è *soltanto* di lode e di ringraziamento o *nuda commemorazione* del sacrificio della Croce, sia scomunicato » (s. 22, can. 3, Denz. 950). La differenza tra la concezione cattolica e quella protestante si comprende facilmente. Per i Protestanti, la commemorazione avviene *soltanto* nello spirito del fedele; secondo la dottrina cattolica, il fedele è indotto a questa commemorazione dalla presenza reale ed effettiva, sull'altare, del Redentore sacrificato. Il protestante si ricorda d'un avvenimento trascorso da molto tempo; per il cattolico, questo avvenimento nella sua essenza si trova innanzi allo sguardo della sua fede: la storia lontana diventa un'attualità vivente. * Cristo, che in supremo atto di amore obbediente si offre al Padre per la salvezza del mondo, diventa per tal modo *contemporaneo* di tutte le umane generazioni, perchè ogni uomo possa unire i suoi atti di amore obbediente a quello del Salvatore: « Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù » (Filip. 2, 5). *

La *prova* dell'identità del sacrificio della Messa col sacrificio della Croce non ha bisogno d'essere sviluppata; essa emerge: 1) dalla presenza reale di Gesù Cristo nell'Eucarestia e 2) dal fatto che il Signore ha istituito l'Eucarestia come un sacrificio. Se l'Eucarestia è anzitutto il corpo sacramentale del Signore e poi anche un sacrificio, questo corpo è appunto il Corpo di Gesù Cristo in quanto è stato sacrificato per noi. Ora ciò non è avvenuto che *una volta sola*: sulla croce.

Gesù stesso ha espresso tale identità fra il suo corpo di vittima eucaristica e quello di vittima cruenta, quando disse che il suo corpo sarebbe dato per noi, e il suo sangue sarebbe versato per noi. Pur non tenendo conto della forma *futura* della Volgata (Mt. 26, 28 e passi paralleli), la realtà storica esige che Gesù Cristo, usando quest'espressione, abbia pensato all'effusione del suo sangue che doveva aver luogo il dì seguente sulla croce. La S. Scrittura non conosce altra effusione del sangue di Gesù Cristo. Gesù Cristo non è realmente morto e non ha realmente versato il proprio sangue che una sola volta; l'una e l'altra cosa avvennero in un unico momento storico che, in quella forma, non si ripeterà più. Conseguentemente Gesù Cristo stesso ha affermato l'identità tra il suo corpo, vittima eucaristica, ed il suo corpo, vittima cruenta.

Abbiamo già visto ch'egli ha pure insegnato la seconda relazione tra il sacrificio della Messa e quello della Croce stabilita dal Concilio di Trento. Il sacrificio eucaristico dev'essere una commemorazione (ἀνάμνησις) perpetua della sua morte. S. Paolo ripete l'ordine del Signore: « Ogni volta che voi mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunzierete la morte del Signore fino a che egli venga » (I Cor. 11, 26). Per lo meno dall'epoca di S. Giustino abbiamo la testimonianza esplicita che la comunità cristiana, nella celebrazione eucaristica, « ringraziava (Dio) della Passione che il Figlio di Dio aveva sofferto per essa » (Dial. 117).

2. Differenza tra il sacrificio della Messa e quello della Croce. - Secondo quanto abbiamo detto, questa differenza non può essere che acci-

dentale. È appunto quello che insegna il Concilio di Trento, quando afferma non esservi differenza che nel « modo d'offrire », e spiega con più precisione che « Gesù Cristo si offre ora per mano dei sacerdoti » (sacerdotale ministerium), mentre « allora si è offerto da se stesso ». Inoltre la prima oblazione viene chiamata « oblatio cruenta », la seconda « oblatio incruenta » (s. 22, cc. 2 e 1).

In tutti e due i casi c'è dunque *oblazione;* se essa mancasse nella Messa, questa non sarebbe sacrificio, ma semplice commemorazione simbolica. Le mancherebbe l'identità essenziale col sacrificio della Croce. Dovremo quindi dimostrare in seguito che nella Messa c'è in qualche modo un *atto sacrificale* di Gesù Cristo. Ma il *modo* dell'oblazione è diverso.

a) La diversità consiste innanzi tutto nel fatto che Gesù sulla croce si offrì da solo, senza la mediazione d'un sacerdote che ne facesse le veci; nè aveva bisogno di siffatta mediazione essendo ancora *in statu viae* e capace d'offrire, quale sommo Sacerdote, il sacrificio redentore. Nel sacrificio della Messa la cosa è diversa. Qui, data la sua esistenza sacramentale, egli ha bisogno del ministero sacerdotale: da solo non può affatto porsi in istato di vittima. Quantunque ciò sia possibile alla sua divinità per mezzo di un miracolo continuo, egli tuttavia *vuole* il ministero d'un sacerdote perchè la Messa dev'essere il sacrificio visibile della Chiesa sua sposa, come dice il Concilio di Trento. Gesù Cristo si offre dunque nella Messa, ma non *proprio da solo* come sulla croce. I sacerdoti della Chiesa devono sacrificare con lui a nome di tutta la Chiesa. Quindi il sacrificio di Gesù Cristo è anche il sacrificio della Chiesa: « Fate questo in memoria di me ».

Ma siccome l'attività sacrificale della Chiesa *dipende* perpetuamente dalla volontà del suo divino fondatore, il ministero del sacerdote non può essere che *secondario.* Il sacrificatore principale rimane Gesù Cristo; egli si offre per mano del sacerdote. Senza dubbio il sacerdote offre veramente il sacrificio della Chiesa, ma la condizione preliminare del suo atto di oblazione è l'atto di oblazione del Salvatore eucaristico. È necessario che egli dia al sacerdote ed alla Chiesa la *vittima* da offrire, l'*atto sacrificale* ed il *potere di sacrificare.* Quest'ultimo l'ha dato alla sua Chiesa una volta per sempre con l'istituzione storica del sacerdozio. Per ciò che riguarda la vittima e soprattutto l'atto sacrificale e l'intenzione sacrificale, Gesù deve sempre produrli lui stesso direttamente e nella più intima unione con ciascun sacrificio della Messa. L'attività sacerdotale e sacrificale del sommo Sacerdote è ovunque il fondamento della stessa attività nel sacerdote che lo rappresenta. * « L'atto interiore di oblazione, sempre vivo nel cuore di Cristo, è l'anima del sacrificio della Messa », scrive Garrigou-Lagrange, di cui si veda *Il Salvatore e il suo amore per noi,* parte seconda, c. 13, che tratta appunto di Cristo come sacerdote principale del sacrificio eucaristico. *

b) Il Concilio di Trento trova una *seconda differenza* nel fatto che l'oblazione sulla Croce è stata *cruenta* mentre nella Messa è *incruenta.* L'oblazione cruenta è di per sè evidente, ma non è così dell'oblazione incruenta. Si dice incruenta in quanto non comporta distruzione della vita e dolore. E tuttavia è un'oblazione sacrificale. Ora, un'uccisione del Signore non è più possibile (Rom. 6, 9). Ed anche se fosse possibile, il compierla sarebbe un atto criminoso ad imitazione degli Ebrei, ben lontano dall'essere un atto di culto gradito

a Dio. Tuttavia Gesù Cristo ha voluto che la sua Chiesa possedesse un vero sacrificio senza commettere un delitto contro di lui. Egli ha ordinato un'oblazione incruenta. Dunque l'oblazione cruenta non appartiene all'essenza del sacrificio di Cristo: altrimenti l'oblazione non potrebbe essere differente, come dice invece il Concilio di Trento. Nulla deve mutarsi nell'essenza, se la cosa deve permanere medesima. Ma ritorneremo su questo punto.

c) Oltre a queste due *differenze* accidentali sottolineate dal Concilio, ce ne sono alcune altre cui lo stesso Concilio accenna di passaggio. Il sacrificio della Croce è l'unico nostro *sacrificio di Redenzione:* è stato talmente sufficiente ed efficace che non richiede di venir completato da un altro sacrificio (cfr. § 102, *v*). Il sacrificio della Messa non ha lo scopo d'integrare quello della Croce, ma solo di applicarne i frutti ai fedeli. Per questo il sacrificio della Croce fu offerto una sola volta (Ebr. 7, 27; 9, 12, 28; 10, 10, 12). « Con una sola oblazione (μιᾷ γὰρ προσφορᾷ) ha condotto a perfezione in perpetuo quelli che si santificano » (Ebr. 10, 14). Invece la Messa è stata istituita dal Signore come un sacrificio che deve continuare fino alla sua venuta. Inoltre il sacrificio della Croce è soltanto il sacrificio di *Gesù Cristo;* laddove quello della Messa è al tempo stesso il sacrificio della *Chiesa.* Infine, se si ammette che fa parte della nozione di sacrificio anche un *convito,* si può dire che, per il sacrificio della Croce, Gesù l'ha anticipato la sera della vigilia; invece ha per sempre congiunto direttamente questo convito al sacrificio eucaristico.

Così avremmo indicato le differenze tra il sacrificio della Messa e quello della Croce e avremmo nello stesso tempo dimostrato che si tratta di differenze accidentali, le quali non possono perciò distruggere l'identità del sacrificio.

d) Tuttavia dal fatto di tale distinzione emerge che si può in certo qual modo parlare di due sacrifici e *confrontarli* tra loro. Se si fa così e si dà alla Messa, nonostante la sua identità col sacrificio della Croce, una certa indipendenza, è subito evidente che la Messa, in rapporto col sacrificio della Croce, ha una posizione secondaria, perchè dipende da esso. I teologi dicono che quello della Croce è un sacrificio *assoluto* e quello della Messa *relativo.* Il sacrificio della Croce ha, sotto tutti i riguardi, il suo fondamento in se stesso; non dipende da un altro sotto nessun aspetto, nè nel suo essere nè nella sua efficacia; invece il sacrificio della Messa ha il suo fondamento in quello della Croce proprio sotto tutti gli aspetti, in quanto riceve da codesto sacrificio la vittima ed il sacrificatore, rappresenta questo sacrificio e ne costituisce la commemorazione, ne riceve e comunica gli effetti.

Siffatta relatività va ancora maggiormente estesa? Questo punto è oggetto d'una *controversia* sulla quale dovremo ritornare. Qui notiamo soltanto che appunto per questa sua relatività il sacrificio della Messa può *essere ripetuto* mentre invece il sacrificio della Croce, dato il suo carattere di assolutezza, non può ripetersi. A motivo dell'identità del sacrificio della Messa con quello della Croce, si parla del sacrificio della Messa al singolare, e non si dice: i sacrifici della Messa. Non c'è che *un* sacrificio della Messa. Ma poichè le oblazioni sono distinte secondo i singoli sacerdoti celebranti, si parla anche al plurale dei sacrifici della Messa o meglio delle Messe (cfr. anche Cat. rom. P. 2, c. 4, qq. 74 e 78).

3. Essenza del sacrificio della Messa. - Dopo aver stabilito, seguendo il Concilio di Trento, che la Messa è un vero e proprio sacrificio, essenzialmente identico al sacrificio della Croce, dobbiamo ancora vedere ove difatto si trovi il suo carattere sacrificale. A tale scopo i teologi esaminano dapprima le parti *fisiche* della Messa, e poi la sua essenza *metafisica*. Le parti fisiche sono l'*offertorio*, la *consacrazione* e la *comunione*. Nascono perciò due questioni: 1) in quale di queste tre parti si realizzi o si puntualizzi l'atto del sacrificio; 2) in che cosa questo atto propriamente consista, ossia quale sia l'intima sua natura.

1) *L'atto costitutivo del sacrificio si trova nella consacrazione.*

Per l'*offertorio* non si richiede che del pane e del vino, i doni d'offerta d'un tempo, procurati ogni volta *ad hoc* dai fedeli. L'offertorio non è affatto parte essenziale della Messa, ma solo introduzione o preparazione.

La *comunione* potrebbe più facilmente venire considerata come elemento centrale del sacrificio della Messa; ma non nel senso di S. Roberto Bellarmino che vede in essa la distruzione (destructio) del corpo del Signore, e tanto meno nel senso che costituisca l'essenza del sacrificio della Messa, cosicchè sacrificare equivarrebbe a consumare il corpo del Signore. Simile opinione dovette essere respinta dal Concilio di Trento (s. 22, can. 1). La Confessione augustana diceva infatti che « la Messa non è un sacrificio per gli altri » ma « deve essere una comunione » (art. 24, Müller, p. 53). Però rimangono ancora due elementi importanti che attestano l'unione strettissima del sacrificio con la comunione. Anzitutto il Signore stesso ha introdotto esteriormente la comunione nella celebrazione eucaristica. E poi ha dato a tutta la celebrazione il carattere d'un convito. Egli sacrifica il *suo sangue d'alleanza* e lo dà a bere. Ricevendolo si deve confermare l'alleanza ed entrare in unione ed in comunione di vita con Dio. È così che si esprime *S. Paolo* sull'Eucarestia. Egli utilizza l'idea corrente nell'ambiente ebraico e pagano della comunione con la divinità ottenuta mediante il sacrificio (I Cor. 10, 14-21).

Non si deve cercare, come fa qualche recente avventuriere della teologia, l'essenza del sacrificio unicamente od anche principalmente nella comunione. Perchè allora scomparirebbe l'elemento d'adorazione e soprattutto d'espiazione. Così pure il sacrificio della Croce non sarebbe più sacrificio che per la *cena* anticipata la sera della vigilia, e bisognerebbe porne l'elemento principale nella cena stessa. Il sacrificio della Messa non sarebbe sacrificio se non in quanto riproduce la cena e non in quanto rinnova il sacrificio della Croce, come vuole invece il Concilio di Trento.

Ma la comunione è tuttavia una parte principale della Messa. Se il sangue del sacrificio dell'Antico Testamento era già un sangue d'*alleanza* e perciò un sangue d'unione, a maggior ragione il sangue della Nuova Alleanza, che deve essere versato e anche bevuto. I teologi chiamano la comunione una parte *integrante* del sacrificio della Messa. Evidentemente essa non costituisce l'essenza del sacrificio, non foss'altro che per la ragione che non è fatta « in persona Christi sacrificantis » (ciò che pure sarebbe necessario se essa fosse la riproduzione dell'atto sacrificale del Signore), ma come atto personale. Nella comunione si trova piuttosto il punto centrale dell'Eucarestia in quanto sacramento; invece nella consacrazione si ha il suo punto centrale in quanto sacrificio.

Se non si può trovare l'essenza formale del sacrificio nell'offertorio e neppure nella comunione, non rimane che la consacrazione, ed è appunto in essa che bisogna riporla. Su questo punto i teologi sono oggi d'accordo.

Ma perchè l'essenza della Messa sta precisamente nella transustanziazione, perchè proprio in essa si realizza la nozione di sacrificio? Si deve rispondere: perchè per mezzo di essa appunto Gesù Cristo diviene presente sull'altare e Gesù Cristo è il sacerdote sacrificatore propriamente detto com'è la vera vittima del sacrificio.

2) *L'essenza del sacrificio eucaristico di Cristo consiste nel suo atto interiore di oblazione sotto i segni rappresentativi della sua Passione, che così è resa sacramentalmente presente onde la Chiesa può unirsi ad essa e appropriarsene i frutti.*

Eccoci alla seconda questione. In che cosa consiste l'oblazione (actio sacrificans), l'atto sacrificale, nel quale si deve cercare l'*essenza metafisica* del sacrificio? C'è una oblazione propriamente detta? Non ce ne sono due, una di Cristo e l'altra del sacerdote?

Un'oblazione *deve* esistere, perchè senza di essa non vi sarebbe sacrificio. Anzi vi sono due oblazioni, ma quella del sacerdote, nel suo contenuto e formalmente, dipende completamente da quella di Cristo. Perciò è necessario innanzi tutto porre in chiara luce l'oblazione personale di Cristo. Essa avviene nella consacrazione, o almeno comincia nella consacrazione. Come bisogna spiegarla?

La consacrazione non è un'oblazione di Gesù Cristo per il fatto ch'essa produrrebbe una distruzione. Nè gli elementi, ossia il pane ed il vino, nè il corpo di Cristo vengono distrutti. Gli elementi sono convertiti. Se ciò si volesse chiamare in certo qual senso una distruzione, è evidente che, in ciò che questi elementi subiscono, non vi è un atto sacrificale di Cristo; ciò che avviene in essi non costituisce un sacrificio. È pure evidente che, secondo il Concilio di Trento, è *Gesù Cristo* la vittima; ora non gli *può* essere fatto nessun male e non gli *dev'*essere fatto. Il suo rendersi presente sull'altare costituisce per lui una gioia suprema, e per il sacerdote un atto sacro di religione. La Messa non è perciò nè una sofferenza, nè un'uccisione di Cristo, ma l'atto supremo del culto.

In che cosa consiste dunque positivamente l'oblazione personale di Cristo? Consiste nel fatto che, con la consacrazione, egli è reso *presente* sull'altare in modo incruento, ma sotto i simboli della morte cruenta, e, con questo, accetta liberamente un cambiamento accidentale (immutatio) del suo modo d'esistere nel modo di essere sacramentale, coll'*intenzione* di divenire, appunto sotto questa forma, il sacrificio visibile della Chiesa.

Il sacrificio della Messa è un vero e proprio sacrificio perchè Gesù Cristo, in quanto vittima visibile sotto le specie sensibili, si rende presente, per le mani del sacerdote che lo rappresenta ed alla sua parola di consacrazione, sotto i simboli incruenti della sua morte cruenta, coll'intenzione di ricordare (memoria) ai fedeli, per mezzo di questa presenza stessa, legata per lui ad una mutazione accidentale del suo modo d'esistere, il sacrificio che ha offerto sulla

croce; ma anche e soprattutto coll'intenzione di farsi loro rappresentante (repraesentare) nelle loro relazioni con Dio, come loro mediatore, capo e vittima, perchè essi abbiano in lui il sacrificio oggettivo da offrire a Dio. Se questo sacrificio, che è nostro, è un sacrificio vero e non vuoto, bisogna: a) che Gesù Cristo, nell'istante medesimo in cui *noi* l'offriamo come vittima, *eserciti anch'egli un atto sacrificale,* altrimenti l'azione sacra comporterebbe una dissonanza interna; b) che tale atto sacrificale, che è l'elemento principale, sia *identico a quello della croce;* d'altra parte deve avere le proprietà che convengono allo stato *attuale* glorioso di Cristo, altrimenti non sarebbe vero.

a) Il primo punto, cioè che Gesù Cristo esercita sull'altare un atto sacrificale, si dimostra facilmente. *Gesù Cristo ha promesso una volta per sempre, durante l'istituzione dell'Eucarestia, di essere presente come vittima.* Perciò siamo sicuri che è sempre presente con le disposizioni sacrificali necessarie. D'altronde come potrebbe, lui che con una sola oblazione ha compiuto tutto (Ebr. 10, 14), allontanarsi da quelle disposizioni perfette di sacrificio e d'abbandono al Padre, con le quali allora è salito in Cielo?

Certamente Gesù Cristo, per il solo fatto che possiede sempre tali disposizioni d'obbedienza, non è un'oblazione visibile per noi *in ogni dove.* Egli lo è solamente sotto le specie visibili del sacramento, a cui ci ha positivamente legati. La Lettera agli Ebrei afferma ch'egli prega continuamente per noi (7, 25), ma questo non vuol dire che sia continuamente il *nostro sacrificio.* Egli non vuole esserlo che nella celebrazione dell'Eucarestia. Ed anche qui, se si considera la cosa strettamente, solo nell'azione e nel modo di essere che ci permettono di offrirlo a Dio; perciò per mezzo della consacrazione e del modo di essere sacramentale operato da essa. Quest'oblazione è completa quando termina nella comunione. La questione perchè Gesù Cristo, nell'ostensorio o nel tabernacolo dov'è custodito, non offre un sacrificio, esula dal nostro argomento, poichè l'uso della riserva eucaristica è un fatto accidentale, risultato d'una evoluzione storica. Il che permette di risolvere facilmente l'obiezione. La Chiesa non ha alcun potere sull'*essenza* del sacramento e del sacrificio; e non può sacrificare quando e come le pare, ma solo quando *parla* ed *agisce* come Gesù Cristo le ha ordinato con le parole: « Fate questo in memoria di me ».

Non è quindi necessario e neppure possibile far dipendere il sacrificio della Messa da quello che si dice « il sacrificio celeste di Gesù Cristo », come vogliono vari teologi moderni (Thalhofer, De la Taille, ecc.). Bisogna piuttosto giudicare il sacrificio secondo l'analogia dei *sacramenti* (terreni). Perchè la grazia santificante è legata all'acqua del Battesimo? Solamente perchè il Battesimo viene amministrato con l'intenzione e secondo l'ordine di Gesù Cristo. Così l'Eucarestia è un sacrificio soltanto in quanto è il compimento del comando di Gesù Cristo: « Fate questo in memoria di me », e ciò che egli aveva compiuto prima era, come abbiamo dimostrato, un sacrificio. Perchè dunque andare cercando l'intenzione sacrificale del Signore nel « sacrificio celeste » che non è dogmaticamente certo, mentre essa è così chiaramente inclusa nella sua celebrazione della cena?

b) Riguardo al secondo punto, cioè quale sia la *natura* dell'intenzione sacrificale di Gesù Cristo, non è difficile risolvere la questione se si pensa che, innanzi tutto, quest'intenzione deve comprendere la sua *morte come vittima sulla croce;* il che è richiesto dall'identità del sacrificio della Messa con quello

della Croce. Ma bisogna poi notare che quest'intenzione non può avere come oggetto una *ripetizione* della morte in croce: cosa questa impossibile ed inconcepibile, che perciò non può essere voluta da Gesù Cristo. Piuttosto anche qui si vede la *relatività* del sacrificio della Messa, in quanto l'intenzione sacrificale di Gesù Cristo comprende sostanzialmente la stessa obbedienza d'amore del sacrificio della Croce, ma in modo tale che egli adesso presenta al Padre, in una sottomissione perpetua, i frutti della propria Passione per i fratelli. Per questo anche il Concilio di Trento dice che, nel sacrificio della Messa, ci vengono *applicati* gli effetti salutari del sacrificio della Croce. È dunque a tale scopo che deve tendere l'intenzione sacrificale di Cristo nella Messa. Essa non ha per oggetto una nuova passione e morte; ma abbraccia e comprende la passione e la morte sofferte *una sola volta* e cerca, in una preghiera sempre rinnovata, in un abbandono perpetuo alla volontà del Padre, in una sollecitudine continua per la nostra salvezza, di renderle *fruttuose* per le membra del suo corpo mistico.

Proprio in quest'atto sacrificale e nella presenza sacramentale unita a quest'atto sotto i simboli della sua Passione, consiste il sacrificio eucaristico di Gesù Cristo. Ed in ciò consiste anche il sacrificio della Chiesa, perchè *essa* può sacrificare solo in quanto il suo *capo* sacrifica. Anch'essa, nella Messa, offre al Padre celeste il suo Figlio che si sacrifica; l'offre, è vero, nel suo stato impassibile, ma col *valore* infinito della sua *Passione*. Anch'essa prega col suo capo per ottenere riconciliazione e misericordia, grazia e redenzione. Anch'essa sacrifica, come il suo capo, con un sentimento di gioia, come facevano già i primi cristiani (Atti 2, 46: cum exsultatione); perchè l'Agnello del suo sacrificio non soffre più e non muore più e tuttavia può venire offerto in sacrificio.

4. Teorie del sacrificio della Messa. - Nella teologia posttridentina ce n'è una vera serqua e per lo più assai artificiose. Quasi tutte dipendono dal concetto di distruzione introdotto per la prima volta da Melchior Cano e Vasquez verso il 1600. Senza distruzione, pensavano, non può esservi sacrificio. Effettivamente codesta distruzione non si può scorgere in alcun luogo. Non la si può trovare negli elementi, perchè non sono la vittima; non la si trova neppure nel corpo del Signore, perchè non è suscettibile di distruzione. Ma dacchè non si vuole rinunciare alla distruzione, si parla d'una distruzione « simbolica », d'una distruzione « mistica » o d'una distruzione « sacramentale ».

Per essere completi, elenchiamo brevemente simili teorie: 1) Si trova la distruzione nell'annientamento del pane e del vino causato dalla consacrazione (Suarez); oppure 2) nella « fractio panis »; oppure 3) nella comunione (S. R. Bellarmino); oppure, 4) quando non si pone, come prima, la distruzione negli elementi o accidenti, la si vuol scorgere nell'abassamento particolare del Signore causato dalla consacrazione e nella limitazione delle sue funzioni vitali sensibili e corporali « in statu cibi » (Lugo); oppure 5) nella sospensione, compiuta volontariamente (e non quindi per la consacrazione), della vita eucaristica sensitiva, sospensione che incomincia con la conversione del calice e termina con la frazione dell'ostia e la mescolanza d'una parte di quest'ostia col prezioso sangue nel calice (Cienfuegos); oppure 6) nella separazione reale del corpo e del sangue del Signore compiuta « vi verborum »; oppure 7) nella separazione mistica del corpo e del sangue nella doppia consacrazione (forma esteriore del sacrificio) congiunta al perdurare od al riprodursi dell'obbedienza

interna della Passione, che formò già l'intenzione sacrificale sulla croce e che Gesù Cristo manifesta nel suo preteso sacrificio celeste (Thalhofer). 8) Altri invece, in opposizione alle varie teorie della distruzione, scorgono l'essenza del sacrificio eucaristico nell'atto puramente interiore d'amore e di obbedienza della Passione, atto che costituisce l'essenza di ogni sacrificio, anche di quello della Croce, al quale l'effusione del sangue non s'aggiunge più che come un accidente esteriore. Quest'atto d'obbedienza incominciò coll'Incarnazione e dura eternamente (Pell).

Unendo gli elementi di queste due ultime teorie e omettendo il riferimento al sacrificio celeste, non solo incerto, ma anche completamente inutile, dato l'ordine di Cristo nella cena (Hoc facite, etc.), si comprenderà che la nostra precedente esposizione coincide sostanzialmente con esse. Cfr., riguardo a queste diverse teorie: *M. de la Taille,* Misterium fidei, c. 5; *M. Lepin,* L'idée du sacrifice de la Messe, Paris 1927.

Lettura. - *Le recenti concezioni sacramentali del sacrificio della Messa.* - « Tra la teoria che propugna la distruzione fisica della vittima e ripone l'essenza del sacrificio eucaristico in una riduzione di Cristo a uno stato di minoramento reale della realtà analoga all'ordine in cui avvenne l'immolazione del Calvario e tra l'antitesi che colloca l'essenza della Messa nella semplice oblazione della vittima o in una immolazione che si esaurisce tutta nell'ordine del segno vuoto, abbiamo veduto profilarsi una sintesi nuova.

Maniere diverse di presentare l'essenza del sacrificio dell'altare, oggi in uso tra teologi di varie scuole, convergono verso un'unica definizione che le riassume sostanzialmente tutte. "Il sacrificio della Messa consiste essenzialmente nel fatto che le specie eucaristiche rappresentano in modo tale il sacrificio della Croce, da contenerlo realmente — nell'ordine sacramentale — sotto la rappresentazione, secondo aspetti diversi".

Così la nuova sintesi conserva un elemento della tesi opposta: vale a dire il carattere di realtà che riveste l'immolazione della vittima eucaristica, quantunque l'ordine nel quale viene posta tale realtà venga completamente cambiato: dell'antitesi invece ritiene la dottrina del segno sotto il quale si verifica l'immolazione, quantunque ne rivesta la nudità di contenuto reale.

La ragione che consente alle specie di contenere realmente ciò che rappresentano consiste nel fatto che l'Eucarestia, anche come sacrificio, appartiene all'ordine sacramentale. I sacramenti contengono ciò che significano: ora le specie eucaristiche significano il sacrificio della Croce: dunque lo contengono anche, in quell'ordine di realtà che corrisponde alla natura rappresentativa dei segni efficaci.

La definizione generale da noi formulata riunisce teologi di varie scuole e ordini religiosi: essa esorbita dal campo della teologia pura e penetra anche in quello della liturgia e della pietà popolare. Tra gli autori che la illustrarono con maggior rigore scientifico, segnaliamo: Vonier, nel libro: « A key to the doctrine of the Eucharist », che divenne la chiave di tutta la letteratura sacramentalistica posteriore: Bittremieux, Héris, Masure, Poschman, Augier, Bouessé.

Le differenze nel seno della teoria sorgono quando si tratta di determinare sotto quale aspetto il sacrificio della Croce diviene presente sacramentalmente. Due grandi correnti si delineano: una afferma la presenza sacra-

mentale del "Christus passus", vale a dire della vittima in cui perdurano quelle note vittimali che costituirono l'essenza dell'immolazione del Calvario; l'altra, secondo cui il fatto storico della Passione, spogliato d'ogni dipendenza dalle leggi dello spazio e del tempo, e di tutte le circostanze che non appartengono all'azione redentrice di Cristo, viene reso presente nell'ordine sacramentale (De Séguier). Se s'aggiungono a questa sostanza della Passione le altre fasi dell'opera redentiva di Cristo (Risurrezione, Ascensione, Parusia) e s'estende la presenza sacramentale della Passione a tutti i sacramenti nel momento della loro amministrazione, abbiamo la teoria misterica (Casel, Rohner) che differisce dalla sacramentale per questi due ultimi punti e per la considerazione del sacramento cristiano come realizzazione del "mistero" pagano.

La prima corrente ulteriormente si divide: alcuni dicono che l'immolazione della Croce si fa presente nella Messa in quanto, vi verborum, si fa presente il corpo separato sacramentalmente dal sangue, come realizzazione e prolungamento della separazione fisica tra il corpo e il sangue di Cristo, che fu l'essenza del sacrificio del Calvario (Vonier, Bittremieux, Scheller). Altri invece distinguono nell'immolazione eucaristica due elementi, uno interno, spirituale, e l'altro esterno, corporeo. Un primo gruppo fa consistere l'immolazione interna nell'offerta del merito immanente alla vittima sacramentale, cioè d'un effetto della Passione di Cristo, concepito però come l'elemento sacrificale per eccellenza (Augier, Bouessé).

Altri invece ripongono l'immolazione interna o in un atto distinto da quello con cui Cristo accettò la morte sulla croce (Héris, Michel) o in questo atto medesimo, eternamente perseverante nella sua dinamicità (Masure).

L'immolazione esterna consiste, secondo Héris e Michel, nella separazione sacramentale, che riveste il carattere d'una realtà intermedia tra il semplice segno e la separazione fisica del Calvario; secondo Masure, essa è costituita dalla presenza della vittima con le cicatrici dell'immolazione passata scolpite nella carne.

Il carattere sacramentale spiega tutti gli elementi costitutivi del sacrificio eucaristico. Così l'oblazione riveste natura sacramentale, vale a dire non costituisce una nuova oblazione, che s'aggiunge a quella della Croce, ma nell'ordine sacramentale è ciò che quella della Croce era nell'ordine delle realtà fisiche. Così il sacerdote ministeriale diventa in forza del carattere l'immagine sacramentale di Cristo sacerdote, in modo da poter stabilire un'equazione tra il sacrificio sacramentale e il sacerdozio sacramentale e una "aliqualis" identità di quest'ultimo con la vittima immolata. I sacramentalisti che svolgono questa dottrina del sacerdote sacramentale (Vonier, Poschman, Scheller, Héris) negano conseguentemente l'attualità dell'oblazione da parte di Cristo nelle singole Messe, dato che il sacerdote è pienamente investito della personalità di Cristo e della sua potenza sacrificatrice.

Su tutte le parti del sacrificio brilla la luce della sacramentalità che le pervade e le compenetra. Compenetrazione che suppone una visuale nuova della natura del sacramento in genere, o per lo meno un concentramento d'analisi sopra alcune qualità dei sacramenti finora lasciate nell'ombra, per cui i due mondi, sacrificio e sacramento, non si guardano più come opposti, ma s'aprono ad un amplesso fraterno. Il sacramento in genere viene definito come "signum efficax passionis", cioè il contenuto della reale rappresentazione non è limitato alla grazia ma esteso alla Passione di Cristo, che riassume la signifi-

cazione completa d'ogni sacramento. Tutti i sacramenti contengono la Passione di Cristo; se non come realtà misterica (come vorrebbe Casel) almeno in quanto essi contengono una "virtus participata a Christo", vale a dire un potere di conferire la grazia derivato dalla Passione di Cristo.

Il sacrificio diviene sacramentale; per alcuni (Vonier e i "misterici") così strettamente che il sacramento è concepito come un tutto costituito da due parti: sacrificio e comunione; per altri in modo da conservare la distinzione reale dal sacramento, ma da averne in comune la proprietà di rappresentare efficacemente.

In conseguenza, un elemento che appartiene strettamente all'Eucarestia sacramento diviene la spiegazione e l'essenza del sacrificio stesso: la transustanziazione, in quanto esprime ("terminative sumpta") la presenza e la immolazione sacramentale della vittima ». *G. Sartori,* Le concezioni sacramentali del sacrificio della Messa, 1949, pp. 122-125.

§ 189. - Effetti del sacrificio della Messa.

Il sacrificio della Messa, essendo il sacrificio di Cristo in croce reso presente nella Chiesa e dalla Chiesa, ha i medesimi effetti di quello, relativamente a Dio (adorazione e ringraziamento) e relativamente agli uomini (propiziazione e impetrazione) (1).

1. Sacrificio di adorazione e di ringraziamento. - Come ogni sacrificio, il sacrificio della Messa è in modo speciale, in quanto rappresen-

(1) *Pio XII* nella « Mediator Dei » così espone gli effetti o fini del sacrificio eucaristico: « Il primo è la glorificazione di Dio. Dalla nascita alla morte, Gesù Cristo fu divorato dallo zelo della gloria divina, e, dalla croce, l'offerta del sangue arrivò al cielo in odore di soavità. E perchè questo inno non abbia mai a cessare, nel Sacrificio Eucaristico le membra si uniscono al loro Capo divino e con lui, con gli angeli e gli arcangeli, cantano a Dio lodi perenni, dando al Padre onnipotente ogni onore e gloria. — Il secondo fine è il ringraziamento a Dio. Il Divin Redentore soltanto, come Figlio di predilezione dell'Eterno Padre di cui conosceva l'immenso amore, potè innalzargli un degno inno di ringraziamento. A questo mirò e questo volle rendendo grazie nell'ultima cena, e non cessò di farlo sulla croce, non cessa di farlo nell'augusto Sacrificio dell'altare, il cui significato è appunto l'azione di grazie o eucarestia; e ciò perchè è "cosa veramente degna e giusta, equa e salutare". — Il terzo fine è l'espiazione e la propiziazione. Certamente nessuno al di fuori del Cristo poteva dare a Dio onnipotente adeguata soddisfazione per le colpe del genere umano; egli quindi volle immolarsi in croce "propiziazione per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo" (I Giov. 2, 2). Sugli altarí si offre ugualmente ogni giorno per la nostra redenzione, affinchè liberati dalla eterna dannazione, siamo accolti nel gregge degli eletti. E questo non soltanto per noi che siamo in questa vita mortale, ma anche "per tutti coloro che riposano in Cristo, che ci hanno preceduti col segno della fede e dormono nel sonno della pace" (Mess. Rom. Canone); poichè sia che viviamo, sia che moriamo, "non ci separiamo dall'Unico Cristo" (S. Agost., De Trin. 13, 19). — Il quarto fine è l'impetrazione. Figliuol prodigo, l'uomo ha mal speso e dissipato tutti i beni ricevuti dal Padre celeste, perciò è ridotto in somma miseria e squallore; dalla Croce, però, Cristo "avendo a gran voce e lacrime offerto preghiere e suppliche... è stato esaudito per la sua pietà" (Ebr. 5, 7), e sui sacri altari esercita la stessa efficace mediazione affinchè siamo colmati d'ogni benedizione e grazia » (Act. Apost. Sed. 1947, pp. 549-550).

tazione del sacrificio della Croce, l'atto supremo di adorazione e di ringraziamento a Dio (sacrificium latreuticum et eucharisticum).

Il *Concilio di Trento* espone questa verità come fede generale della Chiesa; però non vi insiste dato che non fu negata esplicitamente. Gli stessi Protestanti nella loro liturgia vedevano, anche se sotto un altro aspetto, una lode e un rendimento di grazie rivolti a Dio. Così l'*Apologia* della Confessione augustana dichiara: « Quando il cuore e la coscienza sentono da quale pericolo, da quale angoscia e da quale spavento si è stati liberati, allora si ringrazia dal profondo del cuore per un tesoro così grande ed ineffabile; e si ha anche bisogno delle cerimonie (?) e dei segni esteriori per lodare Dio, e così si dimostra d'accettare con riconoscenza una così grande grazia da Dio e di stimarla molto. Sicchè la Messa è un sacrificio di ringraziamento o un sacrificio di lode... Però la Messa non è un'azione di grazie che si celebri o abbia valore "ex opere operato" per altri, per ottenere loro il perdono dei peccati. Questo sarebbe direttamente contro la fede, come se la Messa e le cerimonie esterne senza la fede potessero fare diventare buoni e salvare » (art. 24, Müller, p. 265). Per questo il Concilio di Trento scomunicò quelli che dicono che il sacrificio della Messa è soltanto per la lode ed il ringraziamento (Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, s. 22, can. 3). Tuttavia riconosce ed insegna espressamente coi Padri, che la Messa è il sacrificio puro, gradito a Dio, dal quale il nome dell'Altissimo deve essere magnificato e glorificato fra tutti i popoli (c. 1).

La *prova* per il sacrificio di lode e ringraziamento sta nelle parole della istituzione. *Gesù,* celebrando la cena, rende grazie al Padre (Mt. 26, 27; I Cor. 11, 24). Delle celebrazioni eucaristiche del periodo apostolico si afferma che i fedeli « prendevano il cibo con gioia e semplicità di cuore » (Atti 2, 46). Secondo gli insegnamenti di S. Paolo, la celebrazione deve essere un annunzio della morte del Signore (I Cor. 11, 26); e questa morte costituisce, in sè e nei suoi effetti, il supremo omaggio d'adorazione e d'azione di grazie che possa darsi a Dio perchè è il più sublime riconoscimento della sua sovrana Maestà. Dall'epoca della *Didaché,* nella celebrazione dell'Eucarestia, si ringraziava Dio per i doni della creazione e della Redenzione. Così dimostrano anche le *liturgie.* È il ringraziamento (εὐχαριστεῖν) che ha dato il suo nome all'Eucarestia. La Messa ha l'efficacia di un sacrificio di lode e di ringraziamento da se stessa, perchè costituisce il dono più santo e più gradito che possa offrirsi a Dio. In quanto sacrificio della Chiesa contiene anche le lodi ed i ringraziamenti dei fedeli che si uniscono a quelli di Cristo, come dice il Prefazio: « Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere... per Christum Dominum nostrum ».

2. Sacrificio di espiazione. - Il Concilio di Trento dovette definire espressamente il valore propiziatorio del sacrificio della Messa. La Confessione augustana afferma: « Così il Santo Sacramento è stato istituito non per stabilire un sacrificio per i nostri peccati (chè il sacrificio è già stato compiuto), ma per ravvivare la nostra fede e tranquillizzare la nostra coscienza poichè il sacramento ci ricorda che Gesù Cristo ci ha accordato la grazia e la remissione dei peccati » (art. 25, Müller, p. 53).

Contro siffatti errori il Concilio dichiara: « In questo divin sacrificio della Messa contenendosi ed immolandosi incruentemente quello stesso Gesù Cristo

che sull'altare della croce immolò se stesso una sola volta in modo cruento, il santo Concilio insegna che questo sacrificio è veramente propiziatorio, e se con vero cuore e retta fede, con timore e venerazione, contriti e pentiti ci avviciniamo a Dio, per questo sacrificio otteniamo misericordia e troviamo grazia nell'*aiuto opportuno*. Placato da questa oblazione il Signore, concedendo la grazia e il dono della penitenza, rimette i debiti e i peccati anche se sono gravi. Una e identica è la vittima, lo stesso è ora l'oblatore per mano dei sacerdoti, che allora offrì se stesso sulla croce, rimanendo diverso solo il modo col quale l'oblazione si compie. È tanto falso che la Messa deroghi al sacrificio della Croce, che anzi i frutti di quella prima immolazione cruenta sono ricchissimamente percepiti con questa incruenta. Perciò, secondo la tradizione degli Apostoli, si offre non solo per i peccati, pene, soddisfazioni ed altre necessità dei fedeli viventi, ma anche per i defunti in Cristo non pienamente ancora purificati » (s. 22, c. 2, Denz. 940). Di qui la seguente tesi:

Il sacrificio della Messa non è solo un sacrificio di lode e di ringraziamento, ma anche un sacrificio propiziatorio. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento*, a questo riguardo, stabilisce: « Se qualcuno dirà che il sacrificio della Messa è soltanto di lode e di ringraziamento o nuda commemorazione del sacrificio della Croce e non veramente propiziatorio, oppure che giova soltanto a chi se ne ciba, e che non si deve offrire per i vivi e i defunti, per i peccati, pene e soddisfazioni ed altre necessità, sia scomunicato » (s. 22, can. 3, Denz. 950). « Se qualcuno dirà che col sacrificio della Messa si bestemmia il santissimo sacrificio della Croce, o che a quello si detrae, sia scomunicato » (ivi can. 4). Cfr. Il capitolo dottrinale citato sopra.

Prova. - I sacrifici tipici dell'Antico Testamento avevano già, fino a un certo punto, un valore propiziatorio. Ma Gesù Cristo ha espressamente attribuito questo valore al suo sacrificio della cena, in un modo particolarmente preciso, presentando il suo sangue come quello che deve essere sparso « per la remissione dei peccati ». Nella lettera agli Ebrei (5, 1) si dice, in *generale*, del sacrificio e del suo oblatore: « Ogni pontefice, essendo preso tra gli uomini, è costituito rappresentante degli uomini nelle cose concernenti il culto di Dio, affinchè offra oblazioni e sacrifici per i peccati ».

Qui l'offerta del sacrificio d'espiazione appare come l'unica o almeno la prima funzione del sacrificatore in genere. Il sacerdozio coincide oggettivamente col compimento dell'espiazione per mezzo del sacrificio.

I Padri. - Hanno posto in risalto, per lo meno dal sec. II, quest'effetto del sacrificio della Messa. Così *S. Giustino*, quando lo paragona al sacrificio ebraico di farina per i lebbrosi (Dial. 41); *Tertulliano*, quando lo spiega col banchetto della parabola del figliuol prodigo e dice che il peccatore pentito riceve di nuovo la veste della grazia e che « Gesù Cristo viene di nuovo immolato per lui » (De pudic. 9); *Clemente Alessandrino*, quando, alludendo alla stessa parabola, riguardo ai cristiani afferma che il Padre dà loro il vitello « che viene immolato e mangiato » (Fragm., Migne 9, 760-761); *S. Cipriano*, che scrive: « Il sacrificio che noi offriamo è la Passione del Signore » (Ep. 63, 14); *S. Ci-*

rillo, che definisce espressamente questo sacrificio « sacrificio di propiziazione » (θυσία τοῦ ἱλασμοῦ, Cat. mist. 5, 8); *S. Giovanni Crisostomo,* quando parla dell'immolazione rinnovata di Gesù Cristo (De sacerd. 3, 4); *S. Ambrogio,* quando indica la Messa come un sacrificio per il popolo (ut offeramus pro populo sacrificium, In Ps. 38, 25); *S. Agostino* che, nonostante il suo insistere sul sacrificio della Croce, dichiara che il Signore « è sacrificato ogni giorno per il popolo » (omni die pro populis immolatur, Ep. 98, 9). - Il valore propiziatorio della Messa è espresso vigorosamente nelle *liturgie,* le cui preghiere sono formulate in modo che sembrano recitate sul Calvario, ai piedi della croce.

La *Scolastica* non fa altro che ripetere la dottrina così precisa dei Padri. *S. Tommaso* scrive: « Con questo sacramento partecipiamo ai frutti della Passione del Signore » (S. th. III, 83, 1). « Lo stesso effetto prodotto dalla Passione del Signore per tutto il mondo, viene comunicato (ai singoli) con questo sacramento » (ivi III, 79, 1). - Secondo *S. Bonaventura,* il sacrificio della Messa soddisfa il debito delle nostre colpe quotidiane; è il riscatto dalla morte meritata con i nostri peccati (*Kattum,* op. cit. p. 161).

Gli effetti e i frutti del sacrificio della Messa vennero studiati a fondo solo dalla *teologia posttridentina,* che vi fu spinta dalla polemica protestante. Tra gli Scolastici fu Scoto a imprimere, su tal punto, un nuovo impulso alla speculazione.

Bisogna anche annoverare, tra gli effetti *propiziatori* di remissione dei peccati del sacrificio della Messa, gli effetti *soddisfattori* di remissione della pena. Infatti il *Concilio di Trento* dichiara che il sacrificio è offerto non solo per i peccati ma anche per le loro *pene* e *soddisfazioni.* In che modo la Messa ottenga questo valore soddisfattorio e soprattutto in quale misura questo frutto venga comunicato ai fedeli presenti, lo vedremo in seguito.

3. Sacrificio di impetrazione. - Avendo Gesù Cristo comandato ai suoi di cambiare d'ora innanzi, cioè dopo la sua Ascensione, il loro modo di pregare e di chiedere al Padre ogni cosa « in suo nome » (Giov. 16, 23-24), non si poteva fare a meno di unire, fin dagli inizi, proprio alla celebrazione dell'Eucarestia, le preghiere quotidiane di domanda (cfr. I Tim. 2, 1-2).

La grande *preghiera d'intercessione* dell'antica liturgia, prima e dopo la consacrazione, costituiva una delle parti principali ed importanti di tutta la celebrazione. Si pregava (commemoratio vivorum) in maniera veramente *cattolica* per *tutte* le condizioni umane, per i re e le autorità, per i soldati ed i viaggiatori, per i vescovi, i sacerdoti ed i fedeli della Chiesa, per i sani e gl'infermi, per la pace nella Chiesa e la concordia nello Stato, in una parola per tutti i bisogni di tutti gli uomini. Di qui è nata la consuetudine di offrire la Messa per qualsiasi specie di bisogni, compresi naturalmente anche quelli temporali.

4. La Messa per i defunti. - Il *Concilio di Trento* dovette difenderla espressamente contro i Protestanti. Il Concilio specifica una categoria di defunti per i quali si può offrire il santo sacrificio: « Per quelli che, morti in Cristo, non sono ancora completamente purificati » (s. 22, c. 2; cfr. can. 3).

Con queste parole il *Concilio di Trento* pensa alle anime del purgatorio e, nella dottrina su questo argomento, afferma che « esiste il purgatorio e le anime ivi trattenute sono aiutate dai suffragi dei fedeli e soprattutto dal sacrificio dell'altare » (s. 25, Denz. 983). Il Concilio, per giustificare l'uso di offrire il sacrificio della Messa per i defunti, si riferisce alla tradizione apostolica. Si tratta infatti di un'usanza *antica*. Se già gli Ebrei offrivano un sacrificio per i peccati dei loro morti (II Macc. 12, 43-46), se gli stessi pagani onoravano la memoria dei propri morti e ne celebravano l'anniversario con banchetti sacri sulle loro tombe, a maggior ragione i cristiani dovevano considerare come una *conseguenza* del dogma dell'efficacia della Messa e del dogma della purezza richiesta per entrare in paradiso, l'uso di ricordare i morti durante il santo Sacrificio, in cui si pensava a tutti, si pregava per tutti e si raccomandava a Dio la loro condizione, chiedendogli di concedere loro conforto, ristoro e liberazione.

Si ebbe tuttavia uno *sviluppo* in quanto da principio, durante la celebrazione eucaristica, si *pregava* per tutti, vivi e defunti; più tardi invece invalse a poco a poco l'uso di offrire il *sacrificio* eucaristico per i soli defunti; il che si vede nel modo più esplicito in *S. Gregorio Magno* (Dial. 4, 55: « Per salutarem hostiam evasit [frater defunctus] supplicium »; si ricordi l'uso delle trenta Messe gregoriane). - Già *Tertulliano* scrive che la vedova « prega per l'anima (dello sposo defunto) e gli ottiene ristoro... ed offre per lui il sacrificio nei giorni anniversari della sua morte » (De monog. 10; cfr. De cor. mil. 3; De exhort. ad cast. 11). - *S. Cipriano,* nei riguardi d'un cristiano che aveva violato le leggi ecclesiastiche sull'accettazione della tutela da parte dei sacerdoti, ordina « che non si faccia nessuna offerta di sacrificio per la pace della sua anima e nessun suffragio nella Chiesa » (Ep. 1, 2). - *S. Cirillo di Gerusalemme* ai catecumeni spiega: « Preghiamo poi per i padri e per i vescovi defunti, ed in genere per tutti coloro che vissero in mezzo a noi; massimo aiuto questo del fedele per quelle anime, per le quali è offerta la preghiera e la vittima tremenda » (Cat. mist. 5, 9). Santa Monica morente non chiede a suo figlio nè funerali solenni nè una ricca tomba, ma unicamente di ricordarla nel santo sacrificio della Messa (Conf. 9, 13). Nel giorno della sepoltura si pregò per lei « offrendo per lei il sacrificio del nostro riscatto » (cum offeretur *pro ea* sacrificium pretii nostri, ivi 12).

S. Agostino si riferisce pure, per quest'uso, alla Scrittura (II Macc. 12, 43-46). Ma quand'anche nella Scrittura non ci fosse nulla a questo riguardo, la pratica della Chiesa costituirebbe già una prova sufficiente (De cura pro mort. gerend. 1, 3). Con maggior precisione ancora egli parla degli effetti della Messa per i defunti: « Non si deve negare che le anime dei defunti ricevano sollievo dalla pietà dei loro parenti ancora in vita, quando viene offerto per loro il sacrificio del Mediatore oppure si fanno elemosine nella Chiesa. *Queste cose però giovano soltanto a quelli che, durante la loro vita, hanno meritato che giovassero dopo morte.* Poichè c'è una vita che non è abbastanza buona per non aver bisogno di quest'aiuto dopo morte e non è abbastanza cattiva per non poterne beneficiare. Ma c'è anche una vita così buona da rendere quest'aiuto non necessario; come vi è una vita così cattiva da renderlo impossibile ». L'utilità del sacrificio della Messa nell'al di là deve dunque avere un fondamento morale. « Coloro ai quali questi aiuti giovano, conclude S. Agostino, ne ricevono un tale vantaggio da essere completamente perdonati op-

pure da averne la condanna più sopportabile » (Enchir. 110; cfr. 112). Veramente quest'ultimo pensiero è espresso solo come opinione privata (Civ. 21, 24, 3).

Quanto all'*arte sepolcrale* delle catacombe, il protestante *H. Achelis* (Entwicklung der altchristl. Kunst, p. 38) scrive: « Quest'arte parla, nei sepolcri, della sorte dei defunti, della loro vita e della loro fede, della loro speranza di risurrezione, della remissione dei peccati, del giudizio universale e della protezione dei santi; ci descrive pure le *feste mortuarie* dei fedeli, i loro banchetti eucaristici (messe dei morti) e le loro opere di carità verso i poveri (elemosine) ».

Nel *Medio Evo* l'uso delle Messe per i defunti aumentò ancora di più. Quando, appoggiandosi, per l'efficacia di queste Messe, a S. Gregorio Magno (Dial. 4, 55), si attribuì ad un *determinato* numero di esse la *certezza* della liberazione di determinate anime dalle fiamme del purgatorio, si andò troppo oltre (*Franz,* Die Messe, pp. 218 ss.). Questa certezza è impossibile, anche solo per la ragione che le Messe dei defunti operano come suffragio (per modum suffragii). La fiducia nelle Messe gregoriane era così grande che qua e là si introdusse la pratica « di farle celebrare per sè quando si era ancora in vita (!) per assicurarsi dal purgatorio. Si può pensare che in ciò si sia infiltrata una vena di superstizione » (*Thalhofer,* Liturgik, II, p. 329). In seguito la Chiesa approvò formalmente le Messe gregoriane. La Congregazione dei Riti, sotto Pio VI (1791), dichiarò che il celebrante deve dirle in trenta giorni consecutivi, senza tuttavia servirsi d'uno speciale formulario di Messe, come si faceva spesso per l'addietro.

5. Sacrificio della Messa e culto dei santi. - Il *Concilio di Trento* dovette pure rivendicare la consuetudine della Chiesa d'offrire il sacrificio della Messa in onore dei santi. Esso dichiara: « Se qualcuno dirà essere impostura celebrare Messe in onore dei santi e per ottenere la loro intercessione presso Dio, come la Chiesa intende, sia scomunicato » (s. 22, can. 5, Denz. 952).

Nel capitolo corrispondente (3), il Concilio « insegna tuttavia che non ai santi è offerto il sacrificio, ma solo a Dio che li coronò; e perciò non dice il sacerdote: ti offro questo sacrificio, o Pietro o Paolo; ma rendendo grazie a Dio delle loro vittorie, invoca il loro patrocinio, affinchè *si degnino di intercedere per noi in cielo, quelli dei quali celebriamo la memoria sulla terra* » (Denz. 941).

La consuetudine di ricordare i santi nella Messa è molto antica (cfr. *Mart. Polyc.* 18, 3; *Orig.,* De orat. 31, 5; *S. Cipr.,* Ep. 12, 2; 39, 3). *S. Cirillo di Gerusalemme* descrive ai catecumeni la celebrazione dell'Eucarestia e spiega come, durante il santo sacrificio, si ricordano i morti: « Prima di tutti i Patriarchi, i Profeti, gli Apostoli, i Martiri perchè il Signore per la loro intercessione e la loro preghiera accolga la nostra » (Cat. mist. 5, 9). Anzi la stessa tomba dei martiri diventò l'altare sul quale s'offriva il sacrificio. Quest'idea altro non è che la conseguenza della fede nella comunione dei santi. Il *Walz* (Fürbitten d. Heiligen, pp. 83 ss.) cita le liturgie di S. Clemente e S. Giovanni Crisostomo, nelle quali si trova una espressione che indica come il sacrificio viene offerto *per* (ὑπερ) i santi e per tutti i santi *insieme.* Senza risalire molto indietro, nel Messale romano attuale si trovano delle preghiere analoghe, come

nella segreta del Comune d'un Confessore Pontefice (Messa seconda), nella segreta delle Messe di S. Leone I (11 aprile), S. Atanasio (2 maggio), S. Basilio (14 giugno), ove, ogni volta, è detto: « Ut per haec piae placationis officia, et illum (sanctum) *beata retributio comitetur,* et nobis gratiae tuae dona conciliet. Per Dominum, etc. ». In questa espressione c'è un'eco dell'escatologia antica non *sviluppata,* che pone l'accento sul giudizio universale (cfr. § 214). Così va pure spiegato, col *Franz,* l'offertorio della Messa dei morti (Die Messe, p. 222). Dello stesso parere è pure il *Casel:* una volta si pregava per tutti i morti, compresi i martiri, e si chiedeva a Dio « di condurli alla gloria » (Jahrb. f. Liturgiewissenschaft, 1922, p. 34).

6. Modo di efficacia della Messa. - a) La Messa, in quanto sacrificio di lode e di ringraziamento, produce i suoi effetti di per se stessa, per il solo fatto di essere celebrata (ex opere operato).

Essa è, in primo luogo, il *sacrificio personale di Cristo,* del quale il Concilio di Trento afferma che non può essere macchiato da nessuna indegnità di coloro che l'offrono (s. 22, c. 1). L'atto di oblazione di Gesù Cristo deve procurare sempre e dappertutto la più grande compiacenza del Padre, perchè sempre e dovunque quest'atto è tutto un lodare, ringraziare ed onorare Dio.

b) In quanto sacrificio propiziatorio ed impetratorio la Messa non produce i suoi effetti « ex opere operato », ma come una preghiera (per modum impetrationis scil. intercessionis); quindi non *immediatamente,* ma *mediatamente.*

Il sacrificio è in primo luogo un omaggio reso a Dio. Come sacrificio propiziatorio, è una domanda di perdono dei peccati. Questo perdono Dio vuole concederlo a causa del sacrificio di suo Figlio, ma non *per mezzo* di questo sacrificio. Il sacrificio della Messa opera, in tal caso, in modo piuttosto mediato, implorando cioè la divina misericordia. « Placato da questa oblazione, il Signore, concedendo la grazia e il dono della penitenza, rimette i debiti e i peccati anche se sono gravi » (Trid. s. 22, c. 2, Denz. 940).

Siccome il sacrificio della Messa, in quanto sacrificio propiziatorio, non agisce alla maniera dei sacramenti ma come una *preghiera,* il suo effetto non è *infallibile.* Anche le disposizioni soggettive di coloro che offrono, e più ancora di coloro per i quali si offre il sacrificio, hanno una efficace influenza.

I teologi ammettono un'efficacia « ex opere operato » solo nel caso che il sacrificio della Messa sia offerto per l'espiazione di pene temporali dovute a peccati già perdonati; ma pure qui affermano che Dio non rimette sempre tutte le pene, benchè ne rimetta sempre *qualcuna;* e che la misura di questa remissione dipende anche, secondariamente, dalla pietà di quelli che offrono il sacrificio.

La Messa, essendo non solo il sacrificio personale oggettivo di Cristo, ma anche un consacrificio soggettivo del sacerdote e dei fedeli, agisce pure come « opus operantis ».

Il sacrificio di Gesù Cristo è anche il sacrificio della Chiesa. Tale sacrificio di Gesù Cristo è oggettivo e sempre efficace. Ma può esserlo in maniera

veramente *fruttuosa* solo se i fedeli si uniscono alle disposizioni ed alle attività sacrificali del loro capo e sommo Sacerdote. Il che deve farsi per tutti e quattro gli aspetti del sacrificio: con la lode, il ringraziamento, l'espiazione e la preghiera. Lo dimostrano anche le preghiere liturgiche (S. th. III, 82, 6). L'idea d'*offrire se stessi* con la vittima divina è un punto sul quale si è insistito fin dai primi tempi, soprattutto dopo S. Agostino. *Sulla croce Gesù Cristo si è offerto da solo, ma nella Messa tutto il Corpo mistico di Cristo deve offrirsi a Dio con lui.* In nessun modo, fuori della Messa, possiamo trovare un'occasione migliore per offrire il nostro sacrificio personale, come non c'è altra occasione in cui vi siamo invitati con tanta insistenza. Si veda la *lettura* apposta al § 187.

7. Valore del sacrificio della Messa. - Il sacrificio della Messa preso in sè (in actu primo) viene considerato dai teologi di valore *infinito;* ma preso nei suoi effetti (in actu secundo), ha certamente un valore *finito,* in quanto questi, come soddisfattorii ed impetratorii, si riferiscono agli *uomini.*

Il valore infinito del sacrificio della Messa in sè emerge dalla sua identità col sacrificio della Croce; perciò dalla dignità della Vittima e del Sacerdote principale. Nella sua efficacia di sacrificio latreutico ed eucaristico riferentesi a Dio, si deve riconoscere alla Messa un valore infinito.

Diverso è invece il modo dell'efficacia della Messa in quanto si riferisce ai fedeli. Certamente anche in questo caso dobbiamo affermare, in linea generale, il valore infinito della soddisfazione oggettiva (quoad sufficientiam), in quanto non può essere esaurita dal numero sia pur grande dei fedeli; ma essa è finita nella sua efficacia effettiva (quoad efficaciam), e ciò prima di tutto se si considera la sua efficacia *intensiva.* Difatti, secondo la pratica della Chiesa, si offre il sacrificio della Messa per la *medesima intenzione* non solo una volta, ma quante volte si vuole. Se si considera poi l'aspetto *estensivo* di quest'efficacia, essa è ugualmente finita; perchè, secondo l'uso della Chiesa, si applica a *persone singole* almeno il frutto *ministeriale* del sacrificio (applicazione della Messa). Così pure è proibito al sacerdote celebrante di percepire più elemosine per una stessa Messa. Se ne deduce che la Chiesa giudica tale frutto della Messa limitato e non infinito. Invece il numero dei fedeli che partecipano *soggettivamente* al sacrificio non diminuisce il valore del sacrificio della Messa (fructus specialis); questo valore è in sè infinito (quoad sufficientiam). Il sacrificio della Messa si può dire infinito anche quando si considera la sua efficacia (quoad impetrationem). Essa basta, in sè, per ottenere da Dio *tutte* le grazie che gli chiediamo. La causa meritoria di queste grazie risiede però nel sacrificio della Croce e non in quello della Messa.

8. Soggetto dei frutti oggettivi della Messa. - Dopo *Duns Scoto,* che per primo studiò a fondo la questione del valore e dei frutti della Messa, s'usa chiamare « frutti della Messa » (fructus Missae) gli effetti che il sacrificio dell'altare, in quanto sacrificio propiziatorio ed impetratorio, produce oggettivamente (ex opere operato) per gli uomini. I teologi distinguono un *quadruplice* frutto, perchè vi sono quattro categorie d'offerenti o almeno di partecipanti al sacrificio.

1) *Il sacerdote celebrante.* Il frutto ch'egli riceve dal sacrificio è *del tutto speciale* (fructus *specialissimus*). Il sacerdote, infatti, serve al Pontefice divino come organo che lo sostituisce in virtù della missione e dei poteri ricevuti nell'Ordinazione. Quindi a causa del suo ministero, indipendentemente dalle sue disposizioni che si suppongono normali, ha diritto ad un frutto del tutto speciale dal sacrificio della Messa.

2) *I fedeli che assistono alla Messa.* Il frutto che ricevono è un frutto *speciale* (fructus *specialis*) e questo in contrapposizione ai frutti che ricevono tutti i fedeli assieme. Il loro frutto speciale corrisponde alla loro partecipazione speciale, interna, al sacrificio.

3) *Tutti i fedeli.* Essi ricevono un frutto *generale* (fructus *generalis, universalis*). A simile frutto partecipano, per la comunione dei santi, tutti i fedeli della Chiesa. Ogni Messa è un sacrificio di tutta la Chiesa, perchè sacrificio di Cristo che è stato costituito da Dio mediatore dell'umanità. Perciò questo frutto può estendersi a *tutto il mondo* o almeno è da sperare che venga esteso. Di qui l'uso antichissimo della Chiesa di pregare per tutti gli uomini (Rom. 10, 1; I Tim. 2, 1-4).

4) *Coloro per i quali si applica la Messa.* Essi hanno il frutto *principale* (fructus *ministerialis*). È il frutto di cui il sacerdote, come ministro di Cristo (minister Christi) può disporre liberamente, tanto che può applicarlo a questo od a quello, alla persona che nomina davanti a Dio nella sua « intenzione della Messa » (cfr. Prop. damn. Pistor. 30, Denz. 1530).

9. Per quali persone il sacerdote può applicare? - Per tutti coloro che appartengono alla Chiesa, sia vivi che defunti. Si tratta dei frutti del sacrificio della Croce, e perciò la fede in questo sacrificio è una condizione preliminare necessaria.

Se si considera la Messa come un sacrificio impetratorio, e si intende ottenere la conversione dei peccatori, non può essere illecito offrirlo anche per gli increduli, gli eretici, gli scismatici, e persino per gli Ebrei ed i pagani, vale a dire pregare per loro come suole la Chiesa stessa il Venerdì Santo. Tuttavia, secondo il desiderio della Chiesa, facendo questo, si deve evitare ogni scandalo. Riguardo all'applicazione della Messa si veda: *M. de la Taille,* Misterium fidei, pp. 359-393; *C. Iuris Canonici,* can. 809 e 2262, § 2 e i Manuali di teol. morale.

La *binazione* è un residuo del modo di celebrare usato nel Medio Evo. Da principio non c'era che un altare per ogni chiesa, e vi si celebrava tutti i giorni, oppure in determinati giorni della settimana, una sola Messa (episcopale). Questo si trova ancora oggi presso i Greci. Più tardi gli altari e le Messe si moltiplicarono. Il papa Leone III († 816) celebrava talvolta da sette a nove volte in un solo giorno, Ulrico di Augusta tre o quattro volte. Altri celebravano « bis », « ter », « vel quoties libet ». Un Concilio di Toledo (681) vietò di celebrare più volte nello stesso giorno, pur non facendo la comunione che all'ultima Messa. Qui troviamo per la prima volta un'indicazione sulla separazione del sacrificio e della comunione, il che senza dubbio si applica anche ai fedeli. A cominciare dal 1000 nella Chiesa d'Occidente s'introdusse l'usanza di costruire nella stessa chiesa più altari e di farvi celebrare la Messa « privatim » (senza comunione dei fedeli) da sacerdoti. Ma, sempre a partire da quest'epoca, si moltiplicano le disposizioni dei Concili che proibiscono di celebrare più di due o tre volte al giorno, perchè non lo si faceva sempre « ex

pietate » ma anche « ex avaritia ». Per giustificare tali disposizioni si insisteva sul fatto che Gesù Cristo era morto una volta sola il Venerdì Santo. Alessandro II († 1073) proibì soltanto le Messe private moltiplicate per avarizia. Innocenzo III (1212) stabilì, in risposta ad un quesito, che non si doveva celebrare che una volta al giorno, eccetto in caso di necessità e nella festa di Natale (Dict. de théol. cath. t. I, coll. 893 ss.). Benedetto XV ha concesso la celebrazione di tre Messe il giorno dei morti.

Lettura. - *L'Eucarestia nella pietà degli Orientali dissidenti.* - « 1) *Aspetti fondamentali caratteristici della pietà eucaristica.* Per gli Orientali dissidenti l'Eucarestia è, come per noi, il centro di ogni devozione e la sorgente di vita soprannaturale. Il pravoslavo pio e ortodosso vi vede "il grande focolare della santità cristiana, il centro della vita liturgica della *comunità* (parrocchia), il legame vitale che lo unisce al suo Maestro e Signore" (*Arséniev,* Problemy russkago religioznago soznania, p. 346). Egli considera l'Eucarestia come il grande e principale mezzo di *trasfigurazione,* di *deificazione,* d'elevazione allo stato celeste non soltanto della sua anima, ma anche di tutto il suo essere, anzi del *mondo intero* di cui l'uomo è il rappresentante più nobile. Per mezzo dell'Eucarestia egli si sente organicamente unito con tutte le fibre dello spirito e del corpo con il *Cristo risuscitato glorioso,* vincitore della morte con la sua morte. L'Eucarestia gli è una discesa di Gesù Cristo per stabilire il regno della santissima Trinità: "Vieni, o Signore".

È un incontro con il Verbo fatto carne per *salvarci* per mezzo della Passione, ma presente nell'Eucarestia in quanto gloriosamente risuscitato e recante la gioia divina tra gli uomini. Questo incontro ha luogo in mezzo agli splendori celesti della *Messa.* Si tratta di una presenza di Dio piena, divinamente *potente* e che porta i cuori al salutare timore di Dio e all'unione fraterna. "Cristo è con noi", dicono abbracciandosi i sacerdoti celebranti la Messa. "Il pane eucaristico è la *medicina* che dona l'immortalità", diceva S. Ignazio di Antiochia, e il pravoslavo ci crede di cuore e vede nell'Eucarestia un rimedio universale contro tutti i mali. Uniti da questo legame, partecipanti alla vita divina, i veri cristiani raggiungono uno stato di perfetta unione tra essi e costituiscono così la Chiesa. È lo Spirito Santo che trasforma il pane e il vino nel corpo e nel sangue di Gesù Cristo; è lui pure che ci santifica nella santa comunione. Notiamo che tutti questi tratti della pietà eucaristica pravoslava rimontano a una venerabile antichità.

2) *Aspetto negativo: assenza del culto eucaristico all'infuori della Messa; profonde ragioni di tale assenza.* Un cattolico occidentale che osserva il culto dell'Eucarestia presso gli Orientali dissidenti è penosamente colpito dal fatto che l'*adorazione del Santissimo Sacramento,* all'infuori della Messa, quasi non esiste nel mondo pravoslavo. C'è in questo qualcosa che gli sembra una grave lacuna e che in fondo non è che una *differente maniera di concepire* il culto dovuto alla SS. Eucarestia. Non bisogna esagerare il male. Dobbiamo piuttosto sforzarci di comprendere la mentalità religiosa degli Orientali, mentalità che nonostante le sue ombre ha pure bellissimi e rispettabili aspetti, meno conosciuti o caduti nell'oblio in Occidente.

Eliminiamo anzitutto la questione dell'ostensorio, dell'adorazione perpetua a turni, delle processioni col baldacchino e le fanciulle biancovestite che seminano di fiori il cammino, con pompa talvolta troppo stridente per

il raccoglimento, ecc.; tutto questo deriva dal carattere proprio della pietà latina e dai costumi occidentali, e sarebbe dar prova di una grande mancanza di spirito cattolico rimproverare gli Orientali di non aver adottato queste forme particolari e locali del culto eucaristico. Possiamo, anzi dobbiamo desiderare nei nostri fratelli separati una *fede più cosciente nella presenza* di Gesù Cristo nel tabernacolo, presenza così reale fuori della Messa come nella Comunione. Ma guardiamoci bene dal desiderare che questa fede si cristallizzi in forme che non convengono punto all'insieme organico della vita religiosa degli Orientali. Detto questo, vediamo quali possono essere le ragioni profonde del fatto che i pravoslavi sembrano non tenere conto della presenza di N. Signore nel tabernacolo all'infuori della Messa.

Sotto l'influenza, in parte, del *plotinismo* di molti Padri orientali, tutto il culto pravoslavo è profondamente *teofanico:* Dio appare allo spirito come immediatamente presente nei differenti oggetti sacri purificati, allontanati dal mondo profano, santificati dai riti convenienti. Tali sono nelle chiese pravoslave soprattutto le *iconi*. Il parrocchiano russo, bulgaro o greco è talmente penetrato dal pensiero dell'*abitazione* dell'Onnipotente o dei santi perfettamente "divinizzati" negli oggetti sacri, che la presenza specialissima di Gesù Cristo sotto la specie del pane e del vino perde la sua forza dopo che i riti della Messa hanno cessato di dargli un particolare rilievo. Tutto il tempio pravoslavo, largamente provvisto di iconi, possiede un carattere nettamente teofanico, tanto se il SS.mo Sacramento vi è conservato o meno; è una delle ragioni per le quali i pravoslavi sono talmente colpiti da quanto loro sembra troppo profano nelle chiese cattoliche e per cui non sopportano nel santuario le statue, gli strumenti musicali, le sedie, eccetera.

C'è poi — in continuazione parziale delle tradizioni *teurgiche* postplotiniane e in conformità un po' difforme con lo spirito della Chiesa orientale primitiva — una vaga convinzione che le cerimonie sacre siano una ripetizione, una *realizzazione* (non soltanto una *rappresentazione*) dei grandi misteri della nostra fede; le funzioni liturgiche sono vedute e *vissute* come lo sviluppo presente di tutta l'azione divina redentrice. Il pravoslavo ne è talmente preso, le sue aspirazioni religiose sono talmente soddisfatte, che difficilmente si adatta al pensiero di una venuta di Cristo glorificato per restare in mezzo agli uomini dopo le sublimi cerimonie della liturgia. È portato a vedervi una *degradazione* dell'Eucarestia, una mancanza di fede nella virtù divinizzatrice dell'ufficio divino.

Un'altra caratteristica della mentalità religiosa degli Orientali è la propensione a considerare in Gesù Cristo *quasi unicamente la natura divina.* I pravoslavi non sono certo monofisiti, nè apollinaristi, nè docetisti, nè iconoclasti. Ma non bisogna dimenticare che tutte queste deviazioni dogmatiche sono in gran parte uscite dalla filosofia plotiniana e che questa filosofia esalta il divino a scapito della natura umana, ciò che si fa sentire anche nella più sincera devozione verso Gesù Cristo dei pravoslavi molto ortodossi. Quando si considera in Nostro Signore quasi unicamente la divinità — divinità teofanicamente presente in maniera così emozionante nelle funzioni — si è meno portati ad adorare Gesù Cristo nel tabernacolo silenzioso dove nasconde la sua divinità. Siamo in presenza di una psicologia plurisecolare.

Rileviamo ancora che la spiritualità pravoslava è molto *ascetica.* Essa risente molto della "purificazione" plotiniana e dei rigori eroici di cui gli

antichi Padri del deserto hanno fatto prova. In moltissimi pravoslavi aspiranti alla perfezione, le preoccupazioni ascetiche s'impadroniscono talmente dell'anima da indurli a stimare meno le altre maniere di servire Dio e adorarlo. Un certo numero di santi anacoreti pravoslavi si celano ancora oggi nei boschi o nei deserti e non vengono che raramente alla chiesa. Anche questa mentalità non è fatta per favorire l'adorazione del SS.mo Sacramento.

3) *Aspetto positivo: la comunione durante la Messa è il punto culminante della religione; lodevoli sforzi per comunicarsi degnamente.* Ben diverso è il comportamento dei pravoslavi — non parlo che di pravoslavi veramente pii e ortodossi — nei riguardi della *comunione durante la Messa.* È qui che si concentrano le loro energie spirituali e il loro slancio verso Dio.

Una giovane madre era dolente perchè il suo piccolo era morto venendo al mondo senza essere stato battezzato; lo "starets", un santo vegliardo del luogo, la consolava così: "Vi siete comunicata qualche giorno prima di partorire; che ci vuole di più per santificare il bambino che portavate e assicurargli il cielo?" Evidentemente in questo caso la pietà sorpassa la teologia. L'uso, a cui i pravoslavi sono molto attaccati, di dare la comunione anche ai più piccoli *bambini* (sotto la specie del vino) testifica pure la loro persuasione che la santa cena è una grande sorgente di grazie e una garanzia della salvezza eterna. L'antico costume di dare la comunione sotto le due specie a coloro che ne sono capaci, uso che i pravoslavi osservano gelosamente, mostra il timore che essi hanno di perdere anche una minima parte degli inestimabili doni spirituali contenuti in ogni frammento del pane e in ogni goccia del vino consacrato.

Ciò che significa la comunione per il pravoslavo lo si può capire dal fatto che essa fa parte, almeno normalmente, del *govienie* — specie di ritiro — di cui è il centro, il punto culminante, lo scopo e il coronamento. È dunque necessario che diciamo qualcosa del "govienie". Un autore che fa autorità in materia, l'arciprete Debolsky, determina così l'essenza di questi esercizi spirituali: "Fare govienie significa sforzarsi di mettersi sinceramente e senza distrazioni alla presenza esclusiva di Dio, non vedere che Dio, restare in lui con perseveranza, per paragonare se stesso, *immagine e similitudine di Dio,* con Dio nella persona del prototipo Gesù Cristo, e così correggerci e santificarci per la gloria di Dio in vista della nostra beatitudine" (*O govienii,* S. Pietroburgo, 1912, p. 4). Molto caratteristico per la pietà pravoslava è questo sforzo di *restaurare la rassomiglianza con Dio* e la convinzione che la comunione ne è un buon mezzo.

Il govienie dura sette giorni, a meno che ragioni plausibili non lo riducano a due o tre giorni. L'esercizio ha luogo generalmente durante i quattro digiuni dell'anno (Quaresima, Ss. Pietro e Paolo, Assunzione e Avvento). Tutto il tempo del govienie è consacrato alla preghiera privata, alla frequenza degli uffici in chiesa, alla lettura dei libri di pietà e della Sacra Scrittura e all'esame di coscienza. L'esercitante evita le conversazioni e le occupazioni profane, digiuna più che d'ordinario, e l'astinenza è di regola durante il govienie. È pure raccomandato fare elemosina. Con tutti questi esercizi si cerca di ristabilire in sè l'immagine di Dio, e tali sforzi saranno sigillati al termine del ritiro nella santa comunione. Va da sè che il sacramento della Penitenza precede la comunione; d'altronde il pravoslavo fervente non si decide facilmente a comunicarsi senza prima confessarsi anche se si sente la coscienza libera da peccati gravi.

Dalla sera della vigilia, l'esercitante non prende più cibo ed evita strettamente le minime gioie sensibili. Il giorno della comunione va in chiesa per tempo, vestito da festa, fa molte prostrazioni alle iconi, che bacia devotamente; saluta i fedeli con inchini profondi, segno di umiltà e di unione fraterna. Si avvicina al santo calice con le mani incrociate sul petto. Dopo aver ricevuto la comunione sotto le due specie, bacia piamente il bordo del calice, simbolo del costato di N. Signore perforato dalla lancia, dalla cui ferita uscì il preziosissimo sangue. Il pravoslavo autentico passa pure tutto il giorno della comunione in esercizi di pietà e di carità.

I pravoslavi osservano rigorosamente l'antico costume di non comunicarsi che durante la Messa, dopo il sacerdote. Fuori della Messa non si comunicano che i malati ». *Stan. Tyszkiewcz,* nel vol. « Incontro ai fratelli separati di Oriente », Unione missionaria del clero, Roma 1945, pp. 453-461.

CAPITOLO QUARTO

La Penitenza

§ 190. - Idea generale. Perdono, penitenza, peccato. Istituzione.

Idea generale

1. Nozione. - La Penitenza è il sacramento nel quale il *sacerdote,* in nome di Dio, rimette i *peccati* al peccatore veramente *pentito* che ne fa sincera *confessione.*

Il *Concilio di Trento* insegna che solo nel cristianesimo la penitenza è sacramento, mentre come virtù fu in ogni tempo necessaria per il conseguimento della salvezza a tutti gli uomini macchiatisi di peccato mortale; affermando l'universale necessità della virtù della penitenza, il Concilio presuppone che sia anche possibile a tutti (s. 14, c. 1, Denz. 894).

2. Nomi. - Il nome più usuale per designare questo sacramento è quello che deriva dalla virtù della penitenza. La *penitenza* (poenitentia o meglio paenitentia, da paenitet me, provo rimorso, mi pento) significa innanzi tutto la pena morale che si prova per la cattiva azione commessa, poi anche l'opera che si compie per riparare il male fatto; nel senso religioso, è l'espiazione dell'offesa fatta a Dio. La *Volgata* traduce l'espressione biblica μετάνοια (cambiar di sentimenti) con « poenitentia »; μετανοεῖν = « poenitentiam agere ».

Dall'accusa dei peccati, questo sacramento si chiama anche *confessione* (confessio = ἐξομολόγησις). L'exomologesi, nella dottrina dei Padri, significa tre cose: una confessione preparatoria, la penitenza pubblica che segue, la confessione speciale prima della riconciliazione. Altri nomi sono « pax », « reconciliatio », « communio », « manum in poenitentiam imponere » (S. Cipriano, S. Stefano I), « baptismus laboriosus » (Tertulliano), « secunda post naufragium tabula » (S. Girolamo). I teologi discutono se la penitenza sia una virtù *indipendente* oppure una parte della giustizia o della carità (*Palmieri,* Tract. de Poen. thes. 2).

3. La Penitenza fuori della Rivelazione. - Si trovano dovunque *analogie pagane* della penitenza giudeo-cristiana. Date le disposizioni naturali della coscienza (Rom. 2, 14-15), sarebbe strano se non vi fossero siffatte analogie. Ricordiamo i *salmi penitenziali* babilonesi, la confessione nelle religioni misteriche, la confessione buddista. Il *Cathrein* nella conclusione del suo libro sull'unità della coscienza morale dell'umanità (Die Einheit des sittl. Bewusstseins der Menschheit, vol. III, p. 576), scrive: « Presso tutti i popoli troviamo un bisogno di espiazione. Si ha una oscura coscienza del peccato che spinge a sacrificare..., a pregare, a digiunare, ad astenersi dal cibo e dalle relazioni sessuali, ecc., allo scopo di placare gli dèi o gli spiriti e di renderseli di nuovo

favorevoli... È degno di nota che presso molti popoli esiste una *confessione dei peccati,* una confessione propriamente detta ». * Si veda *R. Petazzoni,* Confessione, Enc. it. Trecc. vol. x, pp. 116-118. *

Tuttavia non bisogna dimenticare le differenze. Il peccato, nel paganesimo, è la trasgressione di *precetti cultuali* e per mezzo della penitenza si vuole nuovamente rendersi atti al culto e graditi agli dèi; si cerca il favore degli dèi e non il miglioramento e la formazione morale della propria natura peccatrice. Dobbiamo ancora osservare col *Norden* che la parola « penitenza » (μετάνοια, poenitere, μετάμελος) non ha, nell'antica letteratura, il significato che ha nel cristianesimo. E l'*Edelkoort* rileva che la coscienza del peccato nei salmi penitenziali di Babilonia è diversa da quella cristiana. Peccato è ogni « deviazione » dalla volontà divina, sia in senso morale, giuridico, rituale o in qualsiasi altra maniera. Poichè l'uomo non conosce la « volontà » divina che molto imperfettamente, il « peccato incosciente » ha qui un vasto campo. Il *peccato* causa la collera di Dio, l'allontanamento degli spiriti buoni e l'ingresso dei cattivi (malattia). La penitenza ha un movimento ascendente: 1) l'accusa rituale; 2) l'esaudimento; 3) l'espulsione dei cattivi spiriti e il ritorno dei buoni, la salute, il successo politico, la vittoria.

Perdono, penitenza e peccato nella S. Scrittura

1. Il perdono dei peccati. - Un rapido sguardo allo sviluppo della nozione di remissione dei peccati (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, remissio peccatorum) ci mostrerà che il *nerbo* e l'*idea centrale* della religione è il *perdono.* Una religione che rinunci a quest'idea e miri *soltanto* a realizzare il progresso dei santi scava la sua propria tomba o non può più sussistere che artificiosamente in contraddizione col suo principio fondamentale. La ragione di ciò risiede nel fatto che la natura umana è in continuo pericolo di peccato.

Già nel *paradiso terrestre* c'è una remissione dei peccati come c'è una caduta. Il *peccato,* la sua confessione richiesta ai nostri progenitori, la sanzione divina, il protovangelo o l'assoluzione, costituiscono gli elementi principali del perdono concesso nella storia biblica primitiva.

Il *mosaismo* ha regolato il perdono con leggi. I sacrifici espiatorii e i sacrifici per i peccati, le preghiere espiatorie e le purificazioni, in fine il grande giorno dell'espiazione sono i mezzi di cui il mosaismo si serve per garantire la remissione dei peccati; S. Paolo dice: per mezzo del sangue dei tori e dei capri (Ebr. 9, 13).

I *Profeti* spostano l'accento dall'elemento cultuale e cerimoniale, legale e statutario, sull'elemento morale e interiore, sul pentimento e la conversione. « Stracciate i vostri cuori e non le vesti »; « l'obbedienza e non il sacrificio »: ecco le regole della remissione dei peccati. Perchè: « *Tibi soli peccavi et malum coram te feci* », grida, con un profondo senso psicologico, Davide nel « Miserere » (Ps. 50, 6). Questo è il motivo per cui la *confessione* dei peccati davanti a Dio è stata in tutti i tempi una condizione preliminare della loro remissione.

Gesù annuncia il gioioso messaggio della remissione dei peccati. È venuto con lo scopo preciso di guarire non coloro che sono sani, ma i malati; per richiamare non i giusti, ma i peccatori alla penitenza (Mt. 9, 12; Mc. 2, 17; Lc. 5, 31-32). « Il Figlio dell'Uomo è venuto per cercare di salvare ciò che era

perduto » (Lc. 19, 10). Egli si fa effettivamente « il compagno dei pubblicani e dei peccatori », cosa che i Giudei gli rimproverano (Mt. 11, 19; Lc. 7, 34; cfr. Lc. 5, 30; 7, 37-39; 19, 1-10). Porta a tutti i peccatori la « pace della coscienza » (Mc. 5, 34; Lc. 7, 50; 19, 42; Mt. 11, 28-29); perdona personalmente i peccati come « Figlio dell'Uomo » (Mc. 2, 5, 10; Lc. 7, 48). Gli Apostoli ripetono il messaggio di Gesù concernente la volontà del Padre di perdonare e chiamano a penitenza. S. Paolo al riguardo si riferisce insistentemente alla morte espiatrice di Cristo (Rom. 3, 24 ss.); S. Giovanni fa appello alla virtù propiziatrice dell'« Agnello di Dio » (Giov. 29, 36; Apoc. 5, 9; 7, 14).

I punti principali dell'insegnamento di Gesù sono i seguenti: 1) Egli predica il perdono dei peccati; 2) lo esercita e lo rivendica; 3) versa il suo sangue precisamente per questo perdono; 4) fa assegnamento sul continuo perdono nella Chiesa per il fatto che pone la domanda di perdono delle offese nel « Padre nostro »; come chiediamo il « pane quotidiano » così dobbiamo chiedere il perdono quotidiano dei nostri peccati; 5) stabilisce un ministero esterno per il perdono dei peccati, di cui parleremo subito.

2. La penitenza, condizione del perdono. - La condizione del perdono è la penitenza nel senso di conversione spirituale completa e di rinnovamento (μετάνοια) radicale delle nostre disposizioni e non nel senso di un'« opera » ascetica. Il *Concilio di Trento* insegna: « La penitenza fu *in ogni tempo* necessaria per il conseguimento della grazia e della giustizia, a *tutti* gli uomini che si fossero macchiati di peccato mortale ». « Ma *prima* dell'avvento di Cristo la penitenza non era *sacramento* e non lo è neppure *dopo*, per chi non è battezzato » (s. 14, c. 1, Denz. 894). Di qui emerge l'importanza della virtù della penitenza nel sacramento e la necessità per la teologia di esaminarla separatamente. Uno sguardo al suo sviluppo storico mostrerà che non vi fu mai perdono dei peccati senza penitenza; e servirà pure a metterne in luce la natura e la necessità.

Il *primo peccato* forma il tragico inizio della storia umana e costituirebbe un disordine insopportabile nel pensiero della creazione se non fosse stato soppresso dalla penitenza. Il peccato derivò dall'uomo; l'esigenza della penitenza fu posta da Dio offeso e l'uomo caduto l'ha compiuta (Sap. 10, 1-2) unitamente alla confessione del peccato, avendo Dio, con un evidente intento pedagogico, educato il primo peccatore a adempierla. Con ciò la penitenza è stata dichiarata per tutti i tempi come la grande legge del perdono dei peccati. Non c'è perdono senza penitenza, oppure, come più tardi S. Agostino ripeterà sovente: « *Impunita peccata esse non possunt* » (In Ps. 44, 18, Migne 36, 505).

Il *mosaismo* regolò minutamente le azioni penitenziali per ogni delitto, in modo particolare per i delitti cultuali. I principali esercizi di penitenza sono i sacrifici, i digiuni, le preghiere e le purificazioni. Il giorno della riconciliazione è soprattutto giorno di penitenza. I *Profeti* fanno della penitenza l'oggetto della loro potente predicazione, richiamando alla penitenza del cuore, non a quella delle opere. Per essi la penitenza è una conversione, non un esercizio. Il libro della Sapienza (11, 23-24; 12, 2-3; 12, 19-20; 15, 1-3) insiste particolarmente sulla penitenza. *Giovanni* predica il battesimo di penitenza per la remissione dei peccati; ma dice: « Fate degni frutti di penitenza » (Mt. 3, 8-9); dunque la penitenza del cuore, non le antiche opere di penitenza.

Gesù unisce la penitenza al regno dei cieli: « Fate penitenza perchè il regno dei cieli è vicino » (Mt. 4, 17), esattamente come Giovanni (Mt. 3, 2). Entrambi usano un termine tecnico per esprimere tutto ciò: μετανοεῖν, riflettere, mutar di sentimenti. Il programma di Gesù si può riassumere così: « Io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori, affinchè facciano penitenza » (Lc. 5, 32). I discepoli devono domandare ogni giorno al Padre: « Rimettici i nostri debiti » (Mt. 6, 12). Per Gesù è evidente che non si può « fare » nulla di buono quando si « è » cattivi (Mt. 12, 34). Negli *Atti degli Apostoli* la penitenza è unita al Battesimo (2, 38), e viene imposta come intima esigenza cristiana ai Giudei (5, 31) e ai pagani (11, 18; 17, 30; 26, 20).

3. La nozione del peccato secondo Gesù. - Non entrava nel suo stile parlare del peccato dandone una definizione, ma tutta l'opera della sua vita ha come scopo di combatterlo e vincerlo. Non si comprende come la teologia liberale abbia potuto affermare che Gesù « si è preoccupato poco del peccato e che il primo a preoccuparsene fu S. Paolo ». Gesù non parla del peccato in maniera astratta, ma ne parla in forma pratica; più precisamente parla dei peccatori e ne parla così sovente e in modo così chiaro che dalle sue parole si può ricavare una netta nozione del peccato. Per lui il peccato ha due aspetti: uno esterno, visibile (trasgressione di un comando), l'altro interno, invisibile (l'atto della volontà che la rompe con Dio).

Il peccato per Gesù, come già nell'Antico Testamento, è la *trasgressione* del comando di Dio (Mt. 5, 21 ss.; 7, 23: ἀνομία). Ma egli non si ferma guari ai peccati singoli; anche qui, come per la virtù, il suo sguardo penetra nelle profondità dell'anima. Non è un *casista* come i rabbini; giudica il peccato dall'atteggiamento interiore del cuore di fronte a Dio. Vede nel peccato singolo il cattivo frutto di un albero cattivo (Mt. 12, 33-35; 7, 16-20). Il peccato è una potenza viva nemica di Dio; lo stesso pensiero si ritrova in S. Paolo (Rom. 8, 7; Mt. 12, 34; cfr. Lc. 6, 43-46). I pensieri cattivi vengono dal cuore (Mt. 15, 19). È nel cuore che l'uomo commette l'adulterio, l'omicidio, la mancanza contro la carità (Mt. 15, 19; 5, 20 ss.). Il peccato non è soltanto alcunchè di contrario alla legge, ma anche qualcosa di opposto a Dio e anzi di satanico (Giov. 8, 44-45). Per il peccato il cuore si chiude a Dio e quando il cuore è interamente cattivo, il peccato diviene una opposizione completa a Dio, un peccato contro lo Spirito Santo, un delitto irremissibile verso la grazia di Dio (Giov. 5, 38; 16, 9; Mt. 12, 31-32). Dio è Padre che si deve amare con tutto il cuore (Mt. 22, 37) e l'uomo che commette il peccato gli volta le spalle, come il figlio prodigo che abbandona la casa paterna (Lc. 15, 11 ss.).

L'azione cattiva contro il *prossimo* è pure un peccato contro l'*unico* amore con cui noi dobbiamo amare Dio *e* i nostri fratelli. Di qui si spiega la collera del padrone di casa contro il servo che si è comportato duramente coi suoi compagni (Mt. 18, 21-35). Dio si identifica, in qualche modo, con l'uomo; e al giudizio sentiremo rivolgerci queste parole: « In verità, vi dico, ciò che voi non avete fatto al più piccolo di questi è come se non l'aveste fatto a me » (Mt. 25, 45; cfr. 25, 40).

Alla luce di siffatta nozione di Dio e del peccato, come ce la presenta Gesù, è facile comprendere ciò che egli intende per *penitenza*. Non è un'opera esteriore, nè un'opera particolare, ma tutto l'uomo. Non è un'opera partico-

lare, appunto perchè è più che un'opera, è la trasformazione interiore completa dell'uomo, ma non già perchè la penitenza non possa e non debba manifestarsi nelle opere — questa interpretazione protestante non è esatta. Certo, la penitenza è pure un'« opera », un « frutto », ma *prima di tutto* è detto: « Rendete l'*albero buono* » (Mt. 12, 33). La purezza levitica non basta e non serve, occorre la purezza del cuore (Mt. 5, 8).

Ogni ammissione alla penitenza è grazia. - Il peccato è diretto contro Dio e include un debito tale che l'uomo non può pagare, anche se vende tutto quello che ha per soddisfare (Mt. 5, 26; Lc. 12, 59; 7, 41-42; 13, 4-5; Mt. 18, 25-35). Ciò che è caratteristico, in tutti i casi citati, è che il debitore non può pagare il suo debito (ὀφειλή, ὀφειλέτης, ὀφείλειν).

Gli *Apostoli* ripetono l'appello di Gesù alla penitenza e al par di lui ne fanno la porta della salvezza (Atti 2, 37-38). *S. Paolo* indubbiamente mette in forte rilievo la *fede* in Gesù Redentore come la via che conduce alla vita, ma in questa fede è inclusa la penitenza; e l'Apostolo, insistendo sulla morte di Gesù, vuole soltanto indicare la *ragione* per la quale Dio è disposto a perdonarci. « Non pensi che la bontà di Dio ti chiama a penitenza? » (Rom. 2, 4; cfr. II Cor. 12, 21; II Tim. 2, 25; Ebr. 6, 6; II Pietr. 3, 9; Apoc. 2, 5, 16; 3, 3; 16, 9). Anche l'ultimo libro del Nuovo Testamento che, senza dubbio, tratta dello stato dei battezzati e dei fedeli, esige, nei passi citati, con notevole energia ed insistenza, la penitenza e la conversione: « Ricorda di dove sei caduto; fa' penitenza e riprendi le opere di prima » (Apoc. 2, 5).

Istituzione della Penitenza

Premettendo la dottrina biblica del perdono, del peccato e della penitenza, abbiamo appianato la via alla tesi che segue, cioè che la remissione dei peccati, nella Chiesa, dopo la morte di Gesù deve essere una istituzione *sacramentale*. Cristo non ha tralasciato di regolare nella sua religione ciò che costituisce il punto centrale di ogni religione.

Come Gesù stesso ha perdonato i peccati durante la sua vita, così ha trasmesso ai suoi Apostoli il potere di perdonare non soltanto i peccati commessi prima del Battesimo, ma anche i peccati dei battezzati. - *È di fede.*

Spiegazione. - I Protestanti non volevano riconoscere che il Battesimo come vero sacramento di remissione dei peccati e pretendevano che tutti i peccati posteriori fossero cancellati da un « regressus ad Baptismum » compiuto privatamente e con fede, vale a dire da un rinnovamento penitente del Battesimo. Contro di essi il *Concilio di Trento* formulò i seguenti canoni: « Se qualcuno dirà che nella Chiesa cattolica la penitenza non è veramente e propriamente sacramento istituito da N. S. Gesù Cristo per riconciliare con Dio i fedeli tutte le volte che dopo il Battesimo cadranno in peccato, sia scomunicato » (can. 1). « Se qualcuno, confondendo i sacramenti, dirà che lo stesso Battesimo è il sacramento di penitenza, come se non si distinguessero, e perciò non rettamente la Penitenza si chiama seconda tavola dopo il naufragio, sia scomunicato » (can. 2). « Se qualcuno dirà che quelle parole di N. Signore: "Ricevete lo Spirito Santo; i peccati che rimetterete saranno rimessi, e quelli che riterrete saranno ritenuti" (Giov. 20, 22) non si deb-

bono intendere del potere di rimettere e ritenere i peccati nel sacramento della Penitenza, come la Chiesa ha sempre inteso fin da principio, e le torcerà, contro l'istituzione di questo sacramento, all'autorità di predicare il vangelo, sia scomunicato » (can. 3, Denz. 911-913; cfr. cc. 1 e 2 e Denz. 430). - I *Modernisti* tentarono di scalzare le fondamenta di tale verità e Pio x ne condannò la seguente affermazione: « Le parole del Signore: "Ricevete lo Spirito Santo; i peccati che rimetterete", ecc. (Giov. 20, 22), non si riferiscono affatto al sacramento della Penitenza, checchè abbiano creduto di asserire i Padri del Concilio Tridentino » (Lamentabili, Denz. 2047). - Avversari più antichi sono i *Montanisti* (Tertulliano) e i *Novaziani*. Nonostante i vari errori dell'antichità circa la Penitenza, i *Protestanti* sono stati i primi a negare radicalmente il potere della Chiesa di rimettere i peccati.

Prova. - Giustamente i padri del Concilio si riferiscono a Giov. 20, 22-23, dando una spiegazione ufficiale di questo passo e fissandone il senso. Ora, nel citato passo, è narrato che Cristo trasmise ai suoi Apostoli il potere generale di rimettere i peccati. Dopo aver detto: « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos », soffiò simbolicamente su di loro per conferire lo Spirito Santo in vista di tale potere: « Insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt » (ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται).

Questo conferimento aveva avuto la sua preparazione nella promessa del potere delle chiavi (potestas clavium) riferita dai Sinottici. Gesù dice a Pietro dopo la sua professione di fede: « Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis » (Mt. 16, 18-19). Similmente dice a tutti gli Apostoli, in relazione con la sua istruzione sulle colpe dei « fratelli » nella Chiesa: « Amen dico vobis: quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo, et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo ». (Mt. 18, 18).

Esegesi. - I due passi di Matteo furono già spiegati (§ 144, sul primato). Che queste parole comprendano anche la remissione dei peccati emerge già chiaramente da ciò, che il diritto accordato a Pietro d'introdurre le anime nella Chiesa e di escluderle da essa, si riferisce in generale e *in ultima analisi* al peccato, che è il criterio principale nel regno di Dio. Ma, secondo le ricerche del Brander (in Katholik 1914, II e 1916, I), vanno anche intese *formalmente* in tal senso, poichè la frase *legare e sciogliere,* nella bocca di Gesù, non significa solamente, come d'ordinario si ammetteva fin qui (in quanto « espressione tecnica rabbinica »), il diritto di vincolare con autorità ad una legge oppure di liberare dalla sua obbligazione, cioè il potere di insegnamento e il potere legislativo (λύειν = dichiarare permesso; δεῖν = dichiarare proibito). Secondo tale interpretazione i Protestanti non di rado, nonostante Giov. 20, 22-23, rifiutano assolutamente di vedere in quei passi il potere di rimettere i peccati e sono lontanissimi dall'annettervi un valore qualsiasi in favore del sacramento della Penitenza. Ora il primo senso dei due passi è precisamente quello della remissione dei peccati. Il Brander ha dimostrato che « già presso i Giudei,

il detto *legare e sciogliere* non si doveva intendere sempre necessariamente nello stretto significato rabbinico. A ciò s'aggiunga l'antica interpretazione *siriaca* di Mt. 16, 17-18 e 18, 18, che si trova nella Didascalia, nelle Costituzioni apostoliche, in Afrahat e S. Efrem. Gli scrittori siriaci conoscevano il senso rabbinico di questo passo come potere dottrinale e legislativo, tuttavia vi vedevano anzitutto la scomunica e la ritenzione dei peccati da una parte e, dall'altra, l'assoluzione » (Katholik 1916, I, 302). E ciò è tanto più significativo, in quanto la prossimità *locale* e l'affinità linguistica del siriaco con l'aramaico, lingua materna di Gesù, ci portano a pensare che anche Gesù e i suoi discepoli dessero un analogo significato a quelle parole.

In Giov. 20, 21-23, il Signore *trasmette* agli Apostoli il potere di perdonare i peccati che aveva loro promesso in Mt. 16, 17-18 e 18, 18. Gesù Cristo richiama innanzi tutto la sua propria missione ricevuta dal Padre e trasmette poi questa missione ai suoi Apostoli. Ora la sua missione, oltre la remisssione dei peccati, abbracciava pure il potere dottrinale e quello giurisdizionale (Mt. 29, 19-20). Ma qui parla esclusivamente del perdono dei peccati. Adopera le espressioni ἀφιέναι e κρατεῖν, non λύειν e δεῖν. Lo Schanz, appoggiandosi su S. Tommaso, dice: « Ne risulta che qui il potere è *limitato* al perdono dei peccati ». Non è inteso alcun altro senso; difatti ἀφιέναι è pure usato per designare l'*atto* che *Cristo* aveva prima esercitato nel perdono dei peccati. È vero che si ha anche una remissione nel *Battesimo,* ma gli avversari hanno torto di non pensare qui che a tale sacramento. S. Giovanni conosce pure la parola « battezzare » (βαπτίζειν, βάπτισμα), ma qui non l'adopera punto. Secondo lui il Battesimo è conferito dall'acqua e dalla parola di Dio, e qui non si parla nè dell'acqua, nè della parola di Dio. L'argomento decisivo sta nel fatto che se il Battesimo rimette i peccati non può ritenerli. Il Battesimo non può essere amministrato se non nell'*intenzione* di rimettere i peccati, mai per *ritenerli,* cosa questa che non sarebbe possibile e non avrebbe fondamento. Non si può intendere che il ritenere i peccati, nel Battesimo, sia opera di colui che lo riceve indegnamente. Se ciò non è completamente falso, tuttavia non è un atto sacramentale degli Apostoli e dei loro successori; ora di *essi* e solo *di essi* è detto che possono ritenere i peccati. Non potendosi ragionevolmente applicare questo passo al Battesimo, è legittima l'interpretazione cattolica, che si trova già in Origene (De orat. 28).

Alla base della spiegazione della Chiesa sta un duplice fatto: 1) Gesù riteneva che anche dopo il Battesimo vi sarebbero dei peccati nella sua Chiesa, e 2) che questi peccati richiedono un regolamento oggettivo da parte della Chiesa e non potrebbero essere cancellati da un semplice atto personale interno di pentimento.

Gesù, durante il discorso della montagna, esorta i *suoi* nella quinta domanda del Padre nostro (Mt. 6, 12) che va recitato ogni giorno, a chiedere e ad accordare il perdono; ordina di riconciliarsi, prima di offrire il sacrificio, col proprio fratello, col quale si è rotta l'amicizia (Mt. 5, 21-26). Nel giorno del giudizio, trova « operatori di iniquità » tra coloro che hanno creduto in lui e gli hanno detto: « Signore, Signore » (Mt. 7, 22-23). Sono i « pesci cattivi » che « si gettano via » (Mt. 13, 47-48), la « zizzania » che « si brucia nel fuoco » (Mt. 13, 40). Accade che un fratello « pecchi » (ἁμαρτάνειν) contro un altro e debba essere corretto, atto che talvolta richiederà non poca fatica (Mt. 18,

15-17). Ma si pecca non solo contro il proprio « fratello », bensì pure contro il « Figlio dell'Uomo ». Ora tutto questo può essere perdonato. Cristo dice, quasi in forma di tesi: « Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus » (Mt. 12, 31-32). Vi è una *sola* eccezione a questa regola: « Spiritus (τοῦ πνεύματος) autem blasphemia *non remittetur* », o in altre parole: « Qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, *non remittetur* ei neque in hoc saeculo neque in futuro » (Mt. 12, 32).

S. Paolo, come pure gli altri Apostoli, in parecchi passi richiede che i cristiani vivano senza peccato; ma essi ritengono, come già Cristo, che questo *ideale* non sarà raggiunto nè completamente nè da tutti. L'Apostolo riammette nuovamente l'incestuoso di Corinto, dopo che costui ha fatto la penitenza, e dice che è una grazia (χαρίζεσθαι) accordatagli « in persona Christi » (II Cor. 2, 10). Egli ammonisce di « non prestare ascolto alla sua dottrina perchè venga mortificato »; aggiunge però: « Non abbiatelo come un nemico, ma ammonitelo come un *fratello* » (II Tess. 3, 6 e 14-15). Dà questa regola pastorale: « Quando un fratello è stato sorpreso in qualche mancanza (ἔν τινι παραπτώματι), voi che siete spirituali rimettetelo sulla buona strada con spirito di dolcezza, (ma facendo così) sta' attento di non cadere tu pure in tentazione » (Gal. 6, 1). Vi è in S. Paolo un triplice giudizio per il peccato del cristiano: — 1) l'*autogiudizio* prima di fare la comunione: « Probet autem seipsum homo » (I Cor. 11, 28) « Opus autem suum probet unusquisque » (Gal. 6, 4-5). — 2) Il giudizio *da parte della Chiesa,* che è esplicitamente provato dai testi citati (II Cor. 2, 2-11; II Tess. 3, 14-15; Gal. 6, 1). Ci sono alcuni cristiani che « hanno rinunciato ad una coscienza retta e hanno fatto naufragio nella fede. In questo numero si trovano Imeneo e Alessandro che io ho abbandonati a Satana allo scopo di insegnar loro a non bestemmiare » (I Tim. 1, 19-20). S. Paolo lancia contro questi due grandi peccatori la scomunica come ha fatto per l'incestuoso di Corinto (I Cor. 5, 5), con l'intenzione di correggerli. Nella I Tim. 5, 20: « Ma quelli che mancano (ἁμαρτάνοντας) riprendili in faccia a tutti (ἐνώπτιον πάντων), affinchè ne temano anche gli altri ». Il peccato penetra anche nella cerchia dei preti: « Non avere fretta di imporre le mani ad alcuno, e non renderti complice del peccato altrui » (I Tim. 5, 22). — 3) Il giudizio di *Dio* che può manifestarsi in questa vita con pene temporali, e in questo caso la sua intenzione è di rendere migliori: « Se ci giudicassimo da noi stessi, non saremmo certamente giudicati; ma quando siamo giudicati (sembra sia da intendersi da parte della *Chiesa*) siamo castigati dal Signore (giustamente, con la presente pena e le sue conseguenze), per non essere condannati con questo mondo » (I Cor. 11, 31-32). Al giudizio temporale di Dio si aggiunge il *giudizio ultimo* che restaura tutto definitivamente nell'ordine.

S. Pietro giudica i peccati dei battezzati molto severamente (II Pietr. 2, 10-22, ecc.), e i suoi drastici paragoni del cane che torna al suo vomito e del porco che torna ad avvoltolarsi nel fango sono stati ripresi sovente dai Padri. Ma il Signore ritarda il suo giudizio: « Egli usa pazienza con voi, perchè non vuole che alcuno perisca, ma che tutti giungano a penitenza » (II Pietr. 3, 9). Inoltre Pietro come tutti gli altri Apostoli *esige* l'ideale: nessuno dimentichi il Battesimo e le buone opere, « così voi non mancherete » (II Pietr. 1, 9-10).

S. Giovanni afferma che Cristo, come Agnello di Dio, toglie tutti i peccati del mondo (Giov. 1, 29; I Giov. 2, 2; 4, 14). Ma i redenti vivono ancora nel

mondo. « Et hi in mundo sunt », dice Gesù degli Apostoli (Giov. 17, 11). Perciò S. Giovanni dà questo ammonimento: « Nolite diligere mundum neque ea, quae in mundo sunt » (I Giov. 2, 15). È certo che i peccati anteriori sono stati perdonati nel Battesimo: « Scribo vobis, filioli, quoniam remittuntur vobis peccata propter nomen eius » (I Giov. 2, 12); e non ci sarebbe più alcun peccato grave se ci si mantenesse fedeli all'ideale realizzato. S. Giovanni ne è talmente persuaso da affermare che coloro i quali hanno defezionato « non sono mai stati dei nostri » (I Giov. 2, 19): « Chiunque è nato da Dio (nel Battesimo) non commette peccato; perchè un germe divino rimane in lui e non può peccare » (I Giov. 3, 9; cfr. 3, 6; 5, 18). Tuttavia bisogna pure tener conto della realtà: « Chi *dice* di rimanere in lui (Cristo) deve vivere come Gesù ha vissuto » (I Giov. 2, 6; cfr. 2, 9 ss.; 3, 9). « Figlioletti miei, vi scrivo queste cose perchè non pecchiate; ma *se* qualcuno ha peccato noi abbiamo presso il Padre un intercessore, Gesù Cristo giusto. Ed egli stesso è propiziazione per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo » (I Giov. 2, 1-2). Anche S. Giovanni, dunque, ammette la possibilità del peccato e del suo perdono dopo il Battesimo.

Circa il perdono egli stabilisce le stesse regole di S. Paolo e di Gesù. — 1) Esorta i fedeli perchè non *pecchino;* se tuttavia mancano, rimanda i caduti a Dio e al nostro Mediatore (I Giov. 2, 1-2). Del resto non c'è nessuno senza peccato: « *Se* diciamo d'essere senza peccato, inganniamo noi stessi, e la verità non è in noi. (Ma) se *confessiamo* i nostri peccati, egli (Dio) è fedele e giusto da rimetterci i peccati (ce l'ha infatti promesso) e purificarci da ogni iniquità (ἀδικία). Se diciamo di non aver peccato, lo facciamo bugiardo, e la sua parola non è in noi » (I Giov. 1, 8-10). Non è raro che i cristiani sentano « i rimorsi del loro cuore » (della loro coscienza); ma « rassicureremo il nostro cuore davanti a Dio, perchè se il nostro cuore ci rimorde, Dio è più grande del nostro cuore e conosce tutto » (I Giov. 3, 19-20); egli conosce dunque anche i nostri peccati e le nostre debolezze. La peggior cosa è dire che « non abbiamo peccato » (I Giov. 1, 8) essendo, questo, segno di impenitenza. — 2) Quando i nostri peccati non sono solo i « peccata quotidiana », ci rendiamo meritevoli della correzione fraterna, che S. Giovanni, come S. Paolo, raccomanda allo stesso modo che l'aveva raccomandata il Signore prima di essi. Così S. Giovanni agisce con un capo della Chiesa, Diòtrefe; ma costui non vuole accettare un ammonimento scritto. « Per questo, quando verrò chiederò conto di quello che fa malignamente sparlando di noi. E come se ciò non gli bastasse, non solo non riceve i fratelli, ma, a quelli che li ricevono, lo proibisce, e li caccia dalla Chiesa » (III Giov. 9-10). Il caso diventa particolarmente pericoloso quando il peccatore propaga una falsa *dottrina:* « Se uno viene a voi e non porta questa dottrina, non lo ricevete in casa, anzi non lo salutate neppure; perchè chi lo saluta partecipa alle opere malvage di lui » (II Giov. 10-11).

S. Giacomo, nella sua lettera morale, deve soprattutto combattere l'opinione secondo cui la fede salva senza le opere. Volge il suo sguardo alla radice del peccato e chiarisce come si sviluppa: partendo dallo stato embrionale del pensiero e del desiderio, giunge all'atto completo, e « genera la morte » (1, 13-15). Si può guarire siffatto male causato dal peccato? Certamente. S. Giacomo parla del caso in cui il peccato opprime un fedele ammalato. Per costui i sacerdoti della Chiesa devono pregare, ungendolo con olio. « Et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur

ei ». Poi esorta a confessare i propri peccati gli uni agli altri: « Confitemini ergo alterutrum peccata vestra et orate pro invicem, ut salvemini; multum enim valet deprecatio iusti assidua ». Di qui la regola generale: « Fratres mei, si quis ex vobis erraverit a veritate et converterit quis eum, scire debet, quoniam qui converti fecerit peccatorem (ἐπιστρέψας ἁμαρτωλόν) ab errore viae suae, *salvabit animam eius a morte* et operiet multitudinem peccatorum » (5, 14-20). È difficile affermare con maggior forza la *possibilità* del perdono dei peccati dopo il Battesimo. Per di più spiccano qui come intermediari sia i « sacerdoti della Chiesa » che i fedeli con la loro intercessione. Non fa meraviglia quindi che sin dalle origini dell'epoca patristica ci si sia appoggiati su tali parole per fondare la remissione dei peccati.

S. Giuda dovette combattere un gravissimo errore che serpeggiava tra i suoi lettori. Tra costoro vi erano taluni che dicevano che si può francamente peccare avendo fiducia nella grazia (Giud. 4; cfr. Rom. 6, 15). « Sono coloro che si sono separati, carnali e senza spirito » (19). Quale condotta tenere nei loro riguardi? « Correggete gli uni dopo di averli convinti; salvate gli altri strappandoli al fuoco; degli altri poi abbiate compassione con timore, avendo in odio perfin la veste contaminata dalla loro carne » (22-23). In ogni caso, l'Apostolo pensa tanto ai peccati commessi dopo il Battesimo quanto alla loro remissione; pensa pure ad una mediazione oggettiva, anche se a questo riguardo s'indirizza in generale ai fedeli.

L'*Apocalisse* è l'ultimo libro di cui dobbiamo brevemente esporre la dottrina del perdono. Tra le sette lettere indirizzate rispettivamente alle Chiese di Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia, Laodicea, cinque sicuramente devono essere considerate come *lettere di penitenza*. Non sono affatto inezie quelle che vengono rimproverate ai destinatari. Tertulliano parla brevemente di queste cose nel suo libro sulla penitenza (De poenitentia), per illustrare, in tal modo, la legittimità e la via della penitenza. Questi peccati sono i seguenti: il raffreddamento della « prima carità » (2, 4), l'eresia e la lussuria (2, 14-15), il sacrificio agli idoli e la fornicazione (2, 20), le « opere non perfette davanti a Dio » (3, 2), la tiepidezza, il fatto cioè di non essere nè freddo nè caldo (3, 15). A riguardo di tutti codesti peccati è detto: « Age poenitentiam (μετανόησον) et prima opera fac » (2, 5).

Riassunto. - 1) Nonostante l'*ideale* affermato prima da Gesù, poi da S. Paolo, S. Giovanni, S. Giacomo, S. Giuda, si ha da fare con la *realtà effettiva* del peccato.

2) Per il peccato c'è certamente *penitenza e perdono;* la possibilità dell'una e dell'altro è affermata con chiarezza in tutti i libri del Nuovo Testamento.

3) La penitenza consiste in un atto *privato* di pentimento col quale ci si accusa davanti a Dio, oppure in un miglioramento prodotto dalla *correzione fraterna,* oppure in un *atto giurisdizionale della Chiesa,* col quale viene inflitta una scomunica che dura fino a quando non appaia un reale miglioramento. In tale espiazione il penitente è aiutato dalle preghiere e dai suffragi della Chiesa.

4) L'*effetto* di tutto questo processo penitenziale, sia soggettivo che oggettivo, è il ritorno dalla morte alla vita.

5) La Sacra Scrittura non contiene una *teoria* o un insegnamento concernente la penitenza dei battezzati, ma una *visione generale* di fede su Dio, il peccato, il perdono, in base alla quale si agisce ovunque.

6) Intenzionalmente non parliamo qui del *rigorismo* circa i peccati irremissibili. Notiamo tuttavia che, nella sua lettera alle Chiese (Vescovi) di Pergamo e di Tiatira, S. Giovanni giudica remissibili i peccati di idolatria e di lussuria, che più tardi si diranno peccati capitali (Apoc. 2, 12-24; cfr. su questo argomento *A. d'Alès,* L'édit de Calliste, pp. 49-50).

7) Accanto a questi peccati che sono remissibili (venialia), benchè tra di essi si trovino certamente dei peccati gravi, è indubitabile che ci sono pure peccati che si ritengono così gravi che la Chiesa apostolica rifiuta di perdonarli. *Gesù* stesso aveva già insegnato, a proposito del peccato contro lo Spirito Santo, che non sarebbe perdonato nè in questa vita, nè nell'altra (Mt. 12, 31-32). Codesto peccato consiste essenzialmente nell'impenitenza. Per *S. Giovanni* « c'è un peccato che conduce alla morte; non vi dico di pregare per questo peccato » (I Giov. 5, 16). Si tratta del peccato di incredulità (I Giov. 2, 1-2). Secondo *S. Giacomo,* tuttavia, i sacerdoti, come i fedeli, devono pregare per il peccatore e gli uni per gli altri. *S. Paolo* insegna (Ebr. 6, 4-6) che gli apostati non possono rinnovarsi con la penitenza: « Infatti è impossibile (ἀδύνατον γάρ) che coloro i quali furono una volta illuminati (nel Battesimo) e gustarono il dono celeste e divennero partecipi dello Spirito Santo, gustarono la dolcezza della parola di Dio e le meraviglie del mondo avvenire, eppure prevaricarono, è impossibile, dico, di rinnovarli un'altra volta a penitenza (πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν), essi che di nuovo, quant'è da loro, crucifiggono ed espongono a ludibrio il Figlio di Dio ».

Sintesi. - La Chiesa apostolica conosce dunque *tre specie* di peccati: i peccati leggeri che sono cancellati dalla correzione vicendevole, la preghiera e l'elemosina; i peccati gravi che meritano e ricevono una dura penitenza, ma dei quali si spera il perdono di Dio perchè il penitente rimane radicato nella fede e nella Chiesa; i peccati « mortali »: coloro che li hanno commessi sono veramente sradicati, si sono scomunicati da se stessi e non si ha per essi, data la rapidità con cui si avvicinano all'ultimo giorno, alcuna speranza. S. Giovanni vede negli apostati i veri anticristi, che sono precisamente il segno che « è venuta l'ultima ora » (I Giov. 2, 18-19). Riferendosi con gli Apostoli (Ebr. 10, 25, 27 e 29; II Pietr. 3, 8-9; Giac. 5, 8-9; I Giov. 2, 18-22) alla prossimità del giudizio, anche Erma cerca di eccitare alla penitenza coloro che, propriamente, non meritano più penitenza.

Siamo così arrivati, nell'evoluzione della penitenza, fino all'*età dei Padri.* Continueremo ora citando anzitutto le loro affermazioni le quali, anche se non contengono una nozione ben chiara, ci permettono tuttavia di riscontrare una certa linea di sviluppo.

I Padri. - Ci presentano, anzitutto, la nozione neotestamentaria della penitenza, aggiungendovi però, qua e là, alcuni aspetti particolari. - La *Didaché* richiede una confessione generale da parte di tutta la comunità prima di ricevere l'Eucarestia. « Nel giorno del Signore, riuniti, spezzate il pane e rendete le grazie dopo che avrete confessato i vostri peccati, affinchè il vostro sacrificio sia puro » (14, 1). « Nell'assemblea farai la confessione dei tuoi peccati e non ti recherai alla preghiera (Eucarestia?) in cattiva coscienza » (4, 14). « Chi è santo s'appressi (all'Eucarestia); chi non lo è si penta. Il Signore viene » (10, 6). « Correggetevi gli uni gli altri, non con ira, ma in modo pacifico, come vedete nel Vangelo; e se qualcuno offende il prossimo, nessuno gli rivolga la

parola, nè si stia ad ascoltarlo fino a quando non abbia fatto penitenza » (15, 3). - Lo *Pseudo-Barnaba* ripete la dottrina delle « due vie » e l'esortazione della *Didaché:* « Farai la confessione dei tuoi peccati; non andrai alla preghiera in cattiva coscienza » (19, 12). - *S. Clemente di Roma* rivolge una lettera, tutta intessuta di esortazioni alla penitenza, ai Corinti che, nella loro presunzione, si erano ribellati alla gerarchia. « Di tutte le trasgressioni e le azioni compiute per istigazione di qualche alleato dell'avversario (il diavolo) domandiamo perdono. E anche coloro che furono gli animatori della rivolta e dello scisma devono tener presente ciò che tutti speriamo da loro » (51, 1-2; cfr. 2, 3; 8, 1-5; 9, 1; 48, 1; 50, 5; 56, 1). Alla fine si trova la preghiera di penitenza rivolta al *Misericordioso e Compassionevole:* « Rimetti a noi le nostre iniquità, le ingiustizie, le cadute e i falli. Non contare ogni peccato dei tuoi servi e delle tue serve, ma purificaci nella tua verità e dirigi i nostri passi, affinchè noi camminiamo nella pietà e nella giustizia e nella semplicità del cuore » (60, 1 ss.). La penitenza è richiesta a tutte le età (7, 4 ss.). La così detta *Seconda lettera di Clemente,* vuole che si « conservi immacolato il sigillo » del Battesimo (7, 6; 8, 6); ma nondimeno predica con forza la penitenza: « Finchè dunque siamo sulla terra, facciamo penitenza... pentiamoci, di tutto cuore, del male commesso nella carne, finchè abbiamo tempo per la penitenza. Poichè una volta usciti da questo mondo non possiamo più nè confessare i nostri peccati nè convertirci » (8, 1 ss.). - *S. Ignazio* combatte le divisioni gnostiche: « Dove regnano la divisione e l'ira, là non abita Dio. Tuttavia il Signore perdona a *tutti* coloro che si pentono, purchè il loro pentimento li riconduca all'unità di Dio e alla comunione col vescovo » (Philad. 8, 1; cfr. 3, 1-2). - *S. Policarpo* dà quest'avviso: « I presbiteri abbiano viscere di compassione e siano misericordiosi verso tutti, cercando di ricondurre gli sviati... nè troppo severi nei giudizi ricordando che *tutti* siamo debitori per i nostri peccati. Se dunque noi preghiamo il Signore di perdonarci, dobbiamo anche noi perdonare » (Philip. 6, 1-2). Anche per un caso gravissimo di traviamento sacerdotale, egli ammette la penitenza (11, 1 ss.).

Erma ha una grande importanza per la dottrina penitenziale. Egli tratta della *seconda penitenza* dopo il Battesimo, penitenza che « alcuni dottori », verso il 150 a Roma, volevano negare. Anch'egli tiene fermo l'*ideale* secondo cui il peccato commesso dopo il Battesimo è una « *rottura del sigillo* ». Propriamente non esiste penitenza per questo peccato. È ciò che gli conferma l'angelo della penitenza: « Tu hai inteso bene: è proprio così. Difatti, colui che ha ricevuto il perdono dei propri peccati (nel Battesimo) non deve più peccare ». Tuttavia l'angelo della penitenza dichiara a Erma che Dio *ora,* per una volta, accorda misericordia e permette una seconda penitenza: « Se a qualcuno, suggestionato di nuovo dal demonio, dopo la grande e santa chiamata accade di tornare al peccato, altro non gli resta che una seconda esclusiva penitenza. Ma se ritorna a peccare, non gli giova affatto il pentirsene, e riconseguirà difficilmente la vita » (Prec. 4, 3; cfr. Vis. 3, 5 e 7). « La penitenza può salvare i Gentili (col desiderio del Battesimo) fino all'ultimo giorno di vita, non i cristiani » (Vis. 2, 2, 5). Ma questa seconda penitenza dei cristiani è durissima (Sim. 6-7). Sembra sia stata la credenza in una prossima fine del mondo ad indurre Erma a ritenere possibile un indugio della misericordia (Vis. 3, 8). Già nell'Antico Testamento la penitenza ha uno spiccatissimo carattere escatologico (*Windisch,* Taufe und Sünde, 1908, pp. 35-50).

Erma non parla di una *riconciliazione* ecclesiastica del peccatore. Tuttavia forse A. d'Alès ha ragione di scrivere: « La dottrina del Pastore è tutta compenetrata dell'idea di Chiesa ». La « torre », la cui costruzione dev'essere compiuta prima della fine del mondo, è la Chiesa (ἐγώ εἰμι ἡ ἐκκλησία, Vis. 3, 3, 3; *A. d'Alès,* op. cit. pp. 57 ss.). In linea generale, essa è la misura per giudicare l'uomo; sicchè ciò che veramente conta è sapere se si appartiene alla Chiesa, se si è un membro malato, se si è catecumeno o se ci si trova fuori di essa. *Dio* accorda il perdono soltanto a chi appartiene alla Chiesa. Per ordine celeste Erma deve scrivere la rivelazione a lui fatta sulla penitenza, e trasmetterla a Clemente, il quale, a sua volta, deve farla conoscere nelle città, « perchè a lui spetta questa parte ». « Ma tu stesso la leggerai in questa città coi sacerdoti » (Vis. 2, 4). *R. Seeberg* pensa che Erma presenti la penitenza come un secondo « sigillo » (Sim. 8, 6, 3) il quale restituisce il sigillo battesimale violato, purchè segua « il controllo del ministero ecclesiastico »; e scrive: « Troviamo qui i lineamenti d'un sacramento della Penitenza ecclesiastica: alcuni peccati, che in sè sono irremissibili, possono essere perdonati da una dichiarazione divina o piuttosto ecclesiastica » (Dogmengeschichte, I, pp. 126-127; cfr. *A. d'Alès,* op. cit. pp. 106-107). Circa la natura della penitenza, Erma dice: « Il peccatore riconosce che ha fatto il male davanti a Dio, prova vivo dispiacere di ciò che ha fatto e, pentito, non fa più il male ed opera il bene ad ogni costo, riduce a freno la sua cupidigia e la castiga duramente perchè essa ha peccato » (Prec. 4, 2, 2; cfr. 12, 6). Erma concede la penitenza a tutti i peccatori, anche agli adulteri. « Tutti riceveranno il perdono » (Prec. 4, 3-4; cfr. Sim. 8, 6, 6; *A. d'Alès,* op. cit. pp. 97-104). Egli paragona i peccatori a un ramo di vimine stroncato ma che, piantato in terra, rinverdisce e riprende la sua precedente vitalità.

S. Giustino ammette per tutti i peccatori, anche per gli apostati, la penitenza e la speranza del perdono di Dio (Dial. 47 e 141; cfr. *A. d'Alès,* op. cit. p. 126). - *S. Ireneo* parla di donne sedotte dallo gnostico Marco e di cui « le une hanno fatto pubblica penitenza, le altre hanno avuto vergogna di farla e, in silenzio, hanno a poco a poco disperato della vita divina; alcune hanno abbandonato tutto, altre sono rimaste esitanti e, come dice il proverbio, nè dentro nè fuori » (Adv. h. 1, 13, 7). Dunque vi era già allora una penitenza pubblica (cfr. Adv. h. 1, 13, 5). In linea di principio la penitenza è raccomandata a tutti — le donne di cui si è parlato erano donne adultere: — « A coloro che si volgono a lui (Dio) accorda la pace, l'amicizia e l'abbraccio » (Adv. h. 4, 40, 1). Talvolta affiora in S. Ireneo anche qualche tratto di rigorismo (per es. Adv. h. 4, 27, 2); ma ciò accade a tutti gli scrittori del cristianesimo primitivo, poichè certamente non *tutti* i peccatori erano disposti alla penitenza.

S. Dionigi di Corinto raccomanda la penitenza agli eretici e sinanche agli apostati (*Eusebio,* Hist. eccl. 4, 23). - *Clemente Alessandrino* ripete Erma, citandolo: « Propriamente non ci dovrebbe essere una seconda penitenza; ma, per misericordia, Dio la concede ancora ai peccatori pentiti » (Strom. 2, 13; 7, 1). I peccati vengono perdonati anche se gravi; la prova ci è fornita dalla storia « del giovane salvato », la cui coscienza era gravata di omicidio (Quis dives 42).

L'atteggiamento di *Tertulliano* è ben noto ed è stato tante volte studiato. Nel suo libro *De poenitentia,* scritto quando ancora era cattolico, insegna

chiaramente la remissibilità di tutti i peccati: « Omnibus ergo delictis seu carne, seu spiritu, seu facto, seu voluntate commissis, qui poenam per iudicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spopondit » (De poen. 4). E prova benissimo questa tesi riferendosi ad Ez. 18, 21, 23; 33, 11; Ger. 8, 4; Os. 6, 6; alle lettere penitenziali dell'*Apocalisse* (2 e 3); alle parabole della dracma perduta e del figliol prodigo.

Fattosi montanista, Tertulliano, nel libro *De pudicitia,* si allontana con piena consapevolezza dalla sua dottrina precedente e sostiene la tesi che la Chiesa è una società puramente spirituale, non episcopale gerarchica, e che essa non può perdonare i peccati gravi, specie i tre peccati capitali. Questi peccati, essendo diretti contro Dio, non possono essere perdonati che da Dio stesso e, nel caso che tale perdono venisse accordato, Dio l'annuncerebbe per mezzo del suo Spirito rivelantesi in certi uomini spirituali (pneumatici), che egli suscita nella sua Chiesa. Dalla polemica di Tertulliano emerge che si allegava già, nella Chiesa, Mt. 16, 17-19. Ciò ha molta importanza benchè Tertulliano non riconosca al testo il suo valore di prova.

Non bisogna però credere che Tertulliano sia l'unico che parli di peccati capitali e del rigorismo a loro riguardo. Siffatto atteggiamento era a quel tempo abbastanza diffuso nella Chiesa. Quando papa Callisto mitigò tale rigore a favore degli adulteri, Tertulliano lo accusò di incoerenza, perchè non perdonava agli idolatri: « Idolatren quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis? » (De pud. 5). Si era particolarmente rigorosi nella Spagna (cfr. *Poschmann,* Die abendländ. Kirchenbusse im Ausgang des christl. Altertums, P. IV, pp. 143 ss.).

S. Cipriano, a causa delle numerose apostasie (lapsi) che si verificavano durante la persecuzione, accentua in modo particolare la serietà della penitenza ed esita ad accordare la riconciliazione, pur non negandola a qualsiasi peccatore veramente pentito. Vuole che anche i peccati di pensieri siano manifestati ai sacerdoti per riceverne il perdono. « Noi ammettiamo dunque che a *nessuno* debba esser negata la penitenza e che a coloro che implorano la misericordia del Signore, la pace possa essere accordata dal suo *sacerdote,* conformemente alla sua misericordia e alla sua bontà » (Ep. 55, 29). « Vi prego, o fratelli, che ognuno confessi le sue mancanze, mentre si è ancora vivi, mentre è ancor concesso di confessarsi, mentre la soddisfazione ed il perdono impartiti *dal sacerdote* sono ancora accetti dinanzi a Dio » (De laps. 29; cfr. 26, 27; Ep. 16, 2; 17, 2; 59, 13, 16).

Origene enumera molti mezzi per ottenere il perdono (« remissiones »). Per lo più sono sette; ma secondo altri se ne contano anche dodici. Origene ha lo schema seguente: « Baptismus », « martyrium », « eleemosyna » (Lc. 11, 41), « remissio peccatorum » (Mt. 6, 14), « conversio fratris » (Giac. 5, 20), « caritas » (Lc. 7, 47; I Pietr. 4, 8), « poenitentia » (Ps. 31, 5). C'è anche la « remissione dura e penosa mediante la penitenza (dura et laboriosa per poenitentiam remissio), quando il peccatore... non teme di confessare i suoi peccati al *sacerdote* del Signore e cercare così la medicina ». Cita pure come prova Giac. 5, 14 (Migne 12, 418). « I cristiani piangono coloro che sono caduti nell'impurità o in altro peccato quasi morti che sono perduti e morti per Iddio; ma quando costoro hanno dato prove sufficienti di un vero cambiamento interiore, sono nuovamente accolti quali resuscitati dai morti; tuttavia, per questa nuova ammissione nella comunità ecclesiastica, si procede

più *lentamente* che per la prima ». Ma per l'avvenire essi sono esclusi da ogni ministero ecclesiastico (C. Cels. 3. 50; cfr. De orat. domin. 28).

A partire dal 300 troviamo ovunque testimonianze in favore del potere della Chiesa di rimettere i peccati. Citiamo, ad esempio, *S. Atanasio* (Fragm. contra Novat., Migne 25, 1315); *S. Basilio* (Ep. canon. 2, c. 34); *S. Giovanni Crisostomo* (De sacerd. 3, 5-6); *S. Paciano di Barcellona,* nelle tre lettere contro il novaziano Semproniano, di cui l'ultima è particolarmente importante, perchè dichiara cosa inaudita il pretendere che la Chiesa non possa perdonare i peccati mortali (Ep. 3, 1); *S. Ambrogio* che secondo il suo biografo Paolino da Milano, strappava le lacrime ai suoi penitenti piangendo egli stesso sui loro peccati (Vita S. Ambrosii 39); *S. Agostino,* che distingue una triplice penitenza, quella prima del Battesimo, quella quotidiana e quella pubblica davanti alla Chiesa (De symb. 1, 7 e passim).

Per comprendere la pratica penitenziale un po' intricata nella Chiesa antica, occorre sempre avere innanzi agli occhi la differenza dei peccati e della loro espiazione.

§ 191. - L'universalità del potere di perdonare i peccati.

Il potere della Chiesa di perdonare i peccati si estende a tutti i peccati senza alcuna eccezione. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* nel primo canone citato al paragrafo precedente dichiara che i fedeli, « tutte le volte che dopo il Battesimo cadono in peccato, possono nuovamente venire conciliati con Dio »; non escluso alcun peccato per grave che sia. Dei *Novaziani* il Concilio dice che la Chiesa « con gran ragione li ha esclusi e condannati come eretici (tamquam haereticos), perchè negavano pertinacemente il potere di perdonare i peccati » (s. 14, c. 1). Parimenti, nella dottrina della giustificazione, il Concilio afferma la possibilità di rinnovamento spirituale per tutti i peccatori (s. 6, can. 29 e c. 14).

La Chiesa antica ha condannato la limitazione del potere di perdonare i peccati con la condanna dei *Montanisti* (150), che riservavano i peccati gravi alla sola autorità dei pneumatici, e dei *Novaziani* (250), che contestavano il perdono dei peccati gravi, e, più tardi dei *Donatisti* (400), per i quali la Chiesa doveva essere costituita esclusivamente da puri. *Novaziano* fu scomunicato insieme con la sua setta da papa *San Cornelio,* in un Sinodo di Roma (251) con l'intervento di sessanta vescovi e molti chierici. I Padri della Chiesa, come Eusebio, S. Epifanio, S. Agostino, lo dichiarano eretico, non scismatico.

Prova. - Se, con la dottrina cattolica, si riconosce nei testi biblici citati nel precedente paragrafo il potere della Chiesa di perdonare i peccati, non si può limitare questo potere, non essendovi alcun testo che ne offra la minima possibilità. Tutti si esprimono in termini assolutamente generali. Dio ratifica tutto ciò che viene legato o sciolto (ὃ ἐὰν δήσῃς — ὃ ἐὰν λύσῃς, Mt. 16, 19; 18, 18.). « *A tutti quelli* cui (ἄν τινων) rimetterete i peccati, *saranno* rimessi; a *tutti quelli* cui li riterrete

saranno ritenuti » (Giov. 20, 23). Si noti inoltre che Cristo dice: « i peccati » (τὰς ἁμαρτίας) e non « peccati »; sono *i* peccati, assolutamente, senza limitazione o eccezione.

I discepoli ricevettero quel potere che il Signore stesso aveva esercitato ripetutamente durante la sua vita. Ora tale esercizio si riferiva a peccati gravi, sia nel caso della donna adultera e della Maddalena, sia a riguardo del paralitico, del pubblicano, del buon ladrone. « Quest'uomo riceve i *peccatori* e mangia con essi » (Lc. 15, 2; cfr. 5, 30). I discepoli non potevano pensare che il potere di perdonare loro conferito fosse più stretto di quello che Cristo aveva esercitato. Per questo motivo S. Paolo non teme di accogliere nuovamente, dopo la dovuta penitenza, il peccatore colpevole di una grave mancanza (II Cor. 2, 10; cfr. II Tess. 3, 14-15).

I Padri. - La riserva della Chiesa circa i peccati capitali, durante i primi secoli, è già stata studiata. Si tratta ora di sapere, primo, se la Chiesa non perdonava codesti peccati capitali oppure se li perdonava con esitazione e soltanto al letto di morte e talvolta nemmeno allora; e, secondo, se agiva così perchè credeva di non avere potere su di essi oppure per ragioni di disciplina ecclesiastica. La prima ipotesi è sostenuta dai teologi protestanti, come A. Harnack, e dai Modernisti, secondo i quali « la Chiesa non si sarebbe abituata che lentamente a simile nozione » (della penitenza).

a) Veramente alcuni Padri, basandosi sulla *Scrittura* (I Re 2, 25; Mt. 12, 31-32; Ebr. 6, 4-9; I Giov. 5, 16-17), escludono dal perdono certi peccati, i « peccati contro Dio ». La pratica cristiana primitiva era diversa. È impossibile dimostrare che nella Chiesa ufficale di *Roma* vigesse una falsa dottrina penitenziale, forse non c'era nemmeno la pratica rigorista. Sembra, invece, che *Erma,* nei passi citati sopra, esprima proprio il punto di vista della Chiesa romana quando dice che, nonostante l'opinione diversa di « alcuni dottori », vi è una penitenza dopo il Battesimo, a meno che non si voglia ammettere, cosa assai improbabile, che egli avesse sì grande prestigio da introdurre a Roma una nuova dottrina penitenziale. Circa il 220, il papa S. Callisto (217-222) dichiara che, tra i peccati capitali, l'adulterio si può perdonare; ma la protesta di Tertulliano, che lo rimprovera di agire incoerentemente, non perdonando anche gli altri due, dimostra che a Roma quei due peccati erano praticamente considerati come imperdonabili. Più tardi anch'essi furono dichiarati remissibili dopo una severa penitenza: l'apostasia (idolatria) dal papa S. Cornelio (250-253) e infine l'omicidio (rarissimo) dal Concilio di Ancira, can. 22 (319). Perciò *S. Agostino:* « Anche quanto alla remissione dei peccati più gravi non si deve disperare della misericordia divina, quando coloro che li hanno commessi fanno una penitenza proporzionata alla gravità del peccato » (Enchir. 65).

A causa della differenza di pratica e dell'indipendenza relativa delle Chiese, l'antico rigore perdurò in molti luoghi. Il *Concilio di Nicea* stabilì questa regola: « A riguardo dei morenti si deve continuare ad osservare l'antica regola della Chiesa di modo che, se qualcuno (dei penitenti) è vicino a morte non sia privato dell'ultimo e più necessario viatico (ἐφόδιον). In generale però e per coloro che, vicini a morire, vogliono ricevere l'Eucarestia, il vescovo non deve concederla che dopo accurato esame » (can. 13, Denz. 57).

Ai *recidivi* non si concedeva la seconda penitenza, ma si lasciava ad essi la cura di riconciliarsi con Dio mediante quella penitenza che avrebbe suggerito la propria coscienza. Colui che interrompeva arbitrariamente la penitenza era considerato come recidivo.

I chierici caduti nei peccati capitali e in altri analoghi peccati gravi erano, conformemente al can. 25 dei *Canones apost.*, deposti e spesso inviati in monasteri; tuttavia, in base al principio giuridico « ne bis in idem », non erano ammessi alla penitenza ecclesiastica, ma ridotti allo stato laicale.

b) I *dogmatici* giudicano il rigorismo della Chiesa primitiva come una misura disciplinare severa (D'Alès, Diekamp, Esser, Poschmann, Stufler, ecc.). Gli *storici* (Funk e la sua scuola, Batiffol, Vacandard, Tixeront, Koeniger) sembrano ammettere all'inizio una certa indecisione della Chiesa durante le terribili persecuzioni e le conseguenti numerose apostasie; solo a poco a poco si sarebbe chiarita l'idea e si sarebbe giunti ad una pratica stabile del perdono. Tuttavia anche il dogmatico *Bessmer* scrive: « Dato l'alto concetto che nei primi tempi cristiani si aveva circa la sublimità della grazia del Battesimo, non deve stupire che abbia regnato abbastanza a lungo una grande severità e che in talune diocesi e province ecclesiastiche si sia diffuso anche un rigorismo esagerato. Cosa che avvenne di fatto. Ai peccatori colpevoli dei peccati detti "capitali", talora si rifiutò l'ammissione alla penitenza che per i tre gravi peccati di adulterio, di omicidio, di rinnegamento della fede era una penitenza pubblica, talora si rifiutò anche l'assoluzione fino all'ora della morte » (Modernismus, pp. 399-400). Lo Hoermann dimostra che in Oriente si era pure di una « durezza spietata » e pone in rilievo un punto che per lo più si trascura in tutta la presente questione: « Quand'anche si dovesse respingere, quasi su tutta la linea, l'affermazione del rigorismo assoluto della Chiesa antica a riguardo dei peccati capitali, questo rigorismo perdura tuttavia su scala minore: i grandi peccatori recidivi furono, fino a papa Siricio († 398), esclusi dalla reintegrazione nella Chiesa. Il grande beneficio della grande penitenza non era concesso che una volta sola ». Se si trasporta simile pratica alla nostra epoca ci si renderà immediatamente conto della difficoltà del problema. Cfr. *Galtier,* De Poenitentia, tractatus dogmatico-historicus (1923) e la discussione di *Umberg* in « Scholastik » (1927).

§ 192. - La forma giudiziaria del perdono dei peccati.

Il potere di perdonare i peccati è esercitato mediante un atto giudiziario. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* contro la teoria dichiarativa protestante dovette definire che l'essenza e l'uso del potere di rimettere i peccati consiste in un atto *giudiziario* (actus iudicialis, ad instar actus iudicialis): « Se qualcuno dirà che l'assoluzione sacramentale non è atto giudiziario, ma semplice ministero di predicazione e dichiarazione che i peccati sono perdonati a chi li confessa purchè creda di essere assolto... sia scomunicato » (s. 14, can. 9, Denz. 919; cfr. cc. 5 e 6).

Anche nel *Battesimo* la Chiesa esercita il potere di rimettere i peccati, ma in maniera affatto diversa, trattandosi qui di un semplice condono (condonatio), non di una sentenza giuridica. Da questa spie-

gazione è facile dedurre che la tesi sopra formulata esprime l'essenza propriamente detta del sacramento della Penitenza.

Prova. - Il potere di perdonare i peccati conferito da Cristo agli Apostoli esige per la sua applicazione un atto giudiziario. Esso infatti ha un *duplice aspetto,* positivo (scioglie) e negativo (lega); ed è evidente che, sia positivo sia negativo, non può essere applicato arbitrariamente, ma richiede il discernimento coscienzioso della dignità o dell'indegnità del penitente. Adempiute queste condizioni previe davanti al foro giudiziario interno, i sacerdoti devono pronunciare la sentenza giudiziaria, bensì nella forma prescritta da Dio, ma tuttavia in maniera ufficiale, libera e autoritaria. Quando essi perdonano i peccati, i peccati sono perdonati; quando li ritengono, sono ritenuti. Ma anche il ritenere i peccati è una sentenza giudiziaria positiva (Trid.: retentionis sententia). Nell'ultimo caso, il peccatore rimane legato al suo peccato fino a quando possa essere sciolto dal giudice ecclesiastico. Impossibile *sfuggire* a questo giudice. L'esercizio del potere di perdonare i peccati ha carattere giudiziario anche per il fatto che il sacerdote impone una penitenza.

I Padri. - Questo modo di esercitare il potere di perdonare i peccati lo troviamo nella disciplina penitenziale della Chiesa primitiva. *Tertulliano* dice che nella Chiesa ha luogo « l'ammonimento, la correzione e la punizione in nome di Dio... Ed è gravissimo giudizio che prelude il giudizio futuro... » (summumque iudicii futuri praeiudicium, Apol. 39). - Nelle *Costituzioni apostoliche* si legge: « Giudica, o vescovo, appoggiandoti sul tuo potere, come Dio » (2, 12). - Secondo *S. Ilario,* c'è « un giudizio immutabile della severità apostolica, cosicchè coloro che essi legano o sciolgono, secondo la sentenza apostolica, sono legati o sciolti nel cielo » (In Mt. 18, 18; Migne 9, 1021). - Per *S. Agostino* i capi della Chiesa esercitano già quel potere di cui si tratta nell'Apoc. 20, 4-6; perchè è stato loro detto: « Ciò che voi avrete legato sulla terra », ecc. (Civ. 20, 9, 2). - *S. Giovanni Crisostomo* scrive che il sacerdote esercita sulla terra un giudizio celeste, poichè Cristo stesso ha detto: « Ciò che voi legherete sulla terra », ecc. « Il giudice siede sulla terra, il Signore segue il suo ministro e approverà in cielo tutto ciò che questi giudicherà » (Hom. 5 de verb. Is. 1, Migne 56, 130-131).

I *teologi,* a questo punto, non tralasciano di mettere in rilievo le differenze essenziali tra il giudizio civile e il giudizio sacramentale. La differenza principale sta in questo, che il giudizio della Penitenza è un giudizio di grazia e di misericordia, mentre invece quello civile è un giudizio di giustizia e di sanzione. Lo scopo, nei due casi, è essenzialmente diverso. Il giudizio civile vuole punire il colpevole secondo la legge e proteggere contro di lui la comunità. Il giudizio divino della Penitenza vuole assolvere il peccatore e farlo giusto. Inoltre il sacerdote non pronuncia mai un giudizio di condanna propriamente detta. Infine quello della Penitenza, per il fatto che è essenzialmente un giudizio di misericordia, viene liberamente accettato: al contrario, quello secolare, poichè essenzialmente punitivo, è un giudizio forzato. Il *Codex Iuris Canonici* esorta il confessore a unire la misericordia alla giustizia, « ut honori divino et animarum saluti consulat » (can. 888). Occorre pure osser-

vare la disposizione seguente: « Si confessarius dubitare nequeat de poenitentis *dispositionibus* et hic absolutionem petat, absolutio *nec deneganda, nec differenda* est » (can. 886).

§ 193. - Il segno sensibile del sacramento della Penitenza.

1. Materia. - Nel sacramento della Penitenza non esiste materia propriamente detta. Quasi tutti i teologi, seguendo il Tomismo, designano come *quasi*-materia di questo sacramento gli atti del penitente: la contrizione, la confessione, la soddisfazione. Lo stesso *Concilio di Trento* si è servito di tale espressione (s. 14, c. 3 e can. 4). Il Concilio denomina pure i tre atti del penitente « parti della Penitenza » (partes Poenitentiae).

Dato che non c'è materia propriamente detta, non si può neppure parlare, in questo senso, di una materia remota (materia remota ex qua); i teologi tuttavia usano chiamare i peccati materia alla quale si riferisce l'assoluzione (m. circa quam), e parlano quindi di materia grave e leggera (m. gravis e m. levis), necessaria e libera (m. necessaria e m. libera), certa e dubbia (m. certa e m. dubia), sufficiente e insufficiente (m. sufficiens e m. non sufficiens).

Il Tomismo si rifà anzitutto al Maestro delle Scuole. Ora S. Tommaso insegna che « la materia *prossima* di questo sacramento sono gli atti del penitente » (S. th. III, 84, 2; cfr. a. 1). Eugenio IV adotta siffatta teoria nella sua Istruzione per gli Armeni e dichiara: « Il quarto sacramento è la Penitenza la cui quasi materia è costituita dagli atti del penitente che si dividono in tre parti » (Denz. 699).

Il *Concilio di Trento* ha evitato di definire codesta dottrina, non volendo troncare le controversie scolastiche, dato che lo Scotismo fa consistere *tutto* il Sacramento nella sola assoluzione; tuttavia, seguendo il Tomismo, dice: « La quasi-materia di questo sacramento è costituita dagli atti dello stesso penitente, cioè la contrizione, la confessione e la soddisfazione: le quali si dicono parti della Penitenza (partes Poenitentiae) in quanto, per divina istituzione, sono necessarie nel penitente all'integrità del sacramento, alla piena e perfetta remissione dei peccati » (s. 14, c. 3). Le medesime espressioni (quasi-materia e partes Poenitentiae) vengono ripetute nel canone corrispondente (can. 4, Denz. 896, 914; cfr. anche Cat. rom. P. 2, c. 5, q. 13).

Tale dottrina è particolarmente rinforzata dal fatto che la *Scrittura* e i *Padri*, cui è estranea la formale distinzione della materia e della forma nei sacramenti, insistono molto, a riguardo del perdono dei peccati, sugli atti del penitente. È quindi difficile escludere questo elemento soggettivo nella causalità dell'« opus operatum » oggettivo. Il cappuccino *Klug* cerca di difendere Scoto (in Pastor bonus 1911-1912, pp. 199-211), facendo notare come egli insegni a ragione che la contrizione e la confessione *precedono* il sacramento, quali disposizioni e che la soddisfazione lo *segue*, e come sia perciò necessario che l'assoluzione sola costituisca il sacramento. La contrizione, aggiunge il Klug, non è una « res sensibilis » e, stando alla concezione degli avversari, ci sarebbero due ministri. I Tomisti vorrebbero, appoggiandosi sul Catechismo romano (P. 2, c. 5, q. 13), fare della quasi-materia la materia propriamente detta. Ora il Concilio di Trento parla di « partes *Poenitentiae* » e non di « par-

tes *sacramenti* ». Il Klug propone di considerare, con Scoto, i peccati come la materia del sacramento della Penitenza, in quanto, mediante un'accusa contrita, sono sottoposti al potere delle chiavi della Chiesa. Ciò darebbe soddisfazione al Tomismo. Del resto si trovano già in Tertulliano (De poen.) le tre parti: « Vera poenitentia, confessio, satisfactio ».

« Gli atti del penitente — scrive lo Specht — contribuiscono a loro modo alla comunicazione della grazia; sono fecondati in qualche maniera, per comunicare la grazia, dalla forma, nella quale, secondo il Concilio di Trento, risiede *principalmente* (praecipue) l'efficacia del sacramento ». Dalla natura particolare del sacramento della Penitenza risulta che il penitente, ricevendo questo sacramento, coopera in maniera essenziale.

2. La forma del sacramento della Penitenza è l'assoluzione del sacerdote. Essa è consacrante e produce il perdono; non è perciò dichiarativa come significasse semplicemente che Dio ha perdonato il peccato.

Non c'è alcuna definizione su questo punto. Tuttavia il *Concilio di Trento,* al c. 3, dice: « Il santo Concilio insegna inoltre che la forma del sacramento della Penitenza, nella quale principalmente è posta la sua efficacia, si trova in quelle parole del ministro: Io ti assolvo, ecc. » (Denz. 896).

La *Scrittura* non dice nulla. Le testimonianze dei Padri parlano di una *preghiera* che il sacerdote rivolge *a Dio* perchè voglia perdonare al peccatore.

Esisteva una formula di assoluzione? - Lo *Schermann* risponde a questa questione, per l'epoca più antica, in base alle fonti: « Sembra che Erma ci abbia trasmesso una specie di preghiera per il perdono dei peccati. Nella descrizione della confessione (Vis. 3, 1, 8-9; 2, 2-3), ha introdotto alcune esortazioni del capo della Chiesa (2, 2, 6), nelle quali si può riconoscere una preghiera di domanda. Ciò che ci permette di vedere nelle frasi di Erma una preghiera per la Penitenza è la preghiera generale nella prima lettera di S. Clemente, nella quale si prega anche per i peccatori all'interno della comunità. Se aggiungiamo che, secondo la *Didachè* (14, 2), l'exomologesi (confessione) di tutti gli assistenti aveva luogo nell'adunanza domenicale, avanti il sacrificio, si può vedere nella I Clem. 59, 2; 60, 1-2 la preghiera di domanda di perdono per tutti, che conclude questa exomologesi. Confrontando con questa preghiera le due preghiere dell'Eucologio di Serapione, l'εὐχὴ ὑπὲρ λαοῦ (Orat. 27) e l'εὐχὴ γονυκλισίας (Orat. 26), si vedrà come le primitive preghiere di penitenza furono usate come preghiere d'intercessione alla Messa dei fedeli. Anche nelle *Costituzioni apostoliche* (8, 9, 2-6), le preghiere che servivano a congedare i penitenti sono imitate dalle preghiere che recitavano il vescovo e il sacerdote dopo la confessione e sono usate come atto liturgico d'intercessione nella Messa. Con la preghiera detta sul peccatore si univa senza dubbio una *imposizione delle mani;* almeno in tal senso la stessa Chiesa antica (Tertulliano e la prassi romana) interpretava il passo della prima lettera a Timoteo (5, 22): "Non imporre affrettatamente le mani a nessuno". Questa imposizione poteva essere il segno esteriore del perdono dei peccati e della comunicazione dello Spirito Santo; si trovano esempi analoghi nelle imposizioni delle mani al momento del Battesimo (per l'esorcismo e la benedizione). Dai casi in cui non è indicata alcuna riconciliazione propriamente detta a mezzo di un segno esteriore, imposizione delle mani o recita di

una formula particolare (ad. es. *Tertull.*, De poen. 7), non si deve concludere che non vi fosse affatto riconciliazione; essa poteva anche farsi puramente e semplicemente mediante l'ammissione del peccatore nella comunità dei fedeli e il suo ritorno nel seno della Chiesa, oppure mediante l'ammissione all'Eucarestia o mediante l'offerta del sacrificio » (Die frühchristl. Liturgien, pp. 370 ss.). Nell'epoca posteriore però la preghiera di assoluzione del sacerdote appare *ovunque* chiaramente.

Circa l'assoluzione nella Chiesa primitiva occorre sottolineare come « la questione, che occupò per secoli la teologia posteriore, cioè se il perdono dei peccati sia prodotto dall'assoluzione o piuttosto dagli sforzi personali di penitenza del peccatore, non si poneva ancora nell'antichità cristiana. Ci si limitava ad insistere sulla necessità d'ambedue i fattori, senza speculare oltre sulla loro rispettiva efficacia. In generale si propendeva a dare più importanza agli atti penitenziali; perciò si sottovalutava il fattore ecclesiastico, oppure se gli si voleva attribuire la debita importanza, si cadeva in una certa contraddizione » (Poschmann, op. cit. IV, pp. 36-37). La difficoltà si risolve considerando che i sacramenti sono stati praticati e creduti pacificamente durante mille anni circa, fino al momento in cui la Scolastica tentò di ricondurli a una sintesi metafisica. Nella Penitenza, Dio con la sua grazia, l'uomo con la sua volontà, la Chiesa col potere delle chiavi cooperano a produrre *un solo* effetto. Del resto ancora *oggi* è impossibile dividere le parti che spettano ad ogni fattore e tale impossibilità *rimarrà,* nonostante tutti gli sforzi della teologia (Giov. 3, 8). Tuttavia è un fatto storico che ancora S. Gregorio Magno seguendo l'interpretazione tradizionale di tutti i Padri, intende « ligare » nel senso di legare alla penitenza ecclesiastica e « solvere » nel senso di sciogliere da questa penitenza: quanto alla liberazione dal « reatus culpae » egli l'attribuiva a Dio. L'idea veniva illustrata con l'esempio della risurrezione di Lazzaro, in cui chi ridà la vita è Dio, mentre gli astanti si limitano a scioglierlo dalle bende.

S. Agostino, per il quale, come si è dimostrato sopra (§ 162), Cristo è il vero ministro dei sacramenti, sottolinea, contro i Donatisti che facevano dipendere l'efficacia sacramentale esclusivamente dalla dignità del ministro, che il sacerdote non dice: « Io perdono i peccati » (Ego peccata remitto, ego iustifico, ego sanctifico, ego sano), ma chiede che lo Spirito Santo operi questo perdono (Sermo 99 in Lc. 7, 85). Per *S. Leone I,* « il sacerdote interviene come intercessore per i peccati dei penitenti » (Ep. 168, 2; cfr. 108, 2).

Nell'epoca della *Scolastica* (verso 1250), la formula deprecativa si trasformò a poco a poco in quella indicativa, evoluzione questa che avvenne parallelamente a quella della dottrina sacramentale. Oggettivamente le due formule sono identiche. La formula indicativa non va intesa unilateralmente. Il sacerdote perdona i peccati come purifica il bambino che battezza (ego te absolvo; ego te baptizo); nei due casi tiene il luogo di Dio di cui è strumento, ma non agisce in modo indipendente, idea questa già combattuta da S. Agostino. S. Tommaso scrive un capitolo appositamente per dimostrare « quod solus Deus potest peccata remittere », poichè sono stati commessi contro di lui (Comp. th. 146). Non si comprende come il Billuart abbia potuto dichiarare invalida la formula deprecativa, essendo questo contro la storia (De poen. dist. 1, a. 3, § 3). Certo oggi è strettamente prescritta la formula indicativa. Ma per gli undici primi secoli non si può constatare che una formula deprecativa, la quale per di più, come si può vedere in Martène (De antiquis ritibus

l. 1, c. 6, q. 7), non è neppure uniforme, sia nei Padri e nei libri penitenziali che negli Scolastici primitivi. Cfr. anche la voce *Absolution* nel Dict. de théol. cath. t. I, coll. 138-255). I *Greci* hanno ancora oggi l'antica formula deprecativa.

L'assoluzione ha, secondo la dottrina dei teologi scolastici, un valore consacrante e non dichiarativo. Pietro Lombardo (In IV dist. 18, c. 6), Alessandro di Hales, S. Bonaventura e altri Scolastici si pronunciano ancora per il significato dichiarativo dell'assoluzione, non però nel senso dei Riformatori che svuotavano completamente il sacramento del suo contenuto, ma solo in quanto esigevano la contrizione perfetta che ottiene il perdono prima del sacramento. Come si vede, sussistevano ancora idee esitanti e incomplete sulla congiunzione dell'elemento soggettivo (contrizione) e dell'elemento oggettivo (assoluzione) nel sacramento di Penitenza. D'altra parte *S. Agostino,* con la sua spiegazione dell'*esempio di Lazzaro,* esempio che si trova già in Origene, esercitò una forte influenza sulla Scolastica primitiva: Gesù risuscita il morto, i discepoli non hanno più che da liberarlo dalle fasce. « Dominus inchoat solutionem et sacerdos consummat », dice Guglielmo di Auxerre. Del resto, secondo il *Morin* (Comm. hist. VIII, 2), vigevano nella Scolastica fino a *nove* opinioni diverse sull'efficacia dell'assoluzione.

In caso di *necessità* basta la formula *breve* (absolvo te a peccatis). Tuttavia si deve sempre nominare sia il soggetto assolto che i peccati.

3. L'assoluzione esprime anzitutto il perdono dei *peccati;* tuttavia, come apparirà chiaramente nello studio circa gli effetti del sacramento della Penitenza, la *pena* è ugualmente perdonata, almeno la pena *eterna.* Inoltre, il perdono dei peccati, come si è veduto nel *trattato della grazia* (§ 126), ha sempre luogo mediante l'infusione della grazia santificante; perciò l'assoluzione produce pure la grazia, benchè la formula non vi alluda espressamente.

Dell'assoluzione *sotto condizione* si parla per la prima volta nel secolo XV. Essa suppone un *dubbio* giustificato sulla capacità fisica (si vivis) o morale (si dispositus es) del penitente. Poichè l'assoluzione è una sentenza giudiziaria, non si deve pronunciare condizionatamente che per ragioni importanti, quando converrà lasciare il giudizio a Dio.

Si può essere assolti molte volte dal medesimo peccato? - È certo che si può rinnovare l'accusa contrita dei peccati già assolti. In questo caso si ha pure tutto ciò che costituisce le parti della Penitenza e quindi si può dare anche l'assoluzione. Indubbiamente essa non cancella i peccati, perchè sono già perdonati, ma produce un aumento della grazia (gratia *secunda*) e per ciò stesso ha un'efficacia sacramentale. Si ricordi l'odierna « confessione di devozione ».

4. L'assoluzione può essere data dal sacerdote solo *oralmente,* non *per iscritto;* non può essere data che ai penitenti *presenti,* non agli assenti.

L'assoluzione per iscritto fu riprovata da Clemente VIII († 1605), il quale qualifica come falsa, temeraria, scandalosa l'opinione che la difende (Denz. 1088). Un sacramento non può essere amministrato che a presenti. Le prime tracce di una assoluzione accordata ad assenti si trovano nell'epoca della Scolastica primitiva. N. Paulus vede in queste assoluzioni una sorta di indulgenze. *S. Tommaso* scrive: « Nei casi di estrema necessità è meglio confessarsi ad un

laico presente che a un sacerdote assente » (In IV dist. 17, q. 3, a. 4). Più tardi l'assoluzione (confessione) per iscritto fu sostenuta da Paludano, Pietro Soto, Giovanni Medina, Suarez. Cfr. Denz. 1089.

§ 194. - La contrizione.

1. Nozione. - Il *Concilio di Trento* descrive la contrizione come « il *dolore* dell'animo e la *detestazione* del peccato commesso, col *proposito* di non più peccare per l'avvenire » (s. 14, c. 4). Da questa descrizione emerge lo *scopo* della contrizione: l'espulsione del peccato dal cuore e dalla volontà; come pure la sua *necessità:* senza di essa il perdono del peccato da parte di Dio è impossibile.

Contrizione (da « conterere ») significa stritolamento, schiacciamento. *Compunzione,* che si trova già in Tertulliano, significa (da « compungere ») trafittura dell'uomo interiore. Il *Catechismo romano* spiega la parola contrizione con l'analogia della macinazione degli oggetti duri. Così i cuori induriti sono spezzati dalla forza del pentimento. Spiega pure l'immagine della trafittura: il cuore deve, per così dire, essere trafitto dal pentimento, affinchè il veleno del peccato possa uscirne.

a) *Spiegazione.* - Secondo il Concilio di Trento *tre* sono gli *elementi* che costituiscono la contrizione: il *dolore,* la *detestazione* e il *proposito.* Il dolore, si intende, è spirituale. Nasce e si sviluppa non nella parte fisica dell'uomo, ma in quella spirituale. Ha la sua sorgente nell'intelligenza e nella volontà; nell'intelligenza che conosce e riconosce il peccato come una opposizione all'ordine morale di Dio; nella volontà, che con la riprovazione e la detestazione persegue il peccato riconosciuto e così lo rigetta. Il compito dell'intelligenza consiste nel dispiacere, nell'impressione di orrore, nella condanna del peccato come causa della dannazione eterna; quello della volontà nel sentimento di detestazione e di allontanamento del peccato che è una mostruosità e una disgrazia. Codesti due compiti sono strettamente connessi e non devono essere disgiunti. Il dolore della contrizione ha soprattutto la sua origine nel fatto del sentire spiritualmente il peso del male commesso.

La detestazione e la riprovazione costituiscono la vera essenza della contrizione. Ne segue logicamente il dolore spirituale della volontà (dolor in voluntate). Detestazione, riprovazione e dolore si riferiscono al *passato.* Per quanto riguarda l'*avvenire,* la contrizione si trasforma da se stessa nel *proposito.* Infatti lo stesso giudizio e la stessa decisione a proposito del peccato passato, investono pure il peccato futuro che ci minaccia.

Da quanto si è detto, la contrizione afferra tutto l'uomo interiore per trasformarlo radicalmente. Comincia nell'intelligenza, ma non si limita ad essa, ossia ad un atto di pura *riflessione personale* (resipiscentia), come quando si nota il proprio errore e ci si corregge — questa era l'idea stoica della μετάνοια che significa letteralmente cambiamento di opinione — ma è il riconoscimento di una mancanza morale che la volontà deve riparare sopprimendone la causa. Perciò il punto importante e la perfezione o il compimento della contrizione si trovano nella volontà. Per questa ragione S. Tommaso chiama il dolore della contrizione un dolore liberamente voluto (dolor in voluntate, Suppl. q. 1, a. 2 ad 1).

Il « dolore » dell'anima è necessariamente legato, nel peccatore, alla « detestazione », perchè, nel peccato, egli riconosce la sua opera. Tuttavia il dolore e la detestazione non sono sempre necessariamente uniti. Dio e i santi detestano il peccato, ma non ne hanno il dolore e, conseguentemente, non hanno contrizione. Il *proposito* è sempre incluso nella vera contrizione. Perchè la contrizione sia salutare è necessario che sia unita alla speranza del perdono. Infine, nel Nuovo Testamento, bisogna che la contrizione contenga la volontà della confessione e della soddisfazione, perchè Dio vuole accordare il perdono attraverso questi mezzi sacramentali.

b) *Sguardo storico.* - La definizione posttridentina ora spiegata è identica, oggettivamente se non formalmente, all'idea della contrizione e della penitenza, quale fu concepita nella Chiesa fin dall'inizio, come farà vedere il breve sguardo storico seguente.

I *Padri,* come si è detto sopra, insistevano molto sulla *vera* contrizione, che denominavano « poenitentia ». « exhomologesis », « satisfactio », « pudor », « lacrimae », « fletus », « deprecatio », μετάνοια, ecc... Non c'era ancora una terminologia fissa per designarla (si incontra « contritio » in S. Agostino, S. Gregorio, S. Isidoro) e tanto meno una precisa distinzione. Ci si limitava a contrapporre la contrizione autentica e sincera alla contrizione apparente, ipocrita e finta (fictio). Il *timore* aveva sempre una grande parte nella contrizione, il che si spiega già coll'insistenza dell'Antico Testamento su tale disposizione; e precisamente da esso c'è molto da ricavare per la dottrina della penitenza. Perciò si ama predicare la penitenza richiamando alla mente il *giudizio.* Così già la Bibbia e i Padri a partire da *Erma.* Infatti nell'Antico Testamento Dio aveva sempre *punito* il peccato; onde la proposizione di S. Agostino che ogni peccato merita castigo. *S. Cipriano* intende già il peccato come « offendere Deum » (De hab. virg. 2; De orat. 31), come una « offensa Dei » (De laps. 36; 17; 22). Descrive il vero spirito di penitenza nel modo seguente: « Se qualcuno si dà alla preghiera di tutto cuore, se geme con veri lamenti e vere lacrime di pentimento (si veris poenitentiae lamentationibus et lacrimis ingemiscat); se cerca, con continue opere buone, di muovere il Signore a perdonargli la sua mancanza, Dio avrà certamente pietà di lui; poichè ha annunciato la sua misericordia dicendo: Se tu ti converti e piangi, sarai subito salvato » (De laps. 36; cfr. Tertull., De poen.). Si potrebbero moltiplicare simili affermazioni ricavate dagli scritti dei Padri.

S. Agostino insiste, come i suoi predecessori, sulla penitenza concretata in opere buone, soprattutto in quelle raccomandate nella Scrittura: la preghiera, il digiuno, l'elemosina; quest'ultima è qui di primaria importanza (Lc. 11, 41; cfr. 12, 33-34; Mt. 6, 19; I Pietr. 4, 8: Caritas operit *multitudinem* peccatorum). Ma tutte queste opere esteriori non servono a nulla senza sinceri sentimenti di intima penitenza: « Quid prodest, quia humiliamini, si non mutamini? » (Sermo 392, 6). Anche per i peccati veniali (peccata minuta) occorrono le opere. Nel grande uso che egli, come tutti gli altri Padri, fa della quinta domanda del « Pater » per il perdono delle mancanze « quotidiane », esige, come condizione principale, che noi pure perdoniamo a quelli che ci hanno offesi: e questa è un'opera che incide fortemente nell'intimo della nostra personalità. Veramente la preponderanza dell'interiore sull'esteriore, nella penitenza, si trovava già in Tertulliano: « Deus autem non vocis, sed cordis auditor

est » (De orat. 17). « Non *facti* solum, verum et *voluntatis* delicta vitanda et poenitentia purganda esse » (De poen. 3). Similmente in S. Cipriano: « Neque enim promereri misericordiam Domini poterit, qui misericors ipse non fuerit » (De opere et eleem. 5); per questo motivo si devono confessare anche i peccati di pensiero (De laps. 28). La distinzione nettissima che i Profeti, S. Giovanni Battista e Gesù pongono tra le opere e i sentimenti di penitenza, spiega come i Padri, ogniqualvolta parlano di penitenza, insistano su codesta distinzione. Sicchè non si comprende come A. Harnack possa affermare che S. Agostino, su questo punto, si separa dagli altri Padri ed è il precursore di Lutero e del suo cristianesimo interiore. Nonostante le sue affermazioni di interiorità, S. Agostino è lontanissimo da Lutero che respinge tutte le opere esteriori di penitenza come opposte alla grazia e promoventi la giustizia propria. Infatti il santo Dottore pensa che il peccato, che è, secondo lui, non solamente un'« aversio a Deo », ma ancora un'« offensa Dei », deve essere *punito,* espiato e riparato in una soddisfazione penale. La sua proposizione: « puniendum est peccatum », che si trova, del resto, già in Origene, S. Isidoro di Pelusio, S. Ambrogio, ecc., naturalmente valeva anzitutto per il peccato *grave.*

S. Gregorio Magno preferisce designare la contrizione con la parola « compunctio », pur usando anche il termine « contritio » (per es. Mor. 23, 21). In lui si può altresì distinguere, come nel suo maestro S. Agostino, la contrizione di amore e la contrizione di timore. Parlando delle specie di pentimento dice: « Quando a causa di una lunga *tristezza* e di una lunga *angoscia,* il *timore* è stato bandito, nasce una certa sicurezza per la certezza del perdono e l'anima è infiammata d'*amore* per le gioie celesti. Mentre prima piangeva per non essere castigata, comincia più tardi a piangere amaramente perchè è separata dal regno dei cieli... Accade così che il pentimento perfetto per il timore conduce l'anima al pentimento d'amore » (Dial. 3, 34; cfr. Mor. 24, 6, 10; Ez. 2; hom. 10, 20-21).

S. Isidoro di Siviglia († 636), il « filologo » tra gli ultimi Padri della Chiesa, fa derivare « poenitentia » da « punire »; a suo parere bisognerebbe dire: « Punitentia, eo quod ipse homo se punit poenitendo, quod male admisit » (Etym. 6, 19, 71). « Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrimis exoriens de recordatione peccati et timore iudicii » (cfr. Sent. 2, 12, 1-4).

La *Scolastica primitiva* si ferma al punto di vista dei Padri. Non esamina ancora formalmente il problema delle relazioni tra la penitenza soggettiva e il sacramento oggettivo; segue generalmente il pensiero dei Padri ponendo l'accento principale sulla contrizione; ciò spiega perchè l'esiga nella sua forma perfetta. Il Mausbach accerta che soltanto alla fine del Medio Evo compare la dottrina della sufficienza della contrizione imperfetta, in cosciente contraddizione con le esigenze scolastiche del passato. Durante tutto il Medio Evo si è respinta l'attrizione di fronte alla contrizione. Nel 1200 Alano di Lilla († 1203) adoperò, per la prima volta, i termini « attritio, contritio ». Da allora i rapporti che intercorrono tra attrizione e contrizione e tra queste ed il sacramento divennero il punto centrale della questione della contrizione. Il movente della controversia va cercato nell'idea ancora poco chiara dell'attrizione. Si davano al termine attrizione *diversi* significati: 1) la « poenitentia *informis* » (sine caritate); 2) lo *sforzo* verso la contrizione perfetta; 3) il pentimento di *qualche* peccato, non di tutti; 4) il pentimento *senza proposito*

(velleitas); 5) il pentimento con *poca intensità* del « dolore dell'anima »; 6) il pentimento per *motivi* di timore; 7) unicamente su quest'ultimo punto, cioè in base al *motivo,* l'alta Scolastica fondò la sua distinzione più precisa della contrizione perfetta e imperfetta. Così, dunque, quando gli *Scolastici* combattono una contrizione imperfetta, intendono con ciò un pentimento a metà, un pentimento esitante e particolare; e quando i teologi *posteriori* sostengono una contrizione imperfetta, intendono una contrizione, un pentimento autentico, vero e generale, che procede tuttavia dal motivo del timore servile (timor servilis). E quando talora gli Scolastici primitivi dimostrano poca stima del « *timor servilis* » in opposizione al « *timor filialis* » (S. Agostino dice « timor castus »), essi pensano a ciò che si denominerà più tardi « timor *serviliter servilis* ». Già a partire da Pietro Lombardo si stabilì un mezzo termine tra la pura contrizione di timore e la contrizione d'amore e si denominò « timor *initialis* », simile al timore servile dei teologi posteriori; da questo concetto di timore iniziale derivò l'attrizione dei posttridentini.

La difficile questione circa la concezione scolastica dei rapporti tra l'elemento soggettivo, « fides, caritas, contritio », sul quale, fin dall'epoca dei Padri, si metteva l'accento principale, e l'assoluzione del sacerdote, è stata studiata dal *Landgraf* (in Zeitschrift f. kathol. Theologie, 1927, fasc. 2). Distinguendo la « caritas » dalla « fides et contritio » si giunse alla nozione di « fides informis » e di attrizione. Si dichiarò l'una e l'altra di per sè insufficienti a causare il perdono dei peccati, ma sufficienti a preparare l'anima al perdono o assoluzione. L'assoluzione produce la « caritas » e così la « fides informis » diviene « f. formata » e l'« attritio » diviene « contritio ». In tal modo i tre elementi cooperano con l'assoluzione. — Del resto tutta l'evoluzione (dall'VIII al XIII sec.) della dottrina scolastica della giustificazione riposa sulla « fides iustificans » paolina. — La concezione patristica e scolastica primitiva, secondo cui la contrizione perfetta (caritas) sarebbe necessaria per la remissione dei peccati, non è stata formalmente riprovata dal Concilio di Trento, ma è in contraddizione con non poche decisioni dello stesso Concilio ed è scomparsa completamente dalla dottrina cattolica. Cfr. *J. Périnelle,* L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après S. Thomas, Le Saulchoir, Kain 1927. L'opinione esposta nel secolo XIV da alcuni nominalisti, secondo la quale sarebbe sufficiente per ricevere il sacramento della Penitenza la contrizione fondata sul timore dell'inferno, non aveva alcun fondamento nella Tradizione; un certo numero di teologi continuò tuttavia ad ammetterla e il Concilio di Trento la lasciò passare, benchè i padri l'abbiano disapprovata. Secondo il Périnelle ancor oggi si può fare appello a siffatta opinione.

S. Tommaso distingue nettamente le due specie di contrizione: « Significat *attritio* in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis, sed *non perfectam; contritio* autem *perfectam* » (S. th. Suppl. q. 1, a. 2 ad 2). Esaminando più precisamente la contrizione, distingue in essa: l'essenza, l'oggetto, la grandezza, la durata e l'effetto. L'*essenza* della contrizione consiste in uno « stritolamento » dello spirito, unito a un dolore (dolor voluntatis, non sensibilis) dei peccati commessi, col proposito di confessarli e farne la penitenza. Essenzialmente diversa è l'attrizione poichè non è ancora penetrata dalla grazia e dalla carità: « Attritionis principium est timor servilis, contritionis autem timor filialis ». L'*oggetto* della contrizione è il peccato, ma la colpa solamente, non la pena: « De malis poenae potest esse *dolor,* sed non

contritio » (Suppl. q. 2, a. 1). Non si può neppure avere contrizione del *peccato originale,* perchè non è un peccato personale; come non si può avere dei peccati futuri che sono piuttosto oggetto del proposito; infine neppure dei peccati altrui, ma solo dei propri, e di questi è necessario pentirsi. Quanto alla *grandezza* della contrizione, occorre distinguere il dolore della volontà da quello sensibile (Suppl. q. 3, aa. 1 ss.). Il dolore della volontà deve essere più grande di quello causato da qualsiasi male temporale, perchè il peccato ci separa dal nostro fine eterno. Il dolore sensibile invece, quand'è causato da mali temporali, può senza dubbio essere molto maggiore, sicchè non si può stabilire un parallelo tra esso e la contrizione; tuttavia più il peccato è grave, più questa deve essere grande. La *durata* della contrizione deve estendersi a tutta la vita; tale era già la dottrina di S. Agostino e di S. Gregorio. Bisogna almeno che la nostra volontà sia dominata da una contrizione abituale costante, che occorre eccitare sovente per mezzo di atti di penitenza. L'*effetto* della contrizione è il perdono dei peccati. Occorre tuttavia una distinzione. La contrizione è una virtù e, come tale, *disposizione* per ricevere il sacramento; ed è pure una *parte* del sacramento. Sotto il primo aspetto prepara l'anima al perdono; sotto il secondo aiuta a produrre il perdono, e la sua azione, come quella di ogni sacramento, è azione di una causa strumentale. Infatti la causa principale del perdono dei peccati è solamente Dio. Gli atti del penitente, tra i quali la contrizione tiene il primo posto, hanno un *duplice* effetto: in quanto disposizione rendono possibile la ricezione *degna;* in quanto « materia sacramenti » — la forma è l'assoluzione — rendono possibile la ricezione *valida* e operano, « instrumentaliter secundario », il perdono dei peccati. « Remissio culpae est effectus poenitentiae, *principalius* quidem ex virtute clavium, quas habent ministri... *secundario* ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem poenitentiae; tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves Ecclesiae » (S. th. III, 86, 6). Sull'alta Scolastica s'appoggia il Concilio di Trento nella definizione citata sopra: « Contritio, quae primum locum inter dictos poenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero » (s. 14, c. 4).

I *Riformatori* combatterono la dottrina cattolica della contrizione precisamente perchè in essa subodoravano sempre le « opere ». Essi degradano la contrizione a un puro effetto di angoscia spirituale e la svuotano di ogni carattere etico: « Noi diciamo che la contrizione o il vero pentimento consiste nel fatto che la coscienza è angustiata e comincia a sentire il suo peccato » (Apol. Confess. art. 12). Vien respinta la dottrina secondo la quale « noi meritiamo mediante l'attrizione o il pentimento » (ivi). « Noi crediamo, insegniamo e confessiamo che il *pentimento* antecedente e le buone opere conseguenti non appartengono all'articolo della *giustificazione* davanti a Dio » (Formul. Concord. P. 1, c. 3; Müller 529). Si vede con quanta precauzione i Riformatori eliminano la parte umana dal pentimento, come dalla fede (cfr. sopra § 128). Lutero scrive, a proposito della contrizione: « Tu non devi mai pensare di essere assolto a causa della tua contrizione; tu lo sei a causa della parola di Cristo che ha detto a Pietro: Tutto ciò che legherai, sarà legato ». Bisogna riporre la propria fiducia unicamente nella promessa di Dio espressa nell'assoluzione, « checchessia della tua contrizione ». Ed egli « prova » questa affermazione con la Lettera ai Romani contro la Bolla del Papa (Ed. Clem. vol. II, p. 93).

Per i Riformatori quindi la Penitenza non ha che due parti. Dio sospinge l'uomo a mezzo del suo Vangelo all'*angoscia mortale* e l'uomo, come un naufrago, afferra la tavola di salvezza mediante la giustificazione nella *fede fiduciale* personale. Il movimento libero dell'uomo peccatore verso Dio, la preparazione del perdono fatta con l'aiuto della grazia, lo sforzo personale per distaccarsi dal peccato attuale, l'espulsione del peccato dalla volontà e la detestazione di esso, come di un atto colpevole personale che si vorrebbe non aver commesso, ma di cui almeno si sopprimono le conseguenze e che ci si propone di cuore di evitare per il futuro, sono altrettanti elementi che vengono eliminati come « opere ». Il concetto cattolico della Penitenza sarebbe una novità. « Di questo concetto, nè papa, nè teologi, nè giuristi, nè alcuno ne sa nulla » (Art. Smalc.). Ma anche il Vangelo e gli scritti apostolici ne sanno nulla di simile quietismo religioso, che si comporta in maniera puramente passiva e attende che faccia tutto Dio. Ciò non impedisce ai Protestanti di screditare l'attrizione o la contrizione imperfetta dei cattolici come una « contrizione patibolare » e di presentare la contrizione protestante come il fiore di ogni moralità (1).

2. Le proprietà della contrizione emergono dal suo stesso concetto. Essa dev'essere *interiore, soprannaturale, universale* e *somma.*

Dev'essere *interiore* perchè viene esercitata dall'intelligenza e dalla volontà. Lacera il cuore, non il vestito (Gioele 2, 13). La contrizione nasce e agisce là dove nasce e agisce il peccato, perciò nell'intimo dell'uomo. Dev'essere *soprannaturale;* trarre cioè i suoi motivi dalla fede e la sua *forza* dalla grazia perchè ciò è richiesto dalla sua natura di atto salutare (cfr. sopra § 135). A questo proposito è stata condannata la proposizione seguente: « Probabile est, sufficere attritionem naturalem, modo honestam » (Denz. 1207). Ciò nonostante alcuni teologi, con Suarez, sostengono che il timore di una pena temporale inflitta da Dio è un motivo sufficiente di contrizione, perchè il Concilio di Trento si riferisce alla penitenza dei Niniviti. Dev'essere *universale,* comprendere tutti i peccati senza eccezione; poichè è impossibile pentirsi veramente di un peccato mortale ove si permanga ancora veramente attaccati agli altri. Così insegnano tutti i teologi a partire da Pietro Lombardo. Nel suo apprezzamento dev'essere *somma,* perchè vuole riparare al più grande male, la perdita di Dio, bene supremo. Ma deve essere somma solo nell'apprezzamento (appretiative) non anche nel dolore *sentito* (intensive). Così ad es. una bestemmia non è *sentita* quanto una morte, ma la ragione illuminata dalla fede la *stima* male più grande. In quanto *atto* la contrizione può essere rapidissima e non richiede affatto una durata molto lunga; in quanto *stato* invece, siccome importa una continua reazione contro i peccati futuri, deve naturalmente durare per tutta la vita. Cfr. S. Tommaso, S. th. III, 84, 8. La *prova* della contrizione così descritta e delle sue proprietà si trova in quello che è stato detto precedentemente (§ 190) sulla virtù della penitenza.

(1) Sören Kierkegaard, nei libri *Il concetto d'angoscia* e *La malattia mortale,* riprende la nozione luterana di contrizione, integrandola però con altri elementi, onde sembra che la struttura dell'angoscia kierkegaardiana si avvicini a quella della nostra compunzione. Si veda *J. Pegon,* Componction, nel Dict. de spir. chrét, t. II, coll. 1312-1321; *Jean Vahl,* Études kierkegaardiennes, pp. 210-256, Aubier, Paris 1938.

3. Specie. - C'è una contrizione perfetta e una contrizione imperfetta. La prima si chiama *contrizione* propriamente detta; la seconda, *attrizione.* I teologi per contrizione perfetta intendono quella che procede dal motivo dell'amore *perfetto;* e per contrizione imperfetta quella che procede dall'amore *imperfetto.* La prima detesta il peccato come un'offesa a Dio amato per se stesso e al di sopra di ogni cosa; la seconda come un male per noi. E il peccato è un male per noi sotto un duplice aspetto: in quanto aggrava l'anima di una *colpa* e per ciò stesso la rende odiosa a Dio (malum culpae); e in quanto comporta per il peccatore il *castigo* da parte di Dio (m. poenae). Perciò il Concilio di Trento descrive l'attrizione dicendo che « nasce comunemente sia dalla considerazione della turpitudine del peccato, sia dal timore dell'inferno e dei castighi » (s. 14, c. 4).

Questa divisione ha la sua *storia* che si sviluppa in tre tappe, in quanto si considera la contrizione: 1) *in relazione alla grazia santificante;* 2) nel suo grado di *intensità;* 3) infine secondo i suoi *motivi.* Nella Scolastica si distingueva la contrizione secondo il suo *rapporto con la grazia santificante,* non in sè e nei suoi motivi. Il pentimento (poenitentia) che è informato dalla grazia si dice perfetto; quello che non è informato dalla grazia imperfetto. In seguito altri teologi, come il cardinal Gaetano, partono dalla valutazione della intensità dei sentimenti di pentimento e distinguono la contrizione secondo i suoi *gradi:* o il peccato viene detestato soprattutto in quanto si ama Dio sopra tutto, oppure si rimane al di sotto di questo grado supremo. Con la teologia posttridentina si comincia a distinguere la contrizione in sè e nei suoi *motivi,* in quanto cioè si detesta il peccato per amore o per timore.

Tra i teologi posttridentini, è sorta una questione circa la contrizione necessaria per ricevere il sacramento della Penitenza. Si incontrano le opinioni seguenti: — 1) alcuni teologi, come Gabriel Biel, seguendo P. Lombardo, Alessandro di Hales, S. Bonaventura, insegnano che per ricevere il sacramento della Penitenza è necessaria la contrizione perfetta (ex caritate) e che anche la buona fede, l'errore non colpevole del penitente, non ne dispensano, tanto che, quando essa manca, l'assoluzione sarebbe invalida. Per la prova della loro tesi si appellano alla Scrittura la quale esige la contrizione di carità, e dicono che l'istituzione del sacramento della Penitenza non sopprime nè diminuisce questa esigenza. — 2) Altri teologi, col cardinal Gaetano, affermano che il penitente può ricevere il sacramento della Penitenza con la contrizione imperfetta, poichè il sacramento eleva l'attrizione e la trasforma in contrizione. — 3) Un'altra categoria di teologi con il domenicano Francesco de Vitoria non vuole accordare alcun valore alla contrizione imperfetta eccetto in un caso solo, quando cioè il penitente *si inganna* e crede in buona fede di essere ben disposto. — 4) Un'ultima categoria pensa, con Suarez, che la contrizione imperfetta sia sufficiente per ricevere il sacramento. Si possono considerare di questa opinione anche S. Tommaso e Scoto, *quando* si intenda nel senso che l'« attritus » diventa « contritus » mediante il sacramento (attritus actu fit virtute sacramenti *habitu contritus*). — 5) L'opinione secondo cui sarebbe sufficiente la contrizione puramente naturale è stata condannata da Innocenzo XI (Denz. 1207).

Il cosidetto *decreto dell'attrizione,* emanato da *Alessandro VII,* ebbe ori-

gine dalla controversia tra Gesuiti e Domenicani. Il Papa proibì loro di accusarsi vicendevolmente di eresia e rispose, a riguardo della questione: « An illa attritio, quae concipitur ex metu gehennae, excludens voluntatem peccandi, cum spe veniae, ad impetrandam gratiam in sacramento Poenitentiae, requirat insuper *aliquem actum dilectionis Dei* », che le due opinioni potevano essere insegnate e, a questo proposito, insinuò che la « sententia negans » è designata come quella « quae hodie inter scholasticos *communior videtur* » (Denz. 1146).

Se i contrizionisti esigevano troppo, pretendendo la contrizione perfetta per il sacramento, e perciò non riservando quasi nulla all'azione del sacramento, gli attrizionisti si accontentavano, talvolta, di un pentimento che era manifestamente insufficiente. Pertanto si dovettero condannare proposizioni come queste: « Probabile est, sufficere attritionem *naturalem*, modo honestam » (Denz. 1207). « An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus » (Denz. 1155). « Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis *per se* obligare praeceptum caritatis erga Deum » (Denz. 1156).

Il *Giansenismo,* conformemente al suo principio fondamentale, secondo cui tutto quello che l'uomo fa procede o dalla « caritas » o dalla « cupiditas » (§ 118), doveva essere un nemico giurato dell'attrizione. Per tale ragione Roma condannò le seguenti proposizioni di *Quesnel:* « L'obbedienza alla legge di Dio, che non procede dalla carità, è un'ipocrisia » (Denz. 1397). « L'adempimento della legge per solo timore non è che giudaismo » (Denz. 1413 e s.). « Si solus supplicii timor animat poenitentem, quo haec est magis violenta, eo magis ducit ad *desperationem* » (Denz. 1410). « Il timore ritiene soltanto la mano dall'azione cattiva mentre il cuore resta legato al peccato » (Denz. 1411; cfr. le propp. 47, 60, 61, 63, 64 e inoltre 44 ss.). « Deus non coronat nisi caritatem; qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit » (Denz. 1405). Tutte codeste proposizioni sono inconciliabili con l'insegnamento del Concilio di Trento sulla contrizione imperfetta.

Il *pietismo* protestante si sforzò con tutti i mezzi di eccitare una lotta, anzi quasi un movimento convulsivo di penitenza allo scopo di « aprire la via » alla grazia di Dio.

4. Sulla **necessità** della contrizione dobbiamo stabilire le tesi seguenti:

1) La contrizione perfetta, unita al desiderio del sacramento, giustifica il peccatore colpevole di peccato mortale, prima ancora che questi riceva il sacramento. - ***È dottrina prossima alla fede.***

Spiegazione. - La tesi non è formalmente definita; ma è espressa incidentalmente dal *Concilio di Trento,* insegnata universalmente dai *teologi* e certamente attestata dalla *Scrittura.*

Il Concilio dichiara « che per quanto tale contrizione possa essere qualche volta perfetta in forza della carità, e riconciliare l'uomo a Dio prima di ricevere attualmente questo sacramento, tuttavia tale riconciliazione non si deve mai attribuire alla contrizione sola senza il *desiderio* del sacramento, che è in quella incluso » (s. 14, c. 4, Denz. 898). Il desiderio del sacramento però è solamente, come si è esposto sopra, la condizione previa e non la disposizione per la giustificazione. Il pensiero della Chiesa emerge pure dalla condanna

della preposizione di *Baio* che insegna il contrario, che cioè il pentimento sgorgante dalla carità non è sempre unito al perdono dei peccati, ma al contrario può coesistere col debito dell'eterna dannazione, e al massimo, *in caso di necessità* oppure in unione col *martirio*, può avere una virtù giustificante (Denz. 1031-1033).

Prova. - Nell'Antico Testamento i *Profeti* e i *Salmi* promettono, quasi in ogni pagina, il perdono di Dio a chi è sinceramente pentito. Ezechiele pronuncia questa parola celebre: « L'empietà non nuocerà al malvagio nel giorno in cui si sarà convertito dalla sua empietà » (Ez. 33, 12). « Se l'empio farà penitenza di tutti i peccati che ha commesso, e osserverà tutti i miei precetti, e agirà secondo l'equità e la giustizia, egli certamente vivrà e non morirà » (Ez. 18, 21). Quello che ha potuto la Legge di timore è certamente possibile alla Legge di misericordia e di grazia.

Gesù Cristo perdona alla peccatrice « molti » peccati perchè essa ha molto amato (ὅτι ἠγάπησεν πολύ, Lc. 7, 47). Egli dice: « Colui che mi ama sarà amato dal Padre mio ed io pure l'amerò » (Giov. 14, 21). Dà il seguente comando generale: « Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze e con tutta la tua mente... Fa' questo e vivrai » (Lc. 10, 27-28). - *S. Giovanni* scrive: « Chiunque ama Dio è nato da Dio » (I Giov. 4, 7). « Dio è amore e chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio in lui » (I Giov. 4, 16; cfr. 3, 9). - *S. Pietro* scrive da parte sua: « L'amore copre una moltitudine di peccati » (I Pietr. 4,8). Cfr. § 42, III.

I Padri. - Dopo questi passi così espliciti della Scrittura non è più il caso di interrogare i Padri, tanto più che essi insistono fortemente sulla virtù della penitenza, o in altre parole, sul fattore soggettivo nella giustificazione, come si è già visto studiando la dottrina generale dei sacramenti. Cfr. S. Agostino (In Joan. 5, 10, e soprattutto il libro: De moribus Ecclesiae cath.); San Giovanni Crisostomo (Hom. 7 in II Tim. 3, Migne 62, 640); S. Gregorio Magno (Hom. 33 in Evang. 4, Migne 76, 124); S. Bernardo (Ep. 107, 8, Migne 182, 246: « Nemo se amari diffidat, qui iam amat »).

La susseguente confessione dei peccati già cancellati dalla contrizione perfetta è necessaria, perchè il desiderio del sacramento, compreso nella contrizione, deve essere realizzato; perchè i peccati, in quanto è possibile, devono essere sottoposti al potere delle chiavi; perchè la Chiesa può ancora esercitare il suo potere quanto all'obbligo della soddisfazione (S. Tomm., Suppl. q. 10, a. 5 ad 1); infine il penitente, in tal modo, è protetto contro il soggettivismo e contro l'illusione, e consegue una maggiore tranquillità di coscienza. Se la contrizione ha già veramente cancellato il peccato, il sacramento ora produce (per accidens) la grazia seconda (augmentum gratiae). Non è necessario che il desiderio del sacramento sia esplicito, è sufficiente che sia implicito.

2) *Per ricevere degnamente il sacramento della Penitenza non si richiede la contrizione perfetta; è sufficiente la contrizione imperfetta quando implica un certo grado o un inizio d'amore di benevolenza (amore disinteressato) o almeno d'amore di concupiscenza (am. interessato).*

Questa non è una dottrina formale della Chiesa, ma trova il suo fondamento nel Concilio di Trento ed è sostenuta dalla maggior parte dei teologi posttridentini.

Affermando che la contrizione perfetta non è richiesta, come disposizione per il sacramento della Penitenza, si contraddice l'opinione della maggior parte degli Scolastici, come P. Lombardo, Alessandro, S. Bonaventura, i quali esigevano la contrizione perfetta. Essi, come i teologi che ne condivisero più tardi l'opinione, vengono detti *contrizionisti.* Ma questi Scolastici partivano da princìpi che non erano ancora chiari. Per loro l'assoluzione era soltanto *dichiarativa* e l'attrizione, nel ricevere il sacramento, diveniva, in forza della confessione e soprattutto in virtù della grazia data in quel momento da Dio, una contrizione perfetta (attritus virtute clavium fit contritus). Ma secondo il Concilio di Trento è certo che si deve intendere l'assoluzione come consecrante (s. 14, c. 1 e can. 3) e, parimenti, come un atto giudiziario che produce veramente il perdono dei peccati (can. 9). Per questa ragione S. Pio v (1567) ha condannato l'opinione di *Baio,* secondo la quale « il peccatore penitente non è vivificato dal sacerdote che lo assolve, ma da Dio solo » (Prop. 58, Denz. 1058). Ora se il penitente è già stato vivificato dalla contrizione perfetta e ha ricevuto la grazia santificante, non può più essere vivificato dall'assoluzione del sacerdote. La Penitenza quindi perderebbe il suo carattere di sacramento dei *morti* e diverrebbe un sacramento dei *vivi.* Pochi sono, d'altronde, i teologi posttridentini che sostengono il « contrizionismo ». La maggior parte di essi riconoscono il valore dell'attrizione e sono perciò *attrizionisti.* Tuttavia non sono d'accordo nel concepire l'essenza dell'attrizione. Alcuni ritengono che sia sufficiente a costituirla il motivo del *timore,* altri richiedono, inoltre, un inizio d'amore di Dio, almeno un inizio d'amore interessato ben ordinato (amor concupiscentiae), oppure affermano che tale amore è già incluso nel pentimento di timore.

Le due tendenze si rifanno al *Concilio di Trento,* il quale descrive l'attrizione come sgorgante dalla considerazione della *bruttezza del peccato* oppure dal timore del *castigo.* La prima forma d'attrizione si fonda su un motivo più nobile, poichè il giudizio su codesta bruttezza deriva dall'opposizione tra il peccato e Dio, o anche tra il peccato e la virtù. A siffatta considerazione è sempre congiunto un certo amore, foss'anche soltanto amore di speranza. Rimane ancora da esaminare il motivo del timore ed è su questo punto che verte la controversia. Il Concilio di Trento ha condannato l'opinione di Lutero, alla quale aderiranno più tardi i Giansenisti. Secondo tale opinione il timore rende l'uomo ipocrita e accresce il suo peccato (s. 6, can. 8). Il Concilio insegna che il timore è invece un dono di Dio (perciò una grazia) e un impulso dello Spirito Santo che, pur non abitando ancora nell'anima, già la muove dal di fuori; con l'aiuto dello Spirito Santo il peccatore prepara la via che lo condurrà alla giustificazione. Benchè l'attrizione, in sè, senza il sacramento della Penitenza, non possa condurre il peccatore alla giustificazione, tuttavia lo *dispone* ad ottenere la grazia mediante il sacramento (*disponit;* si era messo, dapprima, *sufficit,* s. 14, c. 4, Denz. 898; cfr. can. 5).

Veramente qui il Concilio *non risolve* la questione teologica controversa, cioè se la contrizione imperfetta sia una disposizione sufficiente; e ancor meno se lo sia il semplice pentimento per timore.

I teologi i quali sostengono che la contrizione per timore è sufficiente,

fanno una distinzione più precisa del timore. Distinguono tra timore filiale e timore servile (timor filialis, initialis e timor servilis). Il primo procede dalla carità, il secondo dalla paura del castigo. Quest'ultimo a sua volta può essere distinto in due specie: il puro timore del castigo, il timore propriamente servile (timor *serviliter* servilis), nel quale non si bada che al castigo, e il timore semplicemente servile (t. *simpliciter* servilis), che oltre al castigo teme anche la perdita di Dio. Il timore propriamente servile, che fa astrazione da Dio, è *immorale* e quindi il Concilio non lo considera, perchè non esclude la volontà di peccare. Al contrario il timore semplicemente servile è un atto morale, è il timore di Dio che la Scrittura, sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento, raccomanda vivamente (Prov. 1, 7; 9, 10; Is. 11, 3; Mt. 10, 28; Lc. 12, 5; Filip. 2, 12).

Non si tratta, dunque, che di questo timore e la questione che si pone è se questo timore sia un motivo sufficiente per la contrizione sacramentale. Noi stiamo per la tesi che richiede un inizio di amore di Dio. E la proviamo con le seguenti considerazioni.

Il Concilio di Trento esige, nel passo sopra citato (s. 14, c. 4), non soltanto che l'attrizione escluda la volontà di peccare, ma ancora che sia congiunta alla speranza del perdono e, perciò, anche alla speranza dell'eterna beatitudine. Una speranza della vita eterna, che la fede ci dice consistere essenzialmente nel possesso di Dio, è impossibile senza un qualche amore di tale vita e non sarebbe, senza siffatto amore, autentica speranza cristiana. Inoltre se il Concilio non accenna in questo luogo, in modo esplicito, all'amore di Dio, vi accenna però nella descrizione della preparazione alla giustificazione in generale, ove dice: « Illumque (Deum) tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata » (s. 6, c. 6, Denz. 798). Veramente qui si parla del Battesimo, non della *Penitenza,* ma con ragione l'*Oswald* pensa che « occorra dire della Penitenza ciò che si dice del Battesimo ». Potremmo procedere anche più avanti e affermare: « Se si deve dire questo del Battesimo, bisogna dirlo con *maggior ragione* della Penitenza ». Infatti il Concilio stabilisce (s. 6, c. 14) che la penitenza del cristiano caduto è molto più difficile che non quella del non cristiano prima del Battesimo. - *Gesù Cristo* dà, in maniera generale, a tutti i cristiani il comando di amar Dio con tutto il cuore, cioè in modo sincero e aggiunge: « Fa' questo e *vivrai* » (Lc. 10, 28). Ciò risulta anche dalla nozione di Dio Padre, alla quale deve corrispondere l'amore filiale del cristiano. Inoltre Cristo propone, nella parabola del figliuol prodigo (Lc. 15, 11-32), l'esempio tipico del penitente. Certo, sono la fame, il *castigo,* che dapprima inducono il disgraziato a resipiscenza; ma quello che egli dice sia da solo (15, 19) che in presenza del padre (15, 21), non è già un lamentarsi del castigo — egli accetta volentieri di diventare un manovale nella casa paterna — ma la confessione che ha peccato contro il Cielo (Dio) e contro il padre rendendosi così indegno di essere chiamato figlio. Egli prova rincrescimento della sua colpa perchè lo ha separato da suo padre. - Secondo *S. Paolo* le opere più grandi e più eroiche non servono a nulla senza la carità (I Cor. 13, 2). Egli arriva persino a maledire « colui che non ama nostro Signore Gesù Cristo » (ivi 16, 22). - *S. Giovanni* afferma: « Colui che non ama rimane nella morte » (I Giov. 3, 14); perciò secondo lui bisogna amare per uscire dalla « morte », dal peccato grave. Colui che non *ama* non lo temerà certamente. Ma colui che non ama Dio non lo ha ancora *conosciuto* (I Giov. 4, 8).

S. Tommaso è contrizionista o attrizionista? - A questo riguardo Reginaldo Schultes scrive: « Dato che, secondo S. Tommaso, quando si riceve validamente ed effettivamente il sacramento, l'attrizione è sempre elevata a contrizione, egli non può considerare la contrizione imperfetta che come uno stadio iniziale e transitorio (Suppl. q. 1, art. 2). Indubbiamente essa è sufficiente per la prima costituzione effettiva del sacramento, ma viene completata dal sacramento, ed è anche richiesta, per la piena produzione dell'effetto sacramentale. S. Tommaso non è dunque nel numero dei così detti "contrizionisti". La contrizione perfetta non è richiesta per la costituzione e l'efficacia del sacramento; ma essa può, al contrario, intervenire come effetto del sacramento. Questa distinzione sfugge agli avversari della dottrina dell'attrizione; tuttavia è *chiaro* che per la costituzione di un sacramento ci sono esigenze diverse che non per la cooperazione soggettiva nella giustificazione finale. Nel primo caso l'attrizione basta; per il secondo S. Tommaso ritiene la contrizione come effetto del sacramento » (Reue und Busssakrament nach dem hl. Thomas, 1907, pp. 24-25). Ma rimane ancora una difficoltà logica, perchè non si distingue qui nettamente tra causa ed effetto. Se la carità è già necessaria per ricevere il sacramento, non può più intendersi come effetto del medesimo. C'è già formalmente come disposizione e senza sacramento. Come effetto non si potrà concepire che come *aumento* di grazia.

§ 195. - La confessione.

Nozione. - Per confessione (confessio, da confiteri, confessare), s'intende, in teologia, l'accusa dei peccati fatta ad un sacerdote per ottenere da lui l'assoluzione.

Come lo spirito di penitenza vivente nella Chiesa si è manifestato, nel corso dei secoli, in vari modi, così ha dato origine a forme particolari di confessione. Anzitutto bisogna distinguere la confessione pubblica dalla confessione segreta o auricolare. Poi, in relazione al contenuto, vi è una confessione generale (conf. generalis, il Confiteor) che si contrappone alla confessione particolare dei singoli peccati (conf. specialis). Infine si distingue la confessione fatta a un *sacerdote* dalla confessione fatta ad un *laico*.

Per divina disposizione è necessario che ogni peccato grave commesso dopo il Battesimo sia sottoposto, nella confessione segreta, al potere delle chiavi della Chiesa, per ottenerne il perdono. - *È di fede*.

Spiegazione. - Non si tratta qui semplicemente dell'utilità psicologica della confessione; neppure unicamente della sua esistenza nella Chiesa antica. Le due cose sono facilmente ammesse dagli avversari. Si tratta della sua *istituzione divina* e quindi della sua *obbligatorietà*. Wiclef e Huss consideravano la confessione come « superflua » e « inutile » (Denz. 587, 670); Calvino e Lutero la respinsero per principio e non vollero vedere in essa che una istituzione umana. Perciò il *Concilio di Trento* ha emesso questa definizione: « Se qualcuno negherà che la confessione sacramentale sia istituita, o necessaria alla salvezza, per

diritto divino; o dirà che il modo di confessarsi segretamente al solo sacerdote (come la Chiesa cattolica ha sempre fatto fin da principio) è alieno dall'istituzione e precetto di Cristo ed è invenzione umana, sia scomunicato » (s. 14, can. 6, Denz. 916; cfr. can. 7 e 8 e Prop. damn. 8 e 9 Lutheri, Denz. 748-749). Circa l'opinione dei Modernisti, cfr. Decret. « Lamentabili », propp. 46-47 (Denz. 2046-2047).

Calvino subito in partenza dichiarò che la confessione non era biblica; la respinse e spiegò i passi della Scrittura relativi ad essa, nel senso della disciplina ecclesiastica. In seguito cambiò opinione e ammise *tre specie* di confessione: 1) la confessione pubblica della comunità, quale si usa ancora oggi; 2) la confessione individuale di penitenza di chi ha dato scandalo alla comunità; 3) la confessione e l'assoluzione privata nel caso di una coscienza angosciata. Quest'ultimo punto è l'elemento luterano nelle idee di Calvino. Secondo *Lutero,* il cristiano deve avere continuamente la fede e la contrizione e allora riceve continuamente l'assoluzione. È noto come di tanto in tanto egli si rivolgesse al suo confessore per tranquillizzare la propria coscienza. Ricordiamo infine che la confessione è facoltativa nella Chiesa Alta sia inglese che tedesca.

Prova. - Non troviamo nella Scrittura una testimonianza diretta e formale del comandamento divino della confessione. La confessione è rivelata nella Bibbia solo in modo *virtuale e implicito* e si deduce come *conclusione* dal fatto che il Signore ha stabilito il perdono dei peccati in forma di atto giudiziario.

Si può, indubbiamente, senza alcuna difficoltà citare un buon numero di testi ove si parla di una confessione dei peccati, o anche si consiglia questa confessione; ma non si trova alcun passo in cui si esiga formalmente che il peccatore confessi i suoi peccati gravi a un *sacerdote* per ottenerne il perdono. Cfr. i passi sopra citati, § 190.

L'*Antico Testamento* conosce la confessione pubblica dei peccati al momento dell'offerta di determinati sacrifici espiatorii (Lev. 5, 1-19; Num. 5, 6-7; Eccli. 4, 31) e la confessione segreta nella preghiera davanti a Dio (Ps. 31, 5-6; 50, 6). Circa la confessione nel *giudaismo,* il rabbino Elbogen scrive: « La preghiera caratteristica del giorno dell'espiazione è costituita dalla confessione dei peccati. Questa, nella sua forma e nel suo contenuto, ha subìto un'evoluzione considerevole. La troviamo accennata nella Bibbia a riguardo dell'atto di espiazione del gran sacerdote (Lev. 16, 21). I Tannaiti (cioè i dottori ebrei della *Mishnāh,* al tempo del cristianesimo primitivo) indagano come quella confessione dei peccati abbia potuto rivestire tante forme... Un'altra confessione è quella che appartiene alla *Tefilla* (cioè alla preghiera quotidiana del mattino, del mezzogiorno e della sera), che il capo della preghiera recita durante la *Tefilla* e che i singoli ripetono come membri assistenti. La confessione dei peccati appartenente alla *Tefilla* è già conosciuta dai Tannaiti. Essi esigono in parte persino la numerazione dei peccati singoli... La preghiera per il perdono non aveva significato se non quando fosse stata preceduta da una confessione, la quale fa parte di tutta la liturgia del digiuno, ed indica, da una parte, la colpevolezza e la debolezza umana, e, dall'altra, la perfezione e la grazia di Dio. Se ne trova un modello nella liturgia del digiuno: ci si rifaceva alle preghiere bibliche e, in primo luogo, a quelle che sono unite ad una confessione dei pec-

cati, in Daniele ed in Esdra; si faceva una silloge di parole bibliche e si recitavano salmi di penitenza, coi quali si doveva implorare il perdono » (Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung, 1913, pp. 149 e 222).

Anche il battesimo di Giovanni era accompagnato dalla confessione dei peccati (Mt. 3, 6; Mc. 1, 5). Non ci si deve dunque meravigliare se nel *Nuovo Testamento* si parla pure molte volte della confessione dei peccati. Pietro confessa davanti al Signore di essere un peccatore (Lc. 5, 8); la peccatrice confessa, con le lacrime, le sue colpe (Lc. 7, 37-38); il ladrone fa una confessione sommaria (Lc. 23, 41); il fariseo della parabola (Lc. 18, 13) e il figliuol prodigo (Lc. 15, 21) fanno una confessione davanti a Dio; Zaccheo si confessa pubblicamente davanti al Signore e davanti a Dio (Lc. 19, 8); i fedeli di Efeso fecero una confessione pubblica davanti a S. Paolo e in questa occasione bruciarono i loro libri di magia (Atti 19, 18-19); S. Giovanni esorta a fare una confessione (davanti a Dio, I Giov. 1, 7-9); S. Giacomo esorta i fedeli a confessare vicendevolmente le proprie mancanze (Giac. 5, 16). In tutti questi testi si parla indubbiamente di una confessione dei peccati, ma in nessuno di essi si può stabilire con certezza il carattere sacramentale di questa confessione, nel senso che si tratti dell'assoluzione data dalla Chiesa.

Alla luce di questi fatti storici si comprende anche la consuetudine cristiana, attestata fin dalle origini, della *confessione pubblica e liturgica dei peccati* durante il servizio religioso. Si comprende ancor meglio ricordando che i cristiani dovettero, precisamente nella loro liturgia, rifarsi al giudaismo come di fatto si rifecero (*Schermann,* Frühchristl. Liturgien, § 58).

Di qui si vede come la confessione, in quanto confessione privata, ebbe la sua preparazione. Cristo stesso riconobbe quanto vi è di umiliante e di disonorante nella manifestazione dei propri peccati davanti agli uomini; onde ordina di fare la correzione da solo a solo. Se poi la correzione così fatta non ottiene frutto si deve prendere un altro uomo come arbitro. Soltanto in seguito si verrà alla condanna pubblica (Mt. 18, 15 ss.). Si è già osservato precedentemente come il cristianesimo primitivo osservò dappertutto questa regola pedagogica.

Sin dall'inizio, dunque, vi fu nella pratica penitenziale della Chiesa riserbo, discrezione e segretezza nel modo di trattare i peccati. Questo modo di agire, che risale al *comando di Gesù,* fu seguito ogniqualvolta la segretezza del peccato e i sentimenti di penitenza del peccatore lo permettevano.

Il *Concilio di Trento* prova la confessione dichiarando che Cristo ha affidato al sacerdote il potere delle chiavi e poi così *conclude*: « È chiaro infatti (*constat* enim) che i sacerdoti non avrebbero potuto pronunciare questo giudizio senza la conoscenza della causa, nè conservare l'equità nell'infliggere le pene, se i fedeli avessero dichiarato i loro peccati in maniera generale e non piuttosto in ispecie e singolarmente. Si capisce da questo che i fedeli debbano *esporre* in confessione tutti i peccati mortali dei quali hanno coscienza dopo un diligente esame ». La prova biblica, dunque, si fonda unicamente sui testi che abbiamo citato per stabilire il potere di legare e di sciogliere. Tra questi il Concilio ha dogmatizzato quello di Giov. 20, 22-23 e ne ricava un argomento convincente e di una perfetta chiarezza (s. 14, c. 5, Denz. 899).

I Padri. - Dopo quanto abbiamo detto nei paragrafi precedenti sul pensiero dei Padri circa la penitenza, non abbiamo più bisogno di una lunga esposizione concernente la confessione. Questa era generalmente segreta per i peccati « capitali » e rimase sempre tale, eccettuato il caso in cui il penitente avesse commesso tali peccati pubblicamente, oppure, per spirito di penitenza, *volesse* confessarli in pubblico. S. Leone I qualifica siffatta spontanea confessione pubblica come « laudabilis plenitudo fidei »; ma proibisce di *esigerla,* come una « praesumptio » che va « contra apostolicam regulam » e come una « illicita usurpatio » dei vescovi dell'Italia del Sud. « Sufficit enim confessio, quae primum *Deo* offertur, tum etiam *sacerdoti,* qui pro delictis poenitentium precator accedit ». In questo modo non si allontaneranno i peccatori dalla penitenza (Denz. 145). Si pensi ai casi di adulterio.

La definizione del *Concilio di Trento* sulla confessione è pienamente d'accordo con S. Leone e con l'antica Chiesa. Nel c. 6 il Concilio dichiara che Cristo non ha proibito « che qualcuno in punizione dei suoi peccati e per sua umiliazione, in esempio e in edificazione della Chiesa offesa, possa rivelare pubblicamente i suoi peccati » (Denz. 901); ma afferma nel can. 6 corrispondente a questo capitolo: « S. q. negaverit... modum *secrete confitendi soli sacerdoti,* quem Ecclesia catholica *ab initio* semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum, a. s. » (Denz. 916). I peccati « capitali », infatti, sono stati confessati « fin dall'inizio » e *segretamente,* come si è osservato più volte.

Il *dovere della confessione* non era ancora regolato dal diritto; ma era ritenuto come un obbligo di coscienza di cui ognuno doveva giudicare personalmente. Per i peccati capitali pubblici la cosa era chiara; per i segreti era un grave dovere di coscienza, ma, come se ne lamenta già S. Agostino, ci si sottraeva sovente. Per i peccati di media gravità vi fu più tardi nelle singole Chiese un dovere della confessione pasquale. Crodegango di Metz (742-746) inoltre prescrive al suo clero una confessione tra il 15 agosto e il primo novembre, e per laici tre confessioni annuali. I monaci si confessavano tutti i sabati. Il Concilio Lateranense IV dell'anno 1215 prescrisse a tutta la Chiesa la confessione pasquale e fu questa la prima legge ecclesiastica concernente la confessione.

Dopo queste osservazioni preliminari presentiamo le testimonianze nel loro ordine storico. Quando i testi parlano della confessione non bisogna sempre intendere una confessione davanti a un *sacerdote;* sovente si tratta di una confessione fatta a *Dio.* Osserviamo inoltre che ogni confessione fatta davanti a un sacerdote è nel contempo fatta davanti a Dio, « qui *solus* potest peccata remittere » (*S. Tomm.,* Comp. th. 146), ma non viceversa.

La *Didaché:* « Nell'adunanza (ἐν ἐκκλεσίᾳ) farai la confessione dei tuoi peccati e non ti recherai alla preghiera in cattiva coscienza » (4, 14). « Nel giorno del Signore, riuniti, spezzate il pane e rendete le grazie, dopo che avrete confessato i vostri peccati, affinchè il vostro sacrificio sia puro » (14, 1). Qui si raccomanda la confessione pubblica e generale di tutta la comunità. - *S. Clemente di Roma* esorta così i Corinti: « Voi, che siete stati gli istigatori della ribellione assoggettatevi ai sacerdoti e lasciatevi istruire nella penitenza (εἰς μετάνοιαν), piegando le ginocchia del vostro cuore » (57, 1). Indubbiamente S. Clemente intende un ritorno all'obbedienza e alla disciplina ecclesiastica. Dalle sue parole non si può ricavare nulla di più preciso. Esorta a chiedere

il perdono per tutti i peccati commessi, « perchè è miglior cosa per l'uomo confessare i peccati che indurire il cuore » (51, 1 ss.). Non è detto *davanti a chi* si debba fare la confessione. - *S. Ireneo* parla della confessione delle donne sedotte dallo gnostico Marco, nel testo sopra citato (§ 190). Un certo numero di teologi vi scorgono, con il Pohle, una traccia della confessione auricolare; il Pesch constata qui una differenza tra la penitenza pubblica e la penitenza privata; il Rauschen è più riservato. - *Clemente d'Alessandria* e *Origene,* seguendo Platone, rilevano l'aspetto medicinale e pedagogico della penitenza. Per *Clemente* la vergogna della penitenza, che comporta la confessione, ha un effetto salutare (Strom. 2, 13; 7, 26).

Origene è il primo testimone della confessione « auricolare ». Egli cita nei testi che abbiamo riportato sopra (§ 190), tutta una sequela di mezzi di perdono. « Ma vi è ancora un settimo mezzo di perdono, benchè sia duro e penoso: è nella penitenza, quando il peccatore inzuppa il letto di lacrime ed il pianto è il suo pane, giorno e notte, e quando non ha timore di *confessare il suo peccato al sacerdote del Signore* e cercare così la medicina » (Hom. 2 in Lev. 4). Paragona il peccato ad un alimento indigesto e a un tumore maligno dello stomaco: bisogna cacciare il male, altrimenti conduce alla morte. Similmente bisogna espellere il peccato: « Quando egli (il peccatore) si accusa e si confessa, sputa il peccato e si purifica da ogni infezione cattiva. Ora considera bene *a chi* (si tratta del sacerdote, secondo il passo precedente) devi confessare i peccati. Esamina anzitutto il *medico* a cui devi esporre la causa della tua debolezza; sia un medico che sappia essere malato coi malati; piangere con quelli che piangono; che sia pieno di compassione e di pietà, affinchè, fidandoti alle parole di lui, che si è rivelato come un medico sperimentato, tu segua il suo consiglio. *Se egli vede e decide che la tua malattia è tale che debba essere confessata e guarita davanti a tutta la Chiesa,* ciò che sarà forse una edificazione per gli altri e un mezzo di salute per te, dopo matura riflessione, bisognerà agire secondo il saggio consiglio di questo medico » (Hom. 2 in Ps. 37, n. 6, Migne 12, 1386). Origene insiste sull'aspetto pneumatico, cioè sulla santità del confessore; ma si ricava dal De orat. 28 che egli, a questo riguardo, pensa pure al sacerdote ufficiale (cfr. anche Hom. 3, n. 4, in Lev., Migne 12, 429). L'immagine della malattia è stata utilizzata dai profeti (Ez. 34, 4), da Filone e da Gesù Cristo (Lc. 5, 31), e dopo Tertulliano è divenuta corrente.

S. Cipriano, nella questione penitenziale, segue la via di mezzo tra i rigoristi e i lassisti. Egli è di opinione che tutti i peccatori, senza eccezione, possano essere ammessi alla penitenza, purchè intendano convertirsi sinceramente (Ep. 55, 29; cfr. sopra § 190). « Vi prego, o fratelli, che ognuno confessi le sue colpe, mentre si è ancora vivi, mentre è ancor concesso di confessarsi, mentre la soddisfazione ed il perdono impartiti dal sacerdote sono ancora accetti dinanzi a Dio » (De laps. 28-29). Egli riferisce casi in cui alcuni cristiani, che hanno ricevuto l'Eucarestia con peccati segreti sono stati puniti: « Quanti ce ne sono, ogni giorno, che per non fare penitenza e non confessare i delitti che hanno sulla coscienza, sono posseduti dagli spiriti maligni! » (ivi 26). Si tratta certamente di una confessione segreta e di peccati segreti. - La testimonianza di *S. Paciano di Barcellona* († 391), l'avversario dei novaziani di Spagna, ha lo stesso tenore. Egli dice: « Molti son caduti in questi peccati anche con pensieri. Molti sono colpevoli d'omicidio; molti sono attaccati agli idoli; molti

sono adulteri. Aggiungo ancora: non solamente colui che leva la mano per uccidere si rende colpevole di questo peccato, ma ancora colui che, col suo consiglio, precipita un'anima nella morte. Non solamente colui che offre l'incenso agli idoli sull'altare è degno della morte eterna, ma ancora ogni desiderio illecito che viola il diritto del matrimonio merita questa morte » (cfr. S. Giust., Apol. I, 15). Poi esorta a confessare queste colpe: « Vi prego, o fratelli, per il Signore che non può essere ingannato sulle cose nascoste, cessate di coprire la vostra coscienza ferita. I malati di buon senso non temono i medici e si lasciano operare e bruciare sulle parti nascoste del loro corpo » (Paraenes. ad poenit. 5, 8).

S. Cipriano e S. Paciano esortano a confessare i « cattivi pensieri », quando parlano dei tre *peccati capitali.* E ciò è in piena armonia col discorso della montagna. Il pensiero di una cattiva azione è già peccato (Mt. 5, 21 ss.).

S. Ambrogio scrisse un libro sulla Penitenza contro i novaziani, nel quale frequentemente tratta della confessione dei peccati. Nel suo *Commento ai Salmi* scrive: « La febbre, finchè è nascosta nell'organismo non può guarire; ma da quando trapela all'esterno vi è speranza di guarigione; ugualmente l'infezione dei peccati, sino a che rimane nascosta causa un calore bruciante. Ma se esce nella confessione, scompare ». Un po' prima parlava del *vescovo* davanti al quale « non soltanto si confessano i peccati, ma si enumerano e si accusano » (In Ps. 37, Migne 14, 1057). Egli stesso esercita personalmente il ministero del « confessore » in modo ideale. Il suo biografo Paolino riferisce: « Erat enim gaudens cum gaudentibus et flens cum flentibus; siquidem, quotiescumque illi aliquis ob percipiendam poenitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret; videbatur enim sibi cum iacente iacere. *Causas autem criminum,* quae illi confitebatur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur (sigillo sacramentale), bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint quam accusatores apud homines » (Vita S. Ambros. 39; cfr. De poen. 2, 8). Di qui risulta che S. Ambrogio ascoltava egli stesso le confessioni, che queste constavano di casi particolari e concreti, e si facevano in segreto e restavano segrete. S. Ambrogio stabilisce questo principio generale: « Non solum *confitetur* peccata sua, sed etiam *enumerat et accusat.* Non vult enim latere sua delicta » (In Ps. 37, Migne 14, 1037).

S. Agostino esige che i delitti pubblici siano ripresi pubblicamente davanti a tutti; le mancanze segrete segretamente (Sermo 82, 7, 10; cfr. *Pseudo-Agostino,* Sermo 351, 4, 9). Conosce una *triplice* penitenza: la penitenza prima del Battesimo, quella pubblica dei « penitenti propriamente detti » e quella privata davanti a Dio per tutti i peccati che non vengono sottoposti alla penitenza pubblica. Ora, secondo S. Agostino, ci sono *molti* peccati di questo genere e anche, tra di essi, colpe che, secondo la Chiesa, escludono dal regno di Dio. Siamo del parere di *G. Rauschen* il quale afferma, fondandosi a sua volta sul *Rottmanner,* che S. Agostino « non conosce *obbligo* di confessare questi peccati (quotidiani) » (op. cit. p. 226). Studiando i testi la cosa balza chiara e netta (cfr. De symb. 8, 6; Ep. 265, 7-8). * Si veda però la controversia tra *B. Poschmann* e *K. Adam.* Quest'ultimo scorge nella « correptio secreta » agostiniana il germe o la forma della penitenza privata ecclesiastica; il Poschmann, invece, non vuole ammettere una *siffatta* penitenza privata sacramentale in tale epoca. *B. Capelle,* nella rivista Rech. de théol. anc. et méd.

1929, p. 11, dice a proposito delle ricerche del Poschmann: « Credo che nel complesso egli abbia ragione ». *

S. Innocenzo I dichiara: « Non habent latentia peccata vindictam » (Migne 20, 499) e promulga nuovamente la norma stabilita già dal Concilio di Nicea, di dare il viatico ai morenti « affinchè non appaia che imitiamo la durezza spietata di Novaziano che rifiutava il perdono » (Denz. 95). Abbiamo già parlato delle premure di *S. Leone I* in favore della penitenza e della pratica della confessione.

S. Gregorio Magno pensa indubbiamente a Ebr. 5, 1-4 quando scrive: « Nam quid antistes ad Dominum nisi pro delictis populi intercessor eligitur? » (Ep. 1, 24). Egli conosce i « peccata gravia », i « peccata levia (minuta) » e i « peccata minima ». I peccati leggeri, se si moltiplicano, mettono in pericolo di commetterne dei gravi. I peccati leggeri conducono al purgatorio, quelli gravi all'inferno. Si confessano e si fa penitenza per tutti, tanto più che è facile ingannarsi sulla loro gravità: talvolta si ritengono gravi peccati che son leggeri e leggeri peccati che sono gravi. Egli crea lo schema dei sette peccati capitali.

Quanto alla *confessione*, il *Göller* scrive: « Come tutti i Padri, Gregorio pensa anzitutto ad una confessione davanti a Dio ». « In secondo luogo dobbiamo confessare i nostri peccati vicendevolmente e soprattutto perdonare al prossimo che accusa la sua mancanza commessa verso di noi ». La predicazione episcopale deve esortare alla penitenza, la quale va estesa a tutta la vita. I peccatori impenitenti devono essere indotti all'accusa con una riprensione pubblica (increpatio), ma prudentemente. I peccati pubblici sono corretti pubblicamente, i peccati segreti segretamente (S. Agostino, S. Leone). A quest'epoca si sottopongono al sacerdote i peccati medi e gli si domanda piuttosto un *consiglio* per la penitenza che non il perdono. Nonostante ciò S. Gregorio enumera pure parecchi peccati gravi e dice del sacerdote: « *Ut ipse orando deleat culpas* » (*E. Göller*, Das Sündebekenntnis bei Gregor, 1928, pp. 13-14; per completare cfr. *Poschmann*, op. cit. IV, pp. 248-277).

Presso i Greci, *S. Basilio* ebbe l'importanza di Tertulliano presso i Latini. In Oriente vi fu la medesima evoluzione che in Occidente. Anche là si insistette sulla penitenza come azione personale, come conversione e allontanamento dal peccato, e si considerava tale penitenza come un lungo processo, nel quale il penitente si faceva dirigere da un uomo spirituale sperimentato (πνευματικὸς πατήρ), fosse sacerdote e monaco o un semplice monaco laico. Gli ultimi soprattutto erano preferiti come « confessori ». Cfr. la confessione ai laici, § 197. Tuttavia S. Basilio aveva stabilito questa norma: « La confessione si deve fare a quelli cui è stata affidata l'amministrazione dei misteri di Dio » (Reg. brev. 288, Migne 31, 1284; cfr. 229, Migne 31, 1236, ed Ep. can. 2 ad Amph., can. 34, Migne 32, 727). S. Basilio introdusse la confessione frequente nei monasteri da lui fondati come mezzo di disciplina domestica. La sua « Regola monastica » (Migne 32, 1233 ss.) servì di modello per l'Occidente. Lo Holl fa di lui « il fondatore dell'istituzione » (della *confessione*); ma scrive pure che la confessione era già conosciuta e consigliata da Origene. È certo che l'esortazione di Origene, di affidarsi ad un « medico » esperto, ha contribuito assai a sviluppare l'uso della confessione fatta ad un monaco, perchè particolarmente il monaco passava come un πνευματικὸς πατήρ, a motivo del suo abito (il santo *schema*) e della sua vita ascetica.

La *confessione dei peccati veniali* era in uso nei monasteri e mediante l'influenza dei monaci penetrò anche nel *popolo*, soprattutto nelle Isole britanniche, ove la penitenza canonica era sconosciuta. A questo riguardo gli antichi *libri penitenziali* del VI e VII secolo ci dànno informazioni precise. Il monaco bretone *S. Colombano* diffuse questa pratica della confessione sul continente (sec. VII). In base alla sua Regola, le *monache* si confessavano ordinariamente « ter in die »: il mattino, prima della Messa, c'era la confessione sacramentale fatta al sacerdote; verso il mezzogiorno e alla sera si confessavano nuovamente, però alla badessa; queste ultime due erano confessioni disciplinari. D'altra parte il Brown scrive che al tempo dei Merovingi e dei Carolingi si confessavano senza dubbio i peccati capitali; « se per gli altri peccati gravi, che non cadevano sotto la penitenza pubblica, si richiedesse la confessione, non si può stabilire stando alle fonti, ma non è probabile. Dal V al VI secolo se ne fa appena menzione; nell'VIII si segnalano soltanto casi isolati ». Non se ne parla neppure nelle « vite dei santi » di quel tempo. « I peccati che noi diciamo veniali non erano certamente confessati; non se ne trova in nessuna parte la minima allusione ».

S. Agostino ha esercitato una forte influenza in Occidente. Ora egli giudica in maniera molto larga nel suo *Enchiridion:* « Per le mancanze quotidiane piccole e leggere, di cui la nostra vita non può essere esente, soddisfa la preghiera quotidiana dei fedeli. Essi possono dire, infatti: Padre nostro che sei nei cieli, perchè sono divenuti figli di tanto Padre nel Battesimo. Questa preghiera cancella completamente le piccole mancanze quotidiane. E se la vita dei fedeli fu gravata di grosse colpe la preghiera del Pater cancella anche queste, purchè essi migliorino la loro vita con la penitenza, abbandonino il peccato e dicano con sincerità di cuore: rimetti a noi i nostri debiti, e realizzino il "come noi li rimettiamo ai nostri debitori" » (Enchir. 71).

La consuetudine della confessione, propagata dai monaci e dai Vescovi, per attecchire dovette superare *resistenze*. I difensori della confessione furono *S. Isidoro di Siviglia* (Etym. 6, 19), *S. Gregorio I* (Göller, op. cit. p. 16), *Rabano Mauro* (De cler. instit. 2, 14, Migne 107, 331) e soprattutto *Alcuino* (Ep. 14, 40, 112, Migne 100, 162, 200, 337). Quest'ultimo scrive che nella provincia di Gotia « nessun laico vuol fare la sua confessione ai sacerdoti, che tuttavia hanno ricevuto il potere di legare e di sciogliere » (Ep. 112). Praticamente allo sviluppo della confessione privata contribuì molto l'uso della concessione di indulgenze, che incominciava ad introdursi, e per le quali si richiedeva, come condizione previa, l'assoluzione. Bisogna ancora segnalare uno scritto sulla penitenza: « De vera et falsa poenitentia » che falsamente si attribuiva a S. Agostino, essendo apparso soltanto verso quest'epoca (verso il 1100). Questo libro (Migne 40, 1113 ss.) raccomanda vivamente la confessione e afferma che bisogna necessariamente fare penitenza di tutto ciò che grava la coscienza e confessarlo, al fine di prevenire il giudizio di Dio: « Praeveniat (peccator) iudicium Dei per confessionem » (ivi 10). Chi non compie le opere di soddisfazione imposte sarà costretto ad espiarle in purgatorio (ivi 18). « Con la confessione possono essere perdonati tutti i peccati mortali commessi... A coloro cui il sacerdote perdona, Dio perdona. L'efficacia della confessione è così grande che in mancanza di un sacerdote ci si confessa a un laico » (ivi 10).

Gli *Scolastici* trovarono l'uso della confessione con una relativa dottrina

molto sviluppata, che essi approfondirono maggiormente basandola su fondamento più solido e unendola più strettamente al sacramento. Tutti gli Scolastici di qualche valore difesero la confessione contro anonimi *avversari* che si trovavano ancora qua e là nella Chiesa. Accanto a questi avversari bisogna aggiungere le sètte sovente ricordate degli Albigesi e dei Valdesi.

Per *provare* la necessità della confessione gli Scolastici si riferiscono a passi neotestamentari, come Giac. 5, 16 e Rom. 10, 10; a passi dell'Antico Testamento, alla pratica della Chiesa. Ugo di S. Vittore è il primo che cita anche i Padri, come S. Ambrogio, S. Beda. Lo stesso fa *Graziano,* soltanto che egli non vuole attribuire un carattere decisivo alle loro ragioni e considera la confessione facoltativa; ma è il solo che professi simile opinione. C'è da notare che *Guglielmo d'Auxerre* sottolinea già, tra le sei utilità della confessione, l'aumento della grazia nel caso in cui non vi siano che peccati veniali.

Sembra che tutti gli autori, sia prima che dopo il *IV Concilio Lateranense* (1215) — il quale nel celebre capitolo 21 (Denz. 437) decise che « ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso, giunto all'età della discrezione, deve, almeno una volta all'anno, lealmente confessare, da solo a solo, tutti i suoi peccati al proprio sacerdote (proprio sacerdoti) » — ritenessero il precetto della confessione come un precetto ecclesiastico, perchè fondato non su un comando del Signore, ma degli Apostoli. Il che dipendeva dal fatto che ci si basava più su Giac. 5, 16 che non su Giov. 20, 23. S. Tommaso invece si fonda soprattutto su Giov. 20, 21-23 (In IV d. 17, q. 3, a. 3, s. 1 ad 1; in modo poco differente in Suppl. q. 6, a. 6) e distingue un duplice obbligo della confessione. Il primo si estende a tutti i peccati mortali commessi dopo il Battesimo ed è fondato sul precetto divino. L'altro è quello della confessione annuale, fondato sul precetto ecclesiastico; a quest'ultimo precetto sono tutti soggetti senza eccezione. Le *ragioni* sono le seguenti: tutti devono riconoscersi peccatori (Rom. 3, 23); il rispetto per l'Eucarestia esige questa confessione; la Chiesa deve riconoscere i suoi figli, affinchè non si introducano lupi tra le pecore. Chi non ha che peccati veniali soddisfa al dovere della confessione « presentandosi al sacerdote e dichiarandogli che la sua coscienza non gli rimorde di alcun peccato mortale » (Suppl. q. 6, a. 3).

Il *Concilio di Trento* ha dichiarato, contro i Riformatori, che la necessità della confessione deriva da un comando divino (mandato Christi, s. 14, can. 6) e la prescrisse per i peccati mortali; quanto alla confessione dei peccati veniali la dichiarò « lecita » (can. 7). Inoltre rinnovò il precetto della confessione annuale del IV Concilio Lateranense (can. 8). Circa il *tempo* della confessione, il Concilio raccomanda quello della quaresima come tradizionale. Spiega e giustifica questa raccomandazione al c. 5 (Denz. 899-900).

Oggetto della confessione sono, secondo il Concilio di Trento, tutti i *peccati mortali* di cui si ha coscienza dopo un diligente esame, compresi anche i peccati *più segreti* e quelli puramente *interni,* commessi contro gli ultimi due comandamenti.

Che anche i peccati interni gravi debbano essere confessati è affatto conforme alla dottrina di Gesù, che considera comunemente il peccato nella sua radice più intima e nella sua scaturigine prima, come emerge in modo particolare dal discorso della montagna. Inoltre il

Concilio esige l'indicazione delle circostanze che mutano la natura del peccato (Denz. 899, 917). Cfr. la teologia morale e pastorale.

La *liceità* della confessione dei peccati veniali è definita. Il Concilio di Trento colpisce di anatema colui che afferma che « non è lecito confessare i peccati veniali » (can. 7). Tuttavia non è necessario confessarli. « I peccati veniali, che non ci privano della grazia di Dio e nei quali più facilmente cadiamo, quantunque si possano dire in confessione rettamente e utilmente senza presunzione, come prova l'uso delle pie persone, pure si possono anche tacere senza colpa e possono essere espiati in molti altri modi » (c. 5). I peccati veniali sono materia sufficiente per la confessione. Il sacramento diviene allora « per accidens » un sacramento dei vivi. In sè e per sè, secondo S. Tommaso (S. th. III, 87, 2), *non è stato* istituito alcun sacramento per il peccato veniale. Il peccato veniale è compatibile con la grazia; però in quanto peccato deve essere espiato e quindi *può* esserlo anche col sacramento. E il potere delle chiavi interviene solo per perdonare tale peccato e non per ritenerlo. Del resto, in molti casi, non siamo in grado di valutare la gravità del peccato; la confessione protegge contro il soggettivismo (1).

L'*unità della penitenza sacramentale* è sostenuta giustamente da *A. d'Alès:* « Non c'è *dualità* di penitenza, ma in qualche modo *unità*. In altre parole, l'unica istituzione penitenziale racchiude, oltre la penitenza pubblica i cui lineamenti emergono in forte rilievo, alcuni elementi di carattere privato... E di fatto si potrebbe comporre in tutte le sue parti la penitenza segreta o privata, prendendo elementi staccati della penitenza pubblica » (L'édit de Calliste, p. 425). Il nostro attuale sacramento della Penitenza, che ha subìto nelle sue forme una profonda evoluzione, si trova, nei suoi elementi costitutivi essenziali, nella penitenza pubblica: « confessio, satisfactio, absolutio », oppure, come dice S. Gregorio I: Ogni vera penitenza comprende tre cose, « videlicet conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati ». I tre punti sono importanti; ma quello decisivo è la « conversio mentis ». Il che emerge da tutto lo sviluppo penitenziale in ogni sua tappa.

La *confessione generale* apparve la prima volta nella Scolastica in modo graduale. Nella Scolastica primitiva, si esigeva qua e là la ripetizione della confessione precedente, dopo la ricaduta, al fine di rendere il perdono interamente sicuro. L'alta Scolastica con Alessandro, S. Bonaventura, S. Tommaso, respinse tale esigenza, perchè il peccato del quale si è avuto vera contrizione e di cui s'è

(1) « Alcuni asseriscono che non bisogna molto inculcare la frequente confessione dei peccati veniali, poichè meglio si adatta quella confessione generale che ogni giorno la Sposa di Cristo coi suoi figli a sè congiunti nel Signore fa per mezzo dei sacerdoti sul punto di ascendere all'altare di Dio. È vero che in molte e lodevoli maniere... possono espiarsi questi peccati, ma per un più spedito progresso nel quotidiano cammino della virtù, raccomandiamo sommamente quel pio uso, introdotto nella Chiesa per ispirazione dello Spirito Santo, della confessione frequente, con cui si aumenta la retta conoscenza di se stesso, cresce la cristiana umiltà, si sradica la perversità dei costumi, si resiste alla negligenza e torpore spirituale, si purifica la coscienza, si rinvigorisce la volontà, si procura la salutare direzione delle coscienze e si aumenta la grazia in forza dello stesso sacramento. Quelli dunque che fra il giovane clero attenuano o estinguono la stima della confessione frequente, sappiano che intraprendono cosa aliena allo spirito di Cristo e funestissima al Corpo mistico del nostro Salvatore ». *Pio XII,* Mystici Corporis, in Act. Ap. Sed. 1943, p. 235.

fatta sincera confessione, è perdonato, e non esiste un « reditus peccatorum ». Tuttavia raccomandò di ripetere la confessione perchè in tal modo si produce una maggiore purificazione e soprattutto una maggiore remissione della pena. La confessione, difatti, era considerata come un'opera di soddisfazione. *Questa* ripetizione non è una « iniuria sacramenti », perchè non si tratta di consacrare una materia o di imprimere un carattere (*Gaetano,* Tract. de conf. 9, 2). Anche la confessione fatta, in caso di necessità, a un laico, secondo S. Tommaso ha una efficacia incerta e deve essere ripetuta.

L'*esame di coscienza* si faceva, in base ad un'istruzione di Alcuino, secondo gli otto (più tardi sette) peccati capitali. In seguito, verso il 1400, ci si servì del decalogo. Poco tempo dopo i sacerdoti composero *libretti di confessione* chiamati più tardi « specchi di confessione ». La stampa li moltiplicò e li rese facilmente accessibili al popolo. Ma essi inducevano in errore, in parecchi luoghi, con una inesatta distinzione dei peccati secondo la loro gravità (*Falk,* Drei Beichtbüchlein aus der Frühzeit der Buchdruckkunst, 1907). Anche i libri penitenziali, provenienti dalla bassa epoca patristica, esercitarono la loro influenza; poi comparvero, al tempo della Scolastica, le diverse « Summae confessorum », che si proponevano una dotta casistica. Bisognerebbe nominare qui anche le numerose opere morali dei Padri a cominciare dalla Didaché e lo Pseudo-Barnaba (« due vie »). Cfr. Dict. de théol. cath. t. II, coll. 1870-1877. Leggendo questi scritti ci si rende conto del progresso fatto anche a proposito dell'esame di coscienza e si comprende come ora noi distinguiamo i peccati con maggior precisione di un tempo.

Per quanto riguarda le interrogazioni in confessione, il *Codex Iuris Canonici* fa ai confessori le seguenti raccomandazioni: « Caveat omnino ne complicis nomen inquirat, ne *curiosis et inutilibus quaestionibus,* maxime circa *sextum* Decalogi praeceptum, quemquam detineat, et praesertim ne *iuniores* de iis quae ignorant imprudenter interroget » (can. 888). È una prescrizione questa basata su di una saggia esperienza. Ogni confessore deve osservarla, particolarmente ai giorni nostri, per non rendere odiosa la confessione, che è già di per sè abbastanza penosa. La non osservanza di tal norma ha nuociuto non poche volte.

Il *luogo* della confessione era, prima del Concilio di Trento, un seggio, davanti al quale, o accanto al quale, il penitente stava in piedi o in ginocchio. S. Carlo Borromeo fu il primo a volere una grata per separare il penitente dal confessore. I Greci hanno conservato l'antica consuetudine di confessarsi davanti all'altare.

Lettura. - *Sì, noi ci inginocchiamo davanti al sacerdote.* - « Sì, noi, cioè tutti i cattolici, e laici e sacerdoti, principiando dal Papa, ci inginocchiamo davanti a un sacerdote, gli raccontiamo le nostre colpe, ascoltiamo le sue correzioni e i suoi consigli, accettiamo le sue punizioni. Ma quando un sacerdote, fremendo in spirito della sua indegnità e dell'altezza delle sue funzioni, ha stese sul nostro capo le sue mani consacrate, quando, umiliato di trovarsi il dispensatore del Sangue dell'alleanza, stupito ogni volta di proferire le parole che dànno la vita, peccatore ha assolto un peccatore, noi alzandoci dai suoi piedi, sentiamo di non aver commesso una viltà. C'eravamo forse stati a mendicare speranze terrene? Gli abbiamo forse parlato di lui? Abbiamo forse tollerata una positura umiliante per rialzarcene più superbi, per ottenere di primeg-

giare sui nostri fratelli? Non s'è trattato tra di noi che d'una miseria comune a tutti, e d'una misericordia di cui abbiamo tutti bisogno. Siamo stati ai piedi di un uomo che rappresentava Gesù Cristo, per deporre, se fosse possibile, tutto ciò che inclina l'animo alla bassezza, il giogo delle passioni, l'amore delle cose passeggere del mondo, il timore dei suoi giudizi, ci siamo stati per acquistare la qualità di liberi, e di figliuoli di Dio ». *A. Manzoni,* Osservazioni sulla Morale cattolica, Ed. Paoline, Alba 1943, c. VIII.

§ 196. - La soddisfazione.

Nozione. - Chi ha offeso Dio, per ottenere il perdono deve dargli *soddisfazione.* Nella soddisfazione in senso *largo* rientra dunque tutto quello che il peccatore deve fare per ottenere il perdono divino: contrizione, proposito, confessione, penitenza. In senso *stretto* e secondo il linguaggio usuale, per soddisfazione si intendono le opere di penitenza imposte al penitente al momento dell'assoluzione, per espiare le pene temporali del peccato non ancora scontate. Insieme a tali opere di penitenza imposte dal sacerdote, il *Concilio di Trento* indica anche le opere di penitenza « fatte di nostra iniziativa per espiare il peccato », come pure i « castighi temporali inflitti da Dio e da noi pazientemente sopportati » (s. 14, c. 9).

I *teologi* esigono che la soddisfazione sia un'opera *meritoria* e insieme *penale:* meritoria onde abbia un valore intrinseco, penale onde con la pena possa veramente compensare ed espiare l'offesa. Inoltre la soddisfazione deve essere salutare, *medicinale* e pertanto corrispondente al peccato. I teologi insegnano che si possono anche imporre atti di penitenza puramente interni. Il *Concilio di Trento* prescrive di imporre opere di penitenza « salutari e convenienti secondo la qualità dei peccati e le condizioni del penitente ». Raccomanda poi ai sacerdoti di « considerare che la soddisfazione che impongono non solo deve essere custodia della vita nuova e medicina dell'infermità, ma anche punizione e castigo dei peccati passati » (s. 14, c. 8).

La soddisfazione si *distingue* in pubblica e privata, distinzione questa che si comprende facilmente alla luce della storia della Penitenza. Si distingue inoltre in sacramentale ed estrasacramentale. Il testo del Concilio di Trento che abbiamo citato (c. 9), fa comprendere questa distinzione. Come parte del sacramento va considerata solo la penitenza imposta dal sacerdote. Bisogna distinguere, infine, la soddisfazione perfetta (satisf. de condigno) e la soddisfazione imperfetta (satisf. de congruo).

Non c'è forse dottrina che sia stata attaccata più violentemente dai Protestanti di quella della soddisfazione. L'Apologia augustana la chiama « dottrina diabolica » (art. 6, Müller 193). « Essa è contro il Vangelo, contro i decreti dei Padri e dei Concili, contro il sentire della santa Chiesa ». Partendo dall'idea che il perdono dei peccati (giustificazione) è un puro atto della grazia di Dio senza la cooperazione dell'uomo, si combattevano le soddisfazioni come opere che meritano il perdono, derogando così alla gratuità della grazia. Contro questi errori dobbiamo ora provare il dogma della soddisfazione.

Dio non sempre perdona, insieme al peccato e alla pena eterna, tutta la pena temporale; per questa ragione il sacerdote, in virtù del potere delle chiavi, può e deve imporre al penitente opere di penitenza. - *È di fede.*

Spiegazione. - I teologi distinguono coi Padri (S. Agostino, San Gregorio Magno) una pena *eterna* e una pena *temporale* dovute al peccato. La pena eterna è sempre perdonata insieme con la colpa del peccato, non sempre invece la pena temporale. Questa deve essere espiata o quaggiù o nel purgatorio. Ora il *Concilio di Trento* definisce dapprima la realtà di questa pena, in secondo luogo la possibilità di espiarla con la soddisfazione e da ultimo il diritto del sacerdote di imporre tale soddisfazione. La prima verità è il presupposto delle altre due. Il Concilio dichiara: « Se qualcuno dirà che tutta la pena viene sempre da Dio rimessa insieme con la colpa, e che la soddisfazione dei penitenti non è altro che la fede con la quale essi apprendono che Cristo ha soddisfatto per loro, sia scomunicato » (s. 14, can. 12). « Se qualcuno dirà che quanto alla pena temporale per i peccati non si *soddisfa* affatto (minime) per i meriti di Cristo con le pene da Dio inflitte e da noi pazientemente sopportare, o con quelle che il sacerdote impone, e neppure con quelle che noi intraprendiamo liberamente, come il digiuno, la preghiera, l'elemosina o altre opere di pietà, e perciò che l'ottima penitenza è solo la vita nuova, sia scomunicato » (can. 13). « Se qualcuno dirà che le soddisfazioni con le quali i penitenti per mezzo di Gesù Cristo redimono i peccati non sono culto di Dio, ma tradizione degli uomini, che offuscano la dottrina della grazia e il vero culto di Dio e lo stesso beneficio della morte di Cristo, sia scomunicato » (can. 14, Denz. 922-924).

* Nel c. 8 il Concilio dà la ragione profonda delle opere di penitenza e ne spiega il senso: « Mentre soffriamo per i peccati, nelle opere di soddisfazione ci rendiamo conformi a Gesù Cristo che soddisfece per i nostri peccati (Rom. 5, 10), dal quale ha valore ogni opera nostra (II Cor. 3, 5) e nasce la nostra sicurezza che se patiremo con lui, saremo anche insieme glorificati (Rom. 8, 17). Nè questa soddisfazione è tanto nostra, che non si compia per mezzo di Gesù Cristo; perchè non potendo nulla da noi stessi, tutto invece possiamo con l'aiuto di lui che ci dà forza (Filip. 4, 13). Perciò l'uomo non ha di che gloriarsi, ma ogni nostra gloria viene da Cristo (I Cor. 1, 13 ecc.) nel quale viviamo e ci moviamo (Atti 17, 28), diamo soddisfazione, facciamo frutti degni di penitenza (Lc. 3, 8), che da lui hanno valore, da lui sono offerti al Padre e per lui sono dal Padre accettati ». *

Prova. - Il Concilio, relativamente alla prova della Scrittura, ricorda « chiari ed illustri esempi » di soddisfazioni.

I teologi raggruppano questi esempi che si trovano nell'*Antico Testamento.* Già i nostri *progenitori,* nonostante il perdono ricevuto, furono sottoposti a gravi castighi temporali (Gen. 3, 15-20). *Mosè e Aronne,* a motivo del loro dubbio furono esclusi dalla terra promessa (Num. 20, 12; Deut. 32, 51); gli Israeliti infedeli nel deserto, a motivo del loro peccato, non entrarono nella terra santa (Num. 14, 19-23); Davide ebbe il perdono del suo peccato, ma ne

fu punito con la morte del figlio (II Re 12, 13-14) e con la peste che colpì il popolo (II Re 24, 10). Cfr. *S. Tommaso*, S. th. III, 86, 4.

Nel *Nuovo Testamento* troviamo anzitutto allusioni generali alle opere di penitenza cristiana. Cristo esige, in generale, dai suoi discepoli che portino la croce dietro a lui (Mt. 16, 24-25; 10, 38). Se egli stesso è entrato nella gloria tramite la sofferenza (Lc. 24, 26) con maggior ragione i suoi discepoli devono entrarvi allo stesso modo. Per questo motivo S. Paolo dice: « Do compimento nella mia carne a ciò che manca alle tribolazioni di Cristo a pro del suo corpo, che è la Chiesa » (Col. 1, 24). E inoltre: « Castigo il mio corpo e lo rendo schiavo, onde non avvenga che, dopo aver fatto da araldo per gli altri, io stesso sia riprovato » (I Cor. 9, 27). L'Apostolo considera il corpo come un focolaio e un ricettacolo di peccato (Rom. 7, 7-25). Abbandona l'incestuoso di Corinto a Satana per la punizione affinchè lo spirito di lui sia salvato nel giorno del Signore (I Cor. 5, 5): « La tristezza che è secondo Dio, produce una penitenza salutare; mentre la tristezza del mondo produce la morte » (II Cor. 7, 10; cfr. inoltre Apoc. 2, 5; Mt. 3, 2; 4, 17; 11, 21). Anche il Concilio di Trento si riferisce a quest'ultimo passo e a Rom. 8, 17.

I Padri. - I Protestanti affermano che la dottrina della soddisfazione è stata introdotta nella teologia dallo spirito giuridico e formalista di *Tertulliano* e sviluppata dal suo discepolo *S. Cipriano (Harnack,* Dogmengeschichte, I, ed. 4, pp. 463-464). Non mancano però tra essi, coloro che trovano la soddisfazione conforme alla Bibbia. Così *P. Wernle* scrive: « Egli (Calvino) combattendo le opere soddisfattorie va fatalmente contro la Bibbia; il giudaismo, soprattutto dopo l'esilio, tiene conto di queste opere, anzi fin troppo; di più lo stesso Dio della Bibbia non perdona semplicemente ma impone altresì dei castighi di penitenza » (Calvin, p. 121).

Da tutto quello che abbiamo fin qui detto circa la penitenza emerge chiaramente che dall'inizio le opere esteriori di penitenza sono state considerate parte essenziale, anzi la parte più importante della penitenza in generale; e che in esse si è ravvisato non solamente l'espressione dei sentimenti di pentimento, ma ancora un mezzo per placare Dio e disporlo favorevolmente. È vero però che Tertulliano ha elaborato la terminologia della soddisfazione (satisfactio, satisfacere, Deum promereri). Oltre alle lacrime, la tristezza, le mortificazioni, l'umiltà del comportamento, le vigilie, si consideravano come opere di penitenza le tre opere buone sovente raccomandate nella Scrittura: l'*elemosina* (Prov. 10, 2, testo ebr.; 16, 6; Tob. 4, 10, 11; 12, 9; Dan. 4, 24; Mt. 6, 4; Lc. 16, 9); la *preghiera* (Tob. 12, 8; Mt. 6, 5-15; 17, 20) e il *digiuno* (Giona 3, 5; I Re 7, 6; 31, 13; II Re 3, 35; 12, 16; Giudt. 4, 8, 12; 6, 20; Zac. 7, 5; 8, 19; Mt. 6, 16; Atti 27, 9).

La *Didaché* raccomanda l'elemosina « in espiazione dei peccati » (4, 6), l'esercizio del « digiuno senza ipocrisia » cioè con vero spirito di penitenza e di preghiera (8, 1-2). La *seconda lettera di Clemente* si esprime così: « Bella cosa è l'elemosina come penitenza del peccato; il digiuno è migliore della preghiera, e l'elemosina migliore di tutte e due. La carità copre la moltitudine dei peccati e la preghiera che viene da una buona coscienza, scampa dalla morte » (16, 4). - *Erma* esige l'osservanza dei comandamenti per ottenere il

perdono (Precet. 4, 4, 4). - *Tertulliano* trovò una pratica preesistente e non fece altro che aggiungervi una concezione dottrinale salda, quando, concludendo una vivace descrizione dell'antico modo di penitenza scriveva: « Dio ti risparmierà nella misura in cui tu non risparmierai te stesso » (De poen. 9). « Se tu non rifiuti quello che ti offre (la penitenza), ti mostrerai riconoscente verso il Signore. Tu l'hai offeso, ma puoi ancora riconciliarti con lui. Hai qualcuno a cui puoi soddisfare, qualcuno che è ben disposto verso di te » (ivi 7). - *S. Cipriano* scrive: « V'è una grande diversità tra l'attendere il perdono e il raggiungere la gloria; v'è una grande diversità tra l'essere gettato in un'oscura prigione da cui non si potrà uscire senza aver pagato fino all'ultimo centesimo e il ricevere immediatamente la ricompensa della fede e della virtù; v'è una grande diversità tra l'essere tormentato da lunga tortura a motivo dei propri peccati e purificato con fuoco inestinguibile e l'aver cancellati tutti i peccati per mezzo della sofferenza » (Ep. 55, 20; cfr. Ep. 11; De laps.; De opere et eleemos.). - *Origene* è stato citato sopra (§ 190). - *S. Ambrogio* scrive un libro speciale contro i novaziani. - La dottrina di *S. Agostino* risulta da quanto si è detto prima. Egli scrive: « Occorre guardarsi bene dall'opinione errata, che si possono commettere tutti i giorni questi orribili delitti che importano la perdita del regno dei cieli ed espiarli ugualmente tutti i giorni con l'elemosina. Bisogna, anzitutto, che la vita sia mutata in meglio e che nel medesimo tempo si soddisfi a Dio mediante l'elemosina per i peccati commessi » (Enchir. 70). - Secondo *S. Gregorio Magno* la penitenza deve durare tutta la vita; tale è l'ammonimento che egli dà ad una distinta signora (Ad *Gregoriam*, Ep. 25). La penitenza consiste nella contrizione, confessione e soddisfazione (contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis). Come non c'è speranza di perdono per colui che piange i suoi peccati ma non li abbandona, così non c'è neppure per colui che li abbandona ma non li piange. Non si paga il proprio debito semplicemente col non contrarne altri. « Se anche in questa vita non ci fossimo macchiati di nessuna azione colpevole, non ci basterebbe ancora, a tutela, questa nostra innocenza, finchè siamo quaggiù; tante essendo le tentazioni che battono alla porta dell'anima » (Reg. past. 3, 32). « Dio purifica anche i suoi eletti mediante pene temporali (temporali afflictione), perchè li vuole immacolati per l'eternità » (Moral. 9, 34). E se queste pene temporali non sono espiate sulla terra lo saranno certamente nel purgatorio, come risulta da I Cor. 3, 12-15 (Dial. 4, 39). Solo quelli che sono completamente puri entrano immediatamente in cielo (ivi 9, 25).

La *Scolastica* non aveva più che da integrare la soddisfazione nel sacramento e studiarla più a fondo. Per *S. Tommaso* la soddisfazione è una parte del sacramento e un atto della virtù della giustizia commutativa, in quanto compensa in certo modo l'offesa fatta a Dio (Suppl. qq. 12-16).

Il *Codex Juris Canonici* stabilisce: « Pro *qualitate* et *numero* peccatorum et *conditione* poenitentis salutares et convenientes satisfactiones confessarius iniungat; quas poenitens *volenti animo* excipere atque ipse per se debet implere » (can. 887).

Questioni teologiche.

Le opere soddisfattorie, in quanto parte del sacramento della Penitenza, sono pure causa della grazia? Bisogna rispondere affermativamente con Suarez contro Lugo.

Le opere soddisfattorie rimettono le pene temporali « ex opere operato » o solamente « ex opere operantis »? Essendo parte del sacramento devono agire sacramentalmente. Oswald lo nega. Altri tengono un'opinione media e insegnano che sull'estensione della soddisfazione non c'è nulla di saldamente stabilito (cfr. S. th. III, 86, 4 ad 3).

La soddisfazione deve farsi in istato di grazia? *S. Tommaso* risponde nettamente di sì (Suppl. q. 14, a. 2); ugualmente il Cat. rom. P. 2, c. 5, q. 69. Alcuni teologi posteriori pensano che se l'opera esteriore di penitenza è stata compiuta in istato di peccato, non c'è bisogno di ripeterla (remoto obice).

La soddisfazione deve aver luogo prima o dopo l'assoluzione? I Giansenisti e il Sinodo di Pistoia affermavano che doveva aver luogo prima e furono condannati (Denz. 1306-1307, 1535). Già anteriormente si era dovuta respingere la dottrina simile di Pietro d'Osma (Denz. 728). Al tempo dei Padri la penitenza aveva luogo generalmente *prima* dell'assoluzione; ma questo punto è ancora controverso. È certo che la Chiesa in tal materia è libera e può assolvere prima che sia stata compiuta la soddisfazione.

Si può soddisfare per altri? La storia della penitenza e delle indulgenze ci dimostra che, a partire dal Medio Evo, ciò si è fatto. Naturalmente quanto agli atti di penitenza che devono essere strettamente *personali:* detestazione del peccato, fermo proposito, non è possibile una sostituzione. Neppure da parte di Cristo. Ma quanto agli atti *reali* di penitenza (preghiere, elemosine ecc.), un giusto può soddisfare per un giusto, secondo l'insegnamento dei teologi. Questa sostituzione non va più in là di una intercessione, non è una soddisfazione sacramentale e, sulla sua accettazione da parte di Dio nei casi particolari, non si sa nulla di sicuro. Del resto, questa sostituzione tra vivi ha incontrato, in epoca più recente, poca simpatia nella Chiesa (Denz. 1115). Al contrario per i morti è raccomandata.

§ 197. - Ministro e soggetto.

I. Il ministro della Penitenza

1. Ministro del sacramento della Penitenza è solo il sacerdote. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* dichiara contro i Riformatori: « Se qualcuno dirà... che non solo i sacerdoti (*solos* sacerdotes) sono ministri dell'assoluzione... sia scomunicato » (s. 14, can. 10, Denz. 920). Respinge l'interpretazione delle parole di Cristo in Giov. 20, 23 e Mt. 18, 18, secondo la quale esse sarebbero indirizzate a tutti i cristiani; dedica anche un capitolo particolare al ministro (c. 6, Denz. 902) e nota espressamente che il sacerdote non perde il suo potere di assolvere a causa di peccati gravi. Già precedentemente Wiclef aveva sostenuto che i laici pii hanno il potere di assolvere (Denz. 670). Il *Codex Iuris Canonici* esige, per la validità dell'amministrazione, l'Ordine e la giurisdizione sul penitente (can. 872).

Prova. - È sufficiente rinviare alle parole dell'istituzione. Queste parole non sono indirizzate che agli Apostoli e ai loro successori. Ad

essi soli Cristo ha trasmesso il ministero di insegnare e di perdonare i peccati.

I Padri. - Nell'epoca patristica troviamo come capi della disciplina penitenziale il *vescovo* e il *sacerdote penitenziere*. *Tertulliano*, divenuto montanista, contesta il potere delle chiavi ai sacerdoti, ma ciò facendo conferma semplicemente la dottrina cattolica (De pudic. 1, 2, 21, 22). *S. Cipriano* attesta la medesima fede (De laps. 29, ecc.). *Origene* nomina i « sacerdoti » (In Lev. hom. 2, 4) e il « vescovo » (In Num. hom. 10, 1). Per la Spagna abbiamo la medesima testimonianza da parte di *S. Paciano* (Ep. ad. Sempr. 1, 6). Per l'Asia Minore già *S. Ignazio* dice che i penitenti trovano il perdono, purchè il loro pentimento li riconduca verso l'unità di Dio e alla comunione col vescovo (Philad. 8, 1). Verso la metà del III secolo troviamo la stessa concezione nella *Didascalia* apostolica (7) e verso la fine del IV secolo è attestata, per la Siria, dalle *Costituzioni apostoliche* (2, 16 ss.). Per l'Italia abbiamo in *S. Ambrogio* un testimone pratico e teorico (De poen. 1, 2, 7); abbiamo pure *S. Innocenzo I* (Ep. ad Decent. 7, 10) e *S. Leone I* (Ep. 10, 8, Migne 54, 635).

Quando si trattava dell'assoluzione solenne (riconciliazione) il ministro era quasi esclusivamente il vescovo. Questo atto è anche positivamente interdetto ai sacerdoti. Tale interdizione è stata emessa nei Concili di Ippona nel 393 (can. 30), di Agde nel 506 (can. 44), di Siviglia nel 618 (can. 7), di Pavia nell'850 (can. 7). L'assoluzione privata invece poteva essere data anche dai sacerdoti. In Oriente anche per i penitenti pubblici si era stabilito un sacerdote penitenziere che agiva in nome del vescovo, come è testimoniato da *Socrate* (Hist. eccl. 5, 19) e da *Sozomene* (Hist. eccl. 7, 16). Tuttavia non si può stabilire con certezza la diffusione di quest'uso. In ogni caso il vescovo era e rimase l'amministratore supremo della disciplina penitenziale. *Nettario* di Costantinopoli soppresse l'istituzione della penitenza pubblica a causa di uno scandalo (391). Secondo i Canoni apostolici (44) compete al vescovo *o* al sacerdote l'ammettere il penitente alla penitenza. Secondo *S. Gerolamo* i vescovi o i sacerdoti sciolgono i peccatori (In Mt. 16, 19, Migne 26, 118). È facile comprendere che introducendosi a poco a poco la consuetudine di accusare i peccati quotidiani in confessione privata, occorse un maggior numero di confessori non potendo bastare il vescovo da solo. Un catechismo missionario dell'epoca carolingia, pubblicato da Heer, si esprime come i nostri catechismi odierni: esorta a « confiteri Deo peccata sua in ecclesia sancta coram sacerdotibus, qui testes adstant inter nos et Deum... Melius est enim hic in praesenti erubescere in conspectu *unius hominis* (si tratta dunque della confessione privata) quam in futuro iudicio coram cunctis gentibus » (p. 67, cfr. 61).

La Scolastica non pensa diversamente dai Padri. *S. Tommaso* dice che « non si deve fare la confessione sacramentale che al sacerdote » (Suppl. q. 8, a. 1). E bisogna che sia il sacerdote « stabilito » al quale il vescovo ha dato il potere o giurisdizione. La necessità della giurisdizione si fonda non solamente su una legge ecclesiastica positiva, ma anche sul carattere giudiziario del sacramento della penitenza. Il sacerdote è il rappresentante del vescovo e resta dipendente da lui. Il IV Concilio Lateranense esige che la confessione sia fatta al proprio parroco (confiteatur proprio sacerdoti, Denz. 437). S. Tommaso, inoltre, giustifica dogmaticamente la tradizione, rifacendosi con ragione al

carattere giuridico della Penitenza (Suppl. q. 8, aa. 4 e 5). *Eugenio IV* dice: « Il ministro di questo sacramento è il sacerdote che ha l'autorità di assolvere od ordinaria o per incarico del superiore » (Denz. 699). Il *Concilio di Trento* fa sue le ragioni sulle quali S. Tommaso fonda la giurisdizione, e dichiara che l'assoluzione impartita senza giurisdizione non ha valore (nullius momenti, c. 7).

La Scolastica, nel caso in cui il sacerdote designato sia ignorante, permette di rifiutarlo e di sceglierne un altro che sia istruito; nel caso in cui fosse « complex peccati », S. Tommaso esige semplicemente di cercarne un altro. L'assoluzione del complice fu interdetta per la prima volta da Benedetto XIV (1741). Ci si chiese nella Scolastica, se è possibile *dividere* la propria confessione (per es. a causa della vergogna) e si rispose *negativamente;* si eccettuava il caso in cui vi fosse un peccato riservato, che si dovesse confessare al superiore, senza ripetere tutta la confessione.

La *riserva* di certi peccati gravi o scandalosi è una sopravvivenza dell'antica disposizione, secondo cui i peccati che dovevano essere confessati pubblicamente erano di competenza del foro del vescovo. Il primo caso di riserva papale si trova in Innocenzo III († 1216). Il Concilio di Trento riconosce ai Papi, per tutta la Chiesa, ai vescovi, per la propria diocesi, il diritto di riserva; in caso di pericolo di morte ogni sacerdote può assolvere da tutti i peccati riservati (s. 14, c. 7 e can. 11, Denz. 903 e 921). Una proposizione del Sinodo di Pistoia che avversava la giurisdizione fu respinta (Denz. 1537). Circa la scienza richiesta al confessore cfr. Trid. s. 23, c. 15 de reform. Su questo punto come su quello della riserva, si veda il *Codex Iuris Canonici,* can. 877, 893-900.

2. Il Diacono come ministro. - Leggiamo talvolta che, nell'epoca patristica, gli stessi diaconi erano incaricati della riconciliazione (assoluzione) nella penitenza pubblica.

J. Hefele (Conziliengeschichte, V, p. 1009, A. 1) scrive: « Fino al Medio Evo i diaconi avevano il diritto, in caso di necessità, di amministrare il sacramento della Penitenza ». Secondo Anselmo di Lucca (Collectio canon., Ed. Thaner, 1915, p. 514), il sacerdote non può accordare l'assoluzione che « iussione episcopi »; ma, in caso di necessità, lo può senza autorizzazione e, con l'ordine del vescovo, lo può anche il diacono. Lanfranco († 1089) pensa che la confessione segreta può farsi « *omni* viro ecclesiastico »; la confessione pubblica non può farsi che ai soli sacerdoti (sacerdotibus, Migne 150, 629). Secondo Stefano di Autun († 1130), il diacono può sostituire il sacerdote « in ministerio baptizandi, communicandi, delicta confitentium misericorditer suscipiendi » (Migne 170, 1279). Anche non pochi Concili del XII e XIII secolo riconoscono, in caso di necessità, i diaconi come confessori (Dict. de théol. cath. t. III, coll. 876-877 e 898-899).

S. Cipriano è il primo che parli chiaramente di codesto caso di necessità. Quando la malattia o il pericolo di morte minacciano, non si deve attendere l'arrivo del vescovo, ma « fare l'accusa dei peccati davanti al sacerdote presente; se non si trova un sacerdote e la fine è imminente, anche davanti a un diacono, affinchè dopo di aver ricevuto l'imposizione delle mani il penitente se ne vada in pace al Signore » (Ep. 18, 1). I Concili affermano la stessa cosa; così il Concilio di Elvira verso il 300.

Conformemente al principio tanto ripetuto: « Extra Ecclesiam nulla salus », ci si preoccupava soprattutto di permettere al penitente di morire nella comunione della Chiesa; per il resto egli veniva affidato alla misericordia di Dio e al giudizio finale. Forse si può anche pensare che tale riconciliazione avvenisse con un'assoluzione scritta, come si fece nell'epoca posteriore. Come il Poschmann ha potuto stabilire nelle sue ricerche sulla dottrina penitenziale di S. Cipriano e di Origene, si *insisteva*, nell'epoca patristica, su ciò che il penitente faceva per ottenere la riconciliazione e non sull'assoluzione sacerdotale. Uno studioso francese, confrontando il modo di procedere di un tempo con quello d'oggi, nota che *noi* oggi cerchiamo attraverso la mediazione del sacerdote il perdono presso Dio, mentre un tempo il peccatore cercava il perdono presso Dio mediante la penitenza regolata e sancita dalla Chiesa; l'assoluzione, nella concezione dell'epoca, aveva un carattere più dichiarativo che operativo. Il Poschmann, alla fine del suo studio su S. Cipriano, presso cui per la prima volta si parla di una riconciliazione mediante il ministero del diacono, rimanda con ragione alle diverse dottrine della *Scolastica* sull'assoluzione. Troviamo una soluzione un po' diversa nel Dict. de théol. cath. t. III, col. 846: « Non bisogna dimenticare che nel suo tempo (di S. Cipriano), la teoria della confessione e della penitenza *non era ancora nettamente determinata.* Si vedrà, del resto, che anche più tardi i diaconi furono autorizzati, in certi luoghi, ad ascoltare le confessioni ».

3. La confessione ai laici. - La confessione dei peccati aveva raggiunto una tale importanza ed era così stimata che a partire dall'anno 1000 circa si faceva, nel caso di necessità, anche a un laico; consuetudine che disparve a poco a poco solo al tempo della Riforma, perchè poteva essere fraintesa nel senso del sacerdozio laico protestante.

La prima giustificazione teologica della confessione ai laici si trova in uno scritto pseudo-agostiniano, « De vera et falsa poenitentia », composto verso il 1100. Vi si legge: « L'efficacia della confessione è così grande, che in mancanza di un sacerdote, ci si può confessare a un laico » (proximo). La *pratica* di questa confessione si estese in modo generale, raggiunse il suo apogeo nei secoli XII e XIII e si prolungò fino all'inizio dell'epoca moderna, senza sensibile diminuzione. La teoria venne acquistando un numero sempre maggiore di sostenitori fino a S. Alberto Magno e S. Tommaso e fu poi progressivamente abbandonata, particolarmente a partire da Scoto. Come ministro dell'assoluzione, in caso di necessità, si riconosce ogni cristiano, uomo o donna; alcuni giungevano sino ad ammettere i pagani, gli Ebrei e gli eretici (*Gromer,* Laienbeicht im Mittelalter, 1909, p. 19). Tuttavia, ordinariamente si rifiutavano gli eretici. Era considerato caso di necessità ogni pericolo di morte, come quelli che incombevano nei viaggi di mare, nelle guerre, nella caccia, nei tornei. Questa la ragione per cui la confessione fatta ai laici non solo godeva il favore del popolo, ma anche quello dei cavalieri.

La cosa più importante è la discussione teologica sull'efficacia della confessione laica. Tutti, fino a Scoto, riconoscono questa efficacia benchè i pareri su di essa siano assai divergenti. Nessuno però ha mai identificato la confessione fatta ad un laico con quella fatta a un sacerdote; non fu mai considerata come un sacramento *perfetto,* ma solo come un sacramentale. S. Alberto enumera cinque forme di assoluzione: l'assoluzione impartita da Dio. l'assoluzione

accordata dal Redentore, l'assoluzione dei santi nella Chiesa (ex merito), l'assoluzione dei sacerdoti (ex officio) e l'assoluzione dei laici (ex unitate fidei et caritatis, In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 58). Egli formula questo giudizio: « Bisogna dire che la confessione laica contiene il sacramento della confessione », cioè fa parte del sacramento della Penitenza, non in ragione dell'assoluzione che darebbe il laico, ma in ragione della stessa confessione. D'altra parte, come tutti gli Scolastici in generale, egli pone l'accento sulle disposizioni del soggetto. Anche *S. Tommaso* raccomanda la confessione fatta ai laici: « Benchè il laico non possa completare il sacramento operando ciò che opera il sacerdote, cioè l'assoluzione, tuttavia il sommo Sacerdote (Cristo) supplirà la mancanza del sacerdote ». Nondimeno dice che codesta confessione è « in certo modo sacramentale » (quodammodo sacramentalis), perchè, mancando l'assoluzione, non ha la totalità del sacramento (sacr. perfectum, In Sent. IV, dist. 17, q. 3, aa. 3-4). Secondo lui, se è possibile, bisogna rinnovare tale confessione davanti a un sacerdote. *Alessandro* e *S. Bonaventura* sono più riservati. Secondo *Scoto,* il sacramento della Penitenza consiste nell'assoluzione del sacerdote; partendo da questo principio egli attribuisce ben poco valore alla confessione laica e la considera talora funesta. Essa continuò tuttavia fino al secolo XVI e, nonostante Scoto, ebbe praticamente un grande prestigio. All'epoca della Riforma scomparve e i teologi posttridentini la combatterono, perchè c'era pericolo di intenderla nel senso protestante.

Confessione laica al tempo dei Padri? - Gli storiografi protestanti del cristianesimo pretendono che i *martiri* avessero un potere di perdonare i peccati, distinto da quello dei vescovi. Ma i martiri, nelle lettere di pace (libelli pacis) si limitavano a supplicare il vescovo di accordare egli stesso la riconciliazione; essi non accordavano la riconciliazione di propria autorità e personalmente (cfr. *S. Cipriano,* Ep. 17, 3; 22, 2; 27, 2; 33, 1).

Anche i *carismatici* (πνευματικοί) esercitavano, come laici, un certo potere di perdonare i peccati; ma non nel senso di Tertulliano (De pudic. 21) in opposizione al sacerdozio; essi non esercitavano questo potere che per i peccati leggeri e quotidiani. Così secondo *Origene* (De orat. 28 e passim) e *S. Clemente* (Quis dives 41-42; Strom. 6, 13; 8, 1). Nella Chiesa greca, i monaci, anche laici, lungo il corso dei secoli, fin verso il 1250, hanno esercitato, quasi da soli, *tutto* il potere di perdonare i peccati. Questa è l'opinione del protestante Holl, nel suo libro *Entusiasmo e potere penitenziale nel monachismo greco* (Enthusiasmus und Bussgewalt im griechischen Mönchtum, 1898). Da parte cattolica, il Rauschen, il Vacandard, il Teetaert e altri hanno esaminato le sue conclusioni e le hanno trovate esatte. Il Rauschen indica come ragione del fatto la decadenza morale del clero greco. A partire dall'800 i monaci hanno posseduto quasi « esclusivamente » il potere di perdonare pure i peccati capitali. Più tardi hanno voluto giustificare anche teoricamente questa pratica.

A. M. Königer rileva che i Greci non conoscevano, come i Latini, una confessione laica propriamente detta, nella quale si insistesse soprattutto sul valore penitenziale della confessione, ma una confessione monacale fondata sull'idea di una nuova comunicazione del Pneuma perduto, fatta da un pneumatico. Egli scrive: « Il nucleo antico della confessione monacale greca consiste nella nuova comunicazione dello Spirito Santo a un peccatore, che lo ha perduto, a mezzo di un uomo in cui tale Spirito abita in modo manifesto...

Fin dai tempi antichi, in Oriente, i monaci erano considerati come gli eredi dei carismi del cristianesimo primitivo, come martiri che non versano il sangue, come i migliori intercessori e i migliori conoscitori del cuore umano e perciò ad essi si confessavano i peccati. Non erano confessioni *di necessità,* ma confessioni regolari... Ben diversa è la cosa in Occidente: la confessione di necessità fatta ai laici, che supponeva la riduzione delle penitenze e delle tariffe penitenziali, minacciò qua e là di divenire una confessione regolare. Ma la legge ecclesiastica circa il "sacerdote approvato" e l'insistenza sempre più forte sul sacramento lo impedì ». Tuttavia in qualche modo, si può considerare la confessione monacale una « confessione laica » perchè, non essendo i monaci ordinati, non avevano il carattere sacerdotale.

Il « padre spirituale » (πνευματικὸς πατήρ) 1) imponeva la penitenza conveniente secondo la sua « diacrisis »; 2) prendeva spesso su di sè una parte della penitenza; 3) pregava efficacemente per ottenere il perdono (parrhesia); 4) riceveva abbastanza sovente un'illuminazione dall'alto sul perdono accordato da Dio. Tra il 1200 e il 1500 il potere di perdonare i peccati passò a poco a poco ai sacerdoti.

4. La confessione delle religiose alla propria superiora si trova nel Medio Evo. L'abate era considerato come il « pater spiritualis », e la badessa era pure considerata la « mater spiritualis ». Questo titolo si incontra negli scritti dell'epoca. Vi si trova anche l'esortazione premurosa alle religiose di aprire interamente il cuore. Innocenzo III conosciuta la cosa vi si oppose energicamente in una lettera diretta ai vescovi e agli abati della Spagna (ipsarum confessiones criminalium audiunt, de quibus miramur non modicum; qualifica tale pratica come « absonum et absurdum »; Regesta 13, Ep. 187, Migne 216, 530; cfr. Dict. de théol. cath. t. I, coll. 19-20 s. v. Abbesses). Del resto, una « confessio disciplinaris », che fu sempre in uso nei monasteri, non ha nulla a che fare con la confessione sacramentale, il cui scopo primo è il perdono dei peccati e non la direzione e la promozione della vita spirituale.

Valutazione. - In tutti i casi in cui si parla di *diaconi* o di *laici* ministri dell'assoluzione, non si tratta che di un aiuto nell'esercizio soggettivo della penitenza, di un accrescimento dell'« opus operantis »; non mai dell'amministrazione del sacramento (opus operatum).

5. La confessione nella Chiesa di Oriente. - Secondo la « Confessio orthodoxa », pubblicata da Pietro Moghilas nel 1642, ogni russo deve oggi confessarsi quattro volte all'anno. I peccati sono divisi in gravi e leggeri. Il peccato mortale viene definito come lo definiamo noi. Vi sono tre classi di peccati mortali: 1) i sette peccati capitali; 2) i peccati contro lo Spirito Santo; 3) i peccati che son già puniti sulla terra (detti peccati che gridano vendetta al cielo). Quanto alla *frequenza* della confessione, *Zankow* scrive che, fino a questi ultimi tempi, non c'erano altri confessori all'infuori di un piccolo numero di « vecchi sacerdoti, πνευματικοὶ πατέρες », e questa è la ragione per cui la confessione era deplorabilmente trascurata in tutto l'Oriente cristiano. Ma, da qualche tempo, « quasi tutti i sacerdoti, in forza della loro funzione, sono incaricati di confessare ». Quando in una chiesa ci sono parecchi sacerdoti, il più anziano fa da confessore. Esistono anche confessori speciali per i sacerdoti e i seminaristi. I fanciulli devono confessarsi a partire dai sette anni. Il luogo della confessione è la chiesa. Il segreto della confessione è strettamente os-

servato. Sulla confessione stessa, *Gallinicos* dice (Catechismo 42): « Quando, nella tristezza, contrizione e umiltà, accusiamo i nostri peccati al confessore, la grazia divina discende su di noi e ci accorda, per bocca del confessore, il perdono dei peccati ». « Talora (!) alla penitenza si aggiunge l'ammonimento e la riprensione che il confessore fa a chi ha peccato gravemente, non però per soddisfare la giustizia divina, (ciò è stato fatto una volta per tutte dal sacrificio propiziatorio della Croce), ma per aiutare, con una dieta medicinale, colui che è caduto, a rialzarsi più in fretta ». La penitenza (epitimium) imposta dal sacerdote non ha dunque nessuna virtù soddisfattoria, ma tende solo alla correzione ed emendazione del penitente. In altre parole, è solo medicinale. * Per maggiori informazioni si veda *M. Jugie,* Theol. dogm. christ. orient. t. III, pp. 332-369; *Autori vari,* La Chiesa e il peccatore, pp. 103-120, Riduzione dal francese di Siro Offelli, Marietti, Torino 1949. Il Jugie critica le conclusioni del libro di K. Holl citato sopra, al n. 3 del presente paragrafo. *

6. Il sigillo sacramentale. - Certo, non bisogna ricercarlo nell'antichità con la sua forma attuale e l'obbligo di coscienza che oggi impone. S. Agostino aveva stabilito la seguente regola: « Corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius » (Sermo 132, 7, 10). S. Leone I introdusse tale teoria nella pratica ed è « il primo a esigere la sola confessione segreta, per i peccati segreti, come pure il segreto stretto da parte del confessore » (*Kurtscheid,* Das Beichtsiegel, 1912, p. 31). Un secolo più tardi si stabilisce la stessa norma nella Chiesa di Oriente. Dopo S. Leone, nella Chiesa di Occidente si parla del sigillo sacramentale solo molto tardi, nel IX secolo (ivi p. 32). È evidente che col precetto della confessione annuale (1215), si dovette insistere maggiormente sull'osservanza del segreto di confessione. Nel caso in cui la confessione si compia mediante un interprete, questi è pure tenuto al segreto, come del resto tutti coloro che vengono a conoscere qualcosa della confessione (can. 889, § 2).

II. Il soggetto della Penitenza

Per chiunque ha peccato gravemente dopo il Battesimo esiste l'obbligo della Penitenza. - *È di fede.*

Spiegazione. - La questione del soggetto del sacramento della Penitenza coincide con quella della sua necessità, di cui parleremo al paragrafo seguente. Il *Concilio di Trento* inculca l'obbligo di ricevere la Penitenza per tutti i peccati gravi dichiarandola necessaria alla salvezza: « Se qualcuno negherà che la confessione sacramentale sia istituita, o necessaria alla salute, per diritto divino... sia scomunicato » (s. 14, can. 6, Denz. 916). Il Concilio combatte l'obiezione secondo la quale sarebbe stato il IV Concilio Lateranense ad istituire la confessione, e osserva: « In quel Concilio la Chiesa non stabilì che i fedeli si confessassero, ciò che sapeva necessario e istituito per precetto divino, ma che si osservasse il precetto della confessione almeno una volta all'anno » (ivi c. 5, Denz. 901; cfr. Denz. 587, 725).

Prova. - Che ogni peccatore colpevole di peccato grave *debba* ricevere il sacramento della Penitenza, o effettivamente (in re) o col desi-

derio (in voto), risulta da tutto quello che abbiamo fin qui detto sul sacramento e la sua istituzione. Bisogna pure ricordare quello che dicemmo precedentemente sulla distinzione tra sacramenti dei morti e sacramenti dei vivi.

La *storia del peccato mortale* non è facile. In generale, all'epoca dei Padri, il giudizio era *meno severo* che oggi. Tuttavia non si consideravano come *gravi* solamente i tre peccati capitali. Tertulliano, oltre a questi, enumera già tra i peccati mortali la frode, il rinnegamento della fede, la bestemmia (De pudic. 19), ed anche la falsa testimonianza (Adv. Marc. 4, 9). In Oriente si parla anche della divinazione e della stregoneria (S. Basilio, S. Gregorio di Nissa). Si era meno severi per l'eresia e lo scisma. S. Agostino si oppose al lassismo del suo tempo, che pretendeva considerare come mortali solo i tre capitali, ed estese la nozione di peccato mortale basandosi sul catalogo dei vizi che ci dà S. Paolo e sul decalogo. Dice tuttavia: « La distinzione tra peccato leggero e peccato grave non si misura secondo il giudizio umano, ma secondo il giudizio divino » (Enchir. 78). Lo Pseudo-Agostino enumera come peccati gravi tutti quelli contro il decalogo (Sermo 351, 4, 7). Cassiano, oltre i tre noti peccati mortali, conosce l'ubriachezza, il furto, il saccheggio (Collat. 23, 15). Il Concilio spagnolo di Elvira enumera fino a diciotto peccati mortali (can. 1-7). Più tardi il numero degli otto e dei sette peccati detti capitali divenne corrente. Cfr. *Poschmann,* op. cit. p. 307.

La confessione dei malati. - La sua origine si trova nella disposizione della Chiesa antica di riconciliare i penitenti in punto di morte, anche prima del compimento della loro penitenza. Già S. Cipriano attesta questa penitenza privata dei morenti per Cartagine e Roma (Ep. 18, 1; 19, 2; 8, 2). Il tredicesimo canone del primo Concilio di Nicea stabilisce: « Per quanto riguarda i morenti, bisogna osservare anche ora l'antica regola della Chiesa, secondo la quale nessuno che sia vicino a morte deve essere privato dell'ultimo e più necessario viatico » (ἐφόδιον). Gli antichi Concili vogliono che si dia l'assoluzione ai malati quando la malattia li ha sorpresi durante la penitenza. Così S. Innocenzo I (Denz. 95), S. Celestino I (Denz. 111), S. Leone I (Denz. 147). Nondimeno occorreva sempre che i sentimenti di penitenza fossero manifestati con segni o garantiti da testimoni. Quanto ai morenti non colpevoli che di « peccati quotidiani » è difficile stabilire fino a qual punto essi desiderassero l'assoluzione ecclesiastica. S. Agostino esprime più volte il pensiero generale che « anche i cristiani e i sacerdoti migliori, dopo di aver ricevuto il Battesimo non devono uscire da questa vita senza una penitenza conveniente e sufficiente ». Egli durante l'ultima malattia recitava, « versando molte lacrime », i salmi penitenziali, ma non si dice che abbia chiesta l'assoluzione ecclesiastica; del resto, non è mai detto che l'abbia ricevuta durante la sua vita. Cfr. la comunione dei malati, sopra § 184.

Quello che abbiamo detto della confessione laica ci fa intendere l'importanza che si attribuiva, nel Medio Evo, ai sacramenti dei morti. La teologia moderna sostiene l'obbligo della confessione dei peccati mortali, in caso di pericolo di morte.

La confessione dei fanciulli. - La sua storia non è ancora stata approfondita; nè la si può mettere in relazione con quella della comunione dei fanciulli, la quale appare in una luce abbastanza chiara. Il IV Concilio Latera-

nense obbliga tutti i fedeli, pervenuti all'età del discernimento, alla confessione annuale. Con l'età della discrezione comincia per essi il pericolo e la possibilità del peccato anche mortale. Ma anche *prima* di quel Concilio la confessione dei più giovani non era sconosciuta. Gli antichi penitenziali (verso il 600) contengono qualche raro esempio di penitenza dei fanciulli. Ordinariamente si tratta, nelle penitenze pubbliche, di giovanetti o di giovanette impudichi cui si imponeva una penitenza di quaranta giorni e, nel peggior dei casi, di uno o due anni. Si conoscono due confessori famosi, uno all'inizio e l'altro alla fine del Medio Evo, che si occuparono della confessione propriamente detta dei giovani studenti: *Alcuino* († 804, cfr. la sua esortazione alla confessione, Migne 101, 648 ss.) e *Gersone* († 1429), il celebre cancelliere dell'università di Parigi (cfr. il suo libro « De parvulis trahendis ad Christum »). È difficile dire come ci si comportasse praticamente per la confessione della restante gioventù. Ricerche scientifiche su questo argomento darebbero, certo, pochi risultati soddisfacenti. « Non pare che la confessione dei fanciulli, avanti di ricevere la prima comunione, sia stata in uso a Magonza nel secolo XVI, oppure se lo era stata, era caduta in disuso », scrive il Veit (Kirche und Kirchenreform in der Erzdiözese Mainz, 1920, p. 78). Sembra che non fosse ancora in uso. Non si può dedurre la confessione dei fanciulli dalla comunione dei fanciulli. Anche su questo punto, noi, con la pratica odierna, abbiamo fatto grandi, anzi grandissimi progressi.

§ 198. - Effetti e necessità.

1. Mediante il sacramento della Penitenza il peccatore pentito riceve il perdono di tutti i peccati gravi commessi dopo il Battesimo e sempre il perdono delle pene eterne. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* ha definito che il sacramento della Penitenza « riconcilia i fedeli con Dio tutte le volte che sono caduti in peccato, dopo il Battesimo » (s. 14, can. 1, Denz. 911). Nel c. 3 dice che « l'essenza e l'effetto di questo sacramento è la riconciliazione con Dio » e, rispondendo all'obiezione di coloro i quali affermano che il sacramento produce angoscie dello spirito e tormenti della coscienza, fa osservare come sovente, quando sia ricevuto con devozione, apporti invece pace e serenità di cuore e veemente consolazione spirituale (Denz. 896).

Prova. - Poichè tutto quello che abbiamo detto fin qui aveva per scopo di dimostrare che il sacramento della Penitenza è un vero sacramento di perdono dei peccati, non è più necessaria una prova particolare. Se Cristo ha trasmesso ai suoi Apostoli il potere di perdonare i peccati e proprio con le stesse parole usate da lui quando esercitava *personalmente* il potere di perdonare i peccati (ἀφιέναι), bisogna che l'azione degli Apostoli sia seguita dalla stessa efficacia. Ora quando Gesù perdonava i peccati, questi erano veramente perdonati, il peccatore ne riceveva la certezza espressa e se ne andava con la pace della coscienza (Mt. 9, 1-8; Mc. 3, 28; Lc. 7, 50).

I Padri paragonano la Penitenza al *Battesimo* e attribuiscono perciò alla Penitenza una reale cancellazione dei peccati e una vera riconciliazione con Dio. Gli autori protestanti obiettano che i Padri non riconoscevano il valore della Penitenza e dell'assoluzione che nell'ambito del foro ecclesiastico esterno. Ma il fatto è che la distinzione tra foro ecclesiastico e foro divino non era nemmeno conosciuta dagli antichi. Come si sarebbe potuto ammettere i riconciliati all'Eucarestia, se non fossero stati considerati degni, alla medesima maniera di quelli che non erano caduti? È vero, tuttavia, che i Padri non hanno sviluppato una chiara teoria su questo punto. L'esempio di Lazzaro serviva ad illustrare il perdono delle pene canoniche da parte della Chiesa; ma tali pene si ritenevano perdonate appunto perchè si credeva che la colpa fosse stata perdonata da Dio.

La Scolastica fu quella che iniziò ricerche più precise sull'efficacia del sacramento della Penitenza, senza raggiungere un giudizio concorde. Siccome si dava grande importanza alla contrizione soggettiva, era impossibile attribuire al sacramento oggettivo effetti rilevanti. Su questo punto nacque varietà di opinioni. Secondo Abelardo, il suo discepolo Rolando, Pietro Lombardo ecc., la contrizione produce il perdono dei peccati mentre il sacramento opera solamente la riconciliazione ecclesiastica e il perdono delle pene canoniche temporali. Secondo altri, come Guglielmo di Auxerre, Alessandro di Hales, S. Bonaventura, opera il perdono delle pene temporali; per Ugo e Riccardo di S. Vittore il perdono delle pene eterne; per Roberto Pulleyn opera inoltre (ex opere operato) la grazia seconda (augmentum gratiae). Ciò rappresenta un importante progresso, perchè per molto tempo non ci si sapeva adattare all'idea di attribuire a un mezzo *creato* la produzione della grazia *divina*. Ancora *S. Alberto Magno,* con altri, attribuisce al sacramento la soppressione delle pene temporali e alla contrizione la soppressione della colpa, ma solo a condizione che includa il desiderio del sacramento. *S. Tommaso* non nega che la contrizione, anche prima di ricevere effettivamente il sacramento, produca la riconciliazione completa, la comunicazione della grazia (gratia prima) e la cancellazione della colpa, *quando* sia unita al desiderio del sacramento; ma secondo lui l'assoluzione è la forma e la contrizione e la confessione ne sono la materia; l'assoluzione opera l'effetto principale che è la grazia, e la contrizione coopera, purchè sia messa in relazione col potere delle chiavi. Ora la grazia è la forma mediante la quale il peccato è cancellato e l'anima giustificata e santificata davanti a Dio.

La grazia *sacramentale* prodotta dal sacramento della Penitenza, conformemente a ciò che abbiamo esposto nella dottrina generale dei sacramenti, può essere caratterizzata precisamente come la grazia santificante che dà una nuova vita e guarisce. Questa grazia è unita al complesso delle grazie attuali, per cui l'anima che era morta e ferita è protetta contro le debolezze e preservata dalle ricadute. Almeno in via generale, si diffonderà nell'anima una profonda *pace,* come un dono di Dio (Trid. s. 14, c. 3).

Dio perdona i peccati in modo *assoluto,* non condizionato; perciò restano perdonati anche se la grazia santificante ricuperata si perde a causa di nuovi peccati gravi. Alcuni Scolastici primitivi pensavano a un « reditus peccatorum » (S. th. III, 88, 1-4). * Cfr. *F. Carpino,* Il « reditus peccatorum », Roma 1937. *

È pure dottrina generale dei teologi che tutti i meriti acquisiti prece-

dentemente e morti a motivo del peccato, *rivivono (opera mortificata reviviscunt)*. Cfr. sopra § 136 e S. th. III, 89 (1).

La *confessione di devozione* ebbe certamente origine dall'influenza dei monasteri e consisteva in genere nel confessarsi tutte le settimane e anche tutti i giorni. * Cfr. *V. Breton,* La confession fréquente. Histoire, doctrine pratique, Paris 1946. *V. Miano,* La confessione di devozione, in Salesianum 1946, pp. 177-255. La confession de dévotion, in Bulletin thomiste, 1939, pp. 553-564, ov'è riferita e criticata la produzione letteraria provocata da tale questione, specialmente in Germania. Sull'intervento del magistero ecclesiastico in favore della confessione di devozione cfr. la nota apposta al § 195. *

2. Il sacramento della Penitenza è assolutamente necessario alla salvezza per tutti coloro che hanno peccato gravemente dopo il Battesimo. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* insegna che « questo sacramento è tanto necessario alla salvezza per quelli che sono caduti dopo il Battesimo, quanto il Battesimo è necessario a quelli che non sono ancora rigenerati » (s. 14, c. 2, Denz. 895). Poichè il sacramento è ricevuto facendo la confessione, la sua necessità risulta anche dal canone seguente: « Se qualcuno negherà che la confessione sia... necessaria alla salvezza per diritto divino... sia scomunicato » (can. 6, Denz. 916). Nel caso di impossibilità di riceverlo, è sufficiente il desiderio (votum) del sacramento.

Prova. - La necessità del sacramento risulta semplicemente dalle parole con le quali Cristo lo ha istituito; più precisamente, dal potere che ha dato agli Apostoli di ritenere i peccati al penitente, in virtù del potere delle chiavi. Questo potere non avrebbe senso se si potesse *fare a meno* del sacramento. Un'altra considerazione ci conduce alla medesima conclusione: se Cristo ha costituito gli Apostoli come suoi rappresentanti per giudicare in merito al peccato, ne risulta necessariamente che i peccatori hanno il dovere di sottoporsi al giudizio che egli ha stabilito.

(1) *A. Piolanti* sintetizza gli effetti del sacramento della Penitenza nel modo seguente: « Il peccatore in questo sacramento ritrova la figliolanza adottiva, la benevolenza del Padre, che rivestitolo della *stola prima* della giustificazione riammette il novello figlio prodigo nella sua casa restituendogli i diritti perduti. Però la misura della restituzione dei primitivi diritti, ossia la *riviviscenza dei meriti* (jura ad praemium gloriae), corrisponde al grado di fervore con il quale il penitente risorge dalla sua caduta, secondo l'assioma che *Dio si dà quanto trova di ardore.* Connesso con la restituzione dell'organismo soprannaturale è l'orientamento nuovo, che gl'imprime la *grazia sacramentale* con un aumento delle virtù della penitenza e degli aiuti della grazia attuale, per cui l'anima del penitente si trova sotto la spinta costante di un'inclinazione, lo *spirito di penitenza,* che assecondata docilmente la può far salire fino alle più alte vette della santità. L'ascesa verso la conquista di una integrità spirituale è resa più facile dalla riammissione del membro risanato a partecipare dei beni della comunione dei santi. Anzi la Chiesa, come la madre che è più misericordiosa verso il figlio indigente, riversa in misura più abbondante i tesori dei meriti di Cristo, della Vergine, dei santi sul membro spiritualmente più bisognoso specialmente nella concessione delle indulgenze ». Diz. di teol. cit. p. 197.

I Padri. - Tertulliano chiama il sacramento della Penitenza un Battesimo penoso e S. Gerolamo la seconda tavola di salvezza dopo il naufragio. Di qui emerge che fin dall'inizio si aveva l'abitudine di paragonare la Penitenza al Battesimo, precisamente come fa il *Concilio di Trento.* S. Agostino conosce e raccomanda vivamente la penitenza privata per i « peccati quotidiani ». Riguardo ai peccati gravi esorta insistentemente a fare uso del sacramento: « Fate la penitenza come si usa nella Chiesa, affinchè la Chiesa preghi per voi. Nessuno dica: io la faccio segretamente, la faccio davanti a Dio; Dio, che io prego di perdonarmi, sa che la faccio nel mio cuore. Dunque è stato detto *invano:* Ciò che voi *scioglierete* sulla terra sarà sciolto in cielo? Dunque le chiavi sono state conferite alla Chiesa da Dio senza scopo? Volete annullare il Vangelo e svuotare le parole di Cristo? » (Sermo 392, 3).

È dunque impossibile fare a meno del sacramento; quando, contro propria volontà, non si è in grado di accedervi, supplisce la contrizione perfetta col desiderio di riceverlo. Però, dato che non è possibile riceverlo spiritualmente se non nel caso di vera necessità, la Chiesa non permette che un peccatore, colpevole di peccato mortale, si disponga, eccitandosi alla contrizione perfetta (quantumvis sibi contritus videatur) a ricevere l'Eucarestia, ma esige che si confessi. La ragione sta in ciò: anzitutto l'Eucarestia non è un sacramento necessario alla salvezza; in secondo luogo la sua dignità esige la maggior purezza possibile. Ma quando una necessità morale obblighi un sacerdote colpevole di peccato mortale a celebrare la Messa, può « deficiente copia confessarii » accontentarsi della contrizione perfetta; ma deve « confessarsi il più presto possibile » (Trid. s. 13, c. 7; C.I.C. can. 807). Questa breve dilazione, secondo i moralisti non deve oltrepassare i tre giorni.

Conclusione: sguardo retrospettivo sull'evoluzione della disciplina penitenziale nella Chiesa antica

1. Per le mancanze quotidiane, secondo la dottrina di Gesù, si deve recitare ogni giorno il Padre nostro: « Rimetti a noi i nostri debiti ». In caso di colpa grave e di impenitenza, si deve considerare il peccatore come un « pagano e un publicano ».

2. Per circa due secoli la Chiesa si limitò a tale regola. La situazione venne a mutarsi durante le persecuzioni sanguinose in cui molti apostatarono, e più ancora nella successiva epoca di pace, in cui folle intiere affluirono alla Chiesa, introducendovi così elementi non sempre desiderabili.

3. Specialmente tre peccati urtarono la coscienza della Chiesa: l'apostasia, l'adulterio e l'omicidio; questi peccati erano considerati come pagani e si dicevano *peccati capitali,* distinguendoli dai « peccati quotidiani ». Il nome di *peccata capitalia* compare per la prima volta nel periodo che intercorre tra i due trattati di Tertulliano, il « De poenitentia » e il « De pudicitia ».

4. La Chiesa scomunicava coloro che erano colpevoli di questi peccati; proibiva loro l'Eucarestia, perchè avevano « spezzato il sigillo del Battesimo », ed erano divenuti praticamente pagani.

5. Se il peccatore colpevole dei peccati capitali si pentiva, la Chiesa, dietro sua richiesta, gli permetteva un nuovo mezzo di salvezza, la penitenza. Questa penitenza, grave come era grave il peccato, era diretta dal vescovo, il quale, informato del delitto, sia dall'accusa personale del peccatore, sia da una denun-

cia, sia dall'esercizio del suo ministero, dava (d'ordinario durante l'ufficio della domenica) l'ammonimento penitenziale *segreto* (correptio secreta), poi pronunciava *pubblicamente* la scomunica sul penitente; e infine stabiliva la penitenza e la sua durata secondo il suo giudizio a norma dei canoni sinodali (dare paenitentiam). Il peccatore l'accettava ricevendo l'imposizione delle mani e la benedizione del vescovo (accipere paenitentiam), e da quel momento apparteneva allo stato dei penitenti (ordo paenitentium). Nelle pubbliche adunanze della comunità, i penitenti, col capo rasato e con vesti di pelo di capra, sostavano nel luogo che veniva loro riservato nella chiesa; assistevano a tutta la liturgia, ma non partecipavano nè all'offertorio nè alla comunione. La penitenza comprendeva inoltre la preghiera, il digiuno, le elemosine, la continenza nel matrimonio, l'astensione dagli uffici pubblici e specialmente dal servizio militare. La durata della penitenza poteva variare. Per l'apostasia, un peccato di lussuria qualificato (violazione di un voto di religione) e altri peccati gravi, durava tutta la vita; era meno lunga per i delitti abituali. Al tempo di S. Innocenzo I (417), la consuetudine romana importava che questi penitenti ricevessero, come gli altri fedeli, la comunione, la domenica delle Palme. Forse la loro penitenza coincideva con la penitenza che durava tutta la quaresima. In caso di malattia grave, ogni peccatore era riconciliato *immediatamente,* in conformità al can. 13 del Concilio di Nicea. Tuttavia un Concilio spagnolo di Elvira (300) nomina diciassette peccati con questa clausola: « Nec in finem accipere communionem » (*Poschmann,* op. cit. IV, pp. 148 e 152). In caso di guarigione, bisognava riprendere la penitenza.

6. Siffatta penitenza era accordata *una volta sola* (paenitentia una, come unum Baptisma). I recidivi erano considerati come apostati e venivano abbandonati al giudizio di Dio.

7. I peccati capitali, che da principio erano tre, divennero ben presto *più numerosi.* Da quali princìpi si partiva per aumentarne il numero? È difficile dirlo. L'antica nozione di peccato capitale non coincide sempre con quella odierna di peccato mortale.

8. Tanto per il disonore che importava quanto per il suo rigore, la penitenza era temuta e si cercava di evitarla; di ciò si lamenta particolarmente S. Agostino. *K. Adam* muove di qui per giustificare lo stabilirsi di una penitenza privata diretta dalla Chiesa e ritiene che S. Agostino le abbia « preparato la via ». *B. Poschmann* si è levato contro questa opinione, e, nei suoi studi recenti, nei quali continua le sue ricerche fino a S. Gregorio I, rimane fermo alla sua vecchia tesi, che cioè « la Chiesa è rimasta aderente per principio all'antica disciplina penitenziale cristiana ». Egli aggiunge: « Nel 600 cerchiamo ancora invano una penitenza ecclesiastica privata con assoluzione segreta ». Tuttavia la penitenza pubblica, dimostrandosi durissima, scomparve a poco a poco. Nondimeno la Chiesa si sforzò, con esortazioni pastorali, di indurre i peccatori a convertirsi e ad accettare una *penitenza* privata « di devozione ». Questa penitenza assumeva la forma di una « conversione (monastica), sanzionata dalla benedizione ecclesiastica », forma che si considerò ben presto come l'equivalente della penitenza pubblica. Essa non comportava disonore esterno e raggiunse anche una certa considerazione generale. Non supponeva sempre i gravi delitti capitali, ma si accettava anche per mancanze ordinarie. La confessione che si faceva in tale occasione « era meno una *confessio sacramentalis* che una *directio spiritualis* ». « Mancava ad essa l'assoluzione (ecclesiastica) ».

Ma « soltanto una piccola parte di cristiani » accettava questa forma di penitenza sicchè « in ultima analisi l'accesso alla comunione era lasciato al giudizio della coscienza individuale ». L'assoluzione (riconciliazione) non era unita che alla penitenza pubblica. E poichè tale riconciliazione, con l'intervento della Chiesa, non si faceva che in fin della vita, i fedeli in salute « non disponevano di alcun mezzo sacramentale di penitenza ». La penitenza pubblica era « praticamente tagliata fuori dalla vita », riducendosi ad « un mezzo di preparazione alla morte ». Quando S. Colombano comparve in Gallia, verso il 600, trovò ancora la fede, ma non trovò « paenitentiae medicamenta » (Migne 87, 1017). I missionari nordici non solo hanno rinnovato, nei loro territori di missione, lo spirito di penitenza di cui erano impregnati, « ma hanno anche dato alla pratica penitenziale, ecclesiastica e sacramentale, una nuova forma, quando questa pratica nella sua evoluzione precedente era giunta ad un punto morto ». Così, solo con essi si giunse, per la prima volta, alla penitenza privata sacramentale nel senso attuale. Le ricerche di Browe sulla comunione verso quell'epoca (cfr. sopra § 185 in fine) concordano con simile conclusione.

Oltre a queste due opinioni, di K. Adam e di B. Poschmann, ve n'è ancora una terza la quale sostiene che la penitenza privata ecclesiastica è *sempre* esistita accanto alla penitenza pubblica e anche *prima* (*Brewer*, Zeitschrift f. kath. theol., 1921, pp. 1-43). Ognuna di tali opinioni ha i suoi sostenitori. Coloro che difendono l'ultima ricorrono volentieri al seguente ragionamento: la Chiesa non sarebbe stata indefettibile se, per qualche tempo, avesse lasciato mancare ai fedeli i mezzi sacramentali necessari. Al che il gesuita francese *P. Galtier* risponde: la questione è di sapere « utrum Ecclesia ab initio iam ita explicite professa est dogma quod contra haereticos postea definivit ». * Per una sintesi della questione si veda *Amann*, Pénitence, nel Dict. de théol. cath. t. XII, alle coll. 837-840. *

La *confessione* era la condizione previa necessaria della pratica penitenziale, sia che fosse un'accusa personale oppure un riconoscimento dell'accusa fatta dalla Chiesa. Per i peccati *segreti* — checchè ne dicano certi autori cattolici i quali vogliono che fin verso il 400 sia stata richiesta la confessione *pubblica* per i peccati segreti — la confessione era sempre *segreta*. Si deve dire lo stesso per la penitenza *pubblica?* Si può discutere. Sembra tuttavia che, secondo S. Leone e S. Agostino (non ostante il Sermo 82, 7, 10), si debba rispondere affermativamente. Il Tixeront scrive: « La confessione sacramentale pubblica è un mito, che deve scomparire dalla storia ». Questa è pure l'opinione di Adam, di Poschmann, di Galtier. Però è certo che per i peccati capitali segreti, si esigeva la penitenza *pubblica* (non la confessione pubblica!), il che, com'è evidente, dava una *certa* pubblicità al peccato. I peccati *segreti* non potevano essere conosciuti dal sacerdote che mediante l'accusa che gliene faceva il colpevole; confessare tali peccati al sacerdote era un dovere di coscienza.

L'*assoluzione* è un punto molto importante nella storia della Penitenza poichè in essa si appalesa il potere sacramentale delle chiavi, proprio della *Chiesa.* Ora è certo che come la Chiesa si è attribuito il diritto di comminare la scomunica e di escludere dall'Eucarestia, così si è anche attribuito quello di accogliere di nuovo nella società dei comunicanti. Ma per la comunione si esige l'esenzione dal peccato. Sorge la questione se la Chiesa faceva derivare il perdono completo unicamente dall'assoluzione — punto di vista della Scolastica — oppure *anche* dalla penitenza compiuta dal peccatore. Quest'ultima ipotesi

è ammessa dalla storia recente della penitenza, la quale afferma sovente che la Chiesa, fin da principio, ha accentuato sì fortemente gli atti del penitente da concludere che Dio stesso proprio per questi atti perdonava il peccato; soltanto in seguito la Chiesa incominciò ad esercitare da parte sua il ministero del perdono. Tale il punto di vista di S. Agostino e particolarmente di S. Gregorio I. Dopo che Dio ha perdonato la *colpa,* la Chiesa può sciogliere le catene della *pena* (S. Gregorio: « Tunc vera est absolutio praesidentis [episcopi], cum interni arbitrium sequitur [Dei] iudicis », In Ev. 2 hom. 26, 6). A tal proposito il Poschmann (op. cit. IV, p. 257) nota: « È evidente che Gregorio, seguendo la sua concezione, non tratta il potere d'assoluzione della Chiesa nel suo senso pieno, qual fu dogmatizzato più tardi (al Concilio di Trento) ». Sarebbe meglio affermare che la teologia dei Padri (S. Agostino, S. Greg., ecc.) non aveva ancora raggiunto la chiarezza della teologia scolastica, sanzionata, poi, dal magistero ecclesiastico. Ciò che è certo è che la Chiesa, conformemente a Mt. 18, 18, si attribuì il potere di perdonare i peccati e volle esercitarlo. Notiamo ancora che vi erano due specie di scomunica: una temporanea per i fedeli penitenti e una perpetua per gli ostinati (contumaces). Solo la prima veniva tolta (dopo la penitenza).

Nella storia della penitenza emergono le *difficoltà* seguenti: 1) l'incertezza nell'enumerazione dei peccati capitali; 2) la mancanza di distinzione tra foro interno e foro esterno o tra sacramento e diritto canonico; 3) il principio della non reiterazione della penitenza o la « poenitentia una »; 4) l'esclusione dei chierici dalla penitenza.

Lettura. - *Spirito e valore del sacramento della Penitenza.* - « Farò osservare principalmente quegli effetti che sono in relazione col ritorno alla virtù per i traviati, e col mantenimento della virtù nei giusti.

L'uomo caduto nella colpa ha pur troppo una tendenza a persisterci; e l'essere privato del testimonio della buona coscienza l'affligge senza migliorarlo. Anzi è una cosa riconosciuta, che il reo aggiunge spesso colpa a colpa, per estinguere il rimorso; simile a coloro che, nella perturbazione e nel terrore dell'incendio, buttano nelle fiamme ciò che vien loro alle mani, come per soffocarle. Il rimorso, quel sentimento che la religione con le sue speranze fa diventar contrizione, e che è tanto fecondo in sua mano, è per lo più o sterile o dannoso senza di essa. Il reo sente nella sua coscienza quella voce terribile: non sei più innocente: e quell'altra più terribile ancora: non potrai esserlo più; e riguardando la virtù come una cosa perduta, sforza l'intelletto a persuadersi che se ne può fare di meno, che è un nome, che gli uomini l'esaltano perchè la trovano utile negli altri, o perchè la venerano per pregiudizio; cerca di tenere il cuore occupato con sentimenti viziosi che lo rassicurino, perchè i virtuosi sono un tormento per lui. Ma per lo più quelli che vanno dicendo a se stessi che la virtù è un nome vano, non ne sono veramente persuasi: se una voce interna annunziasse loro autorevolmente, che possono riconquistarla, la crederebbero una verità, o, per dir meglio, confesserebbero a se stessi d'averla, in fondo, creduta sempre tale. Questo fa la religione in chi vuole ascoltarla: essa parla in nome d'un Dio che ha promesso di buttarsi dietro le spalle le iniquità del pentito: essa promette il perdono, e offre il mezzo di scontare il prezzo del peccato. Mistero di sapienza e di misericordia! mistero che la ragione non può penetrare, ma che tutta la occupa nell'ammirarlo; mistero

che, nell'estimabilità del prezzo della redenzione, dà un'idea infinita e dell'ingiustizia del peccato e del mezzo d'espiarlo, un'immensa ragione di pentimento, e un'immensa ragione di fiducia.

Ma la religione non fa solamente questo; essa rimuove anche gli altri ostacoli che gli uomini oppongono al ritorno alla virtù. Il reo sfugge la società di quelli che non lo somigliano, perchè li teme superbi della loro virtù: aprirà egli il suo cuore a loro, che ne profitteranno per fargli sentire che sono da più di lui? Che consolazione gli daranno essi, che non possono restituirgli la giustizia? essi che stanno lontani da lui, per parere incontaminati? che parlano di lui con disprezzo, perchè si veda sempre più che disprezzano il vizio? essi che lo sforzano così a cercare la compagnia di quelli che sono colpevoli come lui, e che hanno le stesse ragioni per ridersi della virtù? La giustizia umana ha pur troppo con sè l'orgoglio del Fariseo che si paragona col Pubblicano, che prende un posto lontano da lui; che non s'immagina che quello possa diventare un suo pari; che, se potesse, lo terrebbe sempre nell'abiezione del peccato.

Ma questa divina religione d'amore e di perdono ha istituiti dei conciliatori tra Dio e l'uomo. Li vuole puri, perchè la loro vita accresca autorità alle loro parole, perchè il peccatore, con l'accostarsi a loro, si senta ritornato nella compagnia dei virtuosi; ma li vuole umili e perchè possano essere puri, e perchè quello possa ricorrere a loro, senza temere d'esserne respinto. Egli s'avvicina senza ribrezzo a un uomo che confessa d'esser peccatore anche lui, a un uomo che, dal sentire le di lui colpe, ricava anzi fiducia che chi le rivela sia caro a Dio, e venera nel ravveduto la grazia di Colui che richiama a sè i cuori; a un uomo che riguarda in quello che gli sta ai piedi la pecora cercata e portata sulle spalle del pastore, l'oggetto della gioia del cielo; a un uomo che tocca le sue piaghe con compassione e con rispetto, che le vede già coperte di quel Sangue che invocherà sopra di esse. Sapienza mirabile della religione di Cristo! Essa impone al penitente dell'opere di soddisfazione, che diventano per lui un testimonio consolante del suo cambiamento, e con le quali si rinfranca nell'abitudini virtuose e nella vittoria di se stesso; con le quali mantiene la carità, e compensa, in certa maniera il mal fatto. Perchè, non solo la religione non gli accorda il perdono, se non a condizione che ripari, potendo, i danni fatti al prossimo; ma, per ogni sorta di colpe, lo assoggetta alla penitenza, la quale non è altro che l'aumento di tutte le virtù, e quella che fa dell'offensore di Dio un ministro umile e volontario della sua giustizia. Essa prescrive ai suoi ministri, che s'assicurino il più che possono della realtà del pentimento e del proposito; indagine che tende, non solo a impedire che s'incoraggisca il vizio con la facilità del perdono, ma a dare una più consolante fiducia all'uomo che è pentito davvero: tutto è sollecitudine di perfezione e di misericordia. E i ministri che riconciliassero leggermente chi non fosse realmente mutato, essa li minaccia che, in vece di scioglierlo, saranno legati essi medesimi; tanta è la sua cura perchè l'uomo non cambi in veleno i rimedi pietosi che Dio ha dati alla nostra debolezza.

Chi, con queste disposizioni, è ammesso alla penitenza, è certamente nella strada della virtù; chi s'è sentito dire dal ministro del Signore, che è assolto, si trova come ristabilito nel retaggio dell'innocenza, e principia di nuovo a battere quella strada con alacrità, con tanto più di fervore quanto più si rammenta che frutti amari ha colti in quella del vizio, quanto più sente che gli

atti e i sentimenti virtuosi sono i mezzi che la religione gli presenta per crescere nella fiducia che le sue tracce su quella triste strada siano cancellate.

La religione ha ricevuto dalla società un vizioso, e le restituisce un giusto: essa sola poteva fare un tal cambio. Chi avrebbe tentato, chi avrebbe pensato d'istituire de' ministri per aspettare il peccatore, per invitarlo, per insegnar la virtù, per richiamare a quella chi ricorre a loro, per parlargli con quella sincerità che non si trova nel mondo, per metterlo in guardia contro ogni illusione, per consolarlo a misura che diventa migliore?

Il mondo si lamenta che molti esercitino un così alto ufficio come un mestiere; e con questa parola gli rende omaggio senza avvedersene, riconoscendo che ogni mira di guadagno, di vantaggio temporale, anche onestissima in ogni altra professione, è sconveniente nell'esercizio di esso. Ma forse che sono cessati i ministri degni d'un tale uffizio? No, Dio non ha abbandonata la sua Chiesa: Egli mantiene in essa uomini che non hanno, che non vogliono altro mestiere che sacrificarsi per la salute dei loro fratelli, e in questo vedono un vero premio de' pericoli, de' patimenti, della vita più laboriosa; qualche volta della morte, del supplizio, e più spesso d'un lento martirio. Ma il mondo che si lamenta degli altri, guarderà dunque questi con venerazione e con riconoscenza; in ogni ministro zelante, umile e disinteressato vedrà un uomo grande; si rammenterà con tenerezza e con ammirazione que' sacerdoti che scorrono i deserti dell'America per parlare di Dio ai selvaggi; al sentire la fine di quei soldati della Chiesa, che, andati alla Cina per predicar Gesù Cristo, senza una speranza terrena, ci hanno recentemente sofferto il martirio, il mondo se ne glorierà, come fa di tutti quelli che disprezzano la vita per un nobile fine. Se non lo fa, se deride quelli che non può censurare, se li dimentica, o li chiama intelletti deboli, miseri, pregiudicati, si può credere che il mondo odii, non i difetti dei ministri ma il ministero.

Ma la penitenza sacramentale non è utile e necessaria solamente a quelli che hanno scosso il giogo della legge divina, e aspirano a riprenderlo: lo è non meno ai giusti. In guerra continuamente con le prave inclinazioni interne, e con tutte le potenze del male, essi sono chiamati dalla religione a ripensare nell'amarezza del cuore le loro imperfezioni, a vegliare sulle loro cadute, a implorarne il perdono, a compensarle con atti di virtuosa abnegazione, a proporre di cambiare sempre in meglio la loro vita. La penitenza è quella che distrugge in essi i vizi, al loro nascere, e in *vasi di creta conserva il tesoro* della giustizia.

Un'istituzione che obbliga l'uomo a formare un giudizio severo sopra se stesso, a misurare le sue azioni e le sue disposizioni col regolo della perfezione, che gli dà il più forte motivo per escludere da questo giudizio ogni ipocrisia, insegnando che sarà riveduto da Dio, è una istituzione sommamente morale.

Come mai una tale istituzione ha potuto essere mal intesa da tanti scrittori? Come mai le è stato tante volte attribuito uno spirito perfettamente opposto al suo? » *A. Manzoni,* Osservazioni sulla morale cattolica, Ed. Paoline, Alba 1943, dal cap. VIII, pp. 112-116.

APPENDICE

Le indulgenze

1. Nozione. - L'indulgenza è la remissione, davanti a Dio, della *pena* temporale dovuta per i peccati già cancellati quanto alla *colpa*, che l'autorità ecclesiastica, attingendo dal tesoro della Chiesa, concede per i viventi a modo di assoluzione, per i defunti a modo di suffragio (C.I.C. can. 911).

L'esatta spiegazione del dogma è, anche qui, la migliore apologia. L'indulgenza è una remissione della pena dovuta al peccato, ma della pena *temporale*, non dell'eterna; è remissione della *pena*, non della *colpa*, la quale deve essere già perdonata dal sacramento. I Protestanti obiettano che nel Medio Evo, a partire dal secolo XIII, si usava concedere indulgenze, non solamente per le pene, ma anche per la colpa, perchè in molte bolle e rescritti di indulgenza si trova l'espressione: « plenaria indulgentia *a poena et a culpa* ». Lo storico protestante delle indulgenze, *Brieger,* afferma che, con ciò, conculcando ogni dogmatica, fu alterata la natura delle indulgenze (REPT. vol. IX, ed. 3, p. 84). La cosa, però, si spiega in modo semplicissimo e dogmaticamente corretto. Alcuni storici delle indulgenze, come N. Paulus, Jansen, E. Göller, hanno provato che quella espressione, sì facile ad essere male interpretata, non significava l'indulgenza nel nostro senso, ma una *lettera di confessione* (litterae confessionales, confessionalia) che autorizzava, in pericolo di morte, e più tardi anche durante il corso della vita, a scegliersi un confessore a proprio piacimento. Questo confessore aveva facoltà di assolvere in confessione da tutti i peccati, anche dai peccati riservati al Papa e *in seguito* di concedere anche l'indulgenza di tutte le pene dovute al peccato. Così, dunque, solo l'ultimo atto era un'indulgenza plenaria nel senso in cui intendiamo oggi la parola (*Göller,* Dei päpstliche Pönitentiarie, I, 1, pp. 227-228). « L'indulgenza plenaria delle *litterae confessionales* non è altro che l'estensione e l'applicazione particolare dell'indulgenza plenaria già esistente, specialmente dell'indulgenza della crociata » (ivi p. 242). Simili *lettere confessionali* non erano un « titolo spirituale », ancor meno un « assegno per i peccati futuri », perchè il loro impiego restava condizionato moralmente; altrimenti anche lo stesso sacramento della Penitenza sarebbe un « assegno ».

N. Paulus osserva a proposito di questa espressione nata probabilmente dalla pietà popolare e in ogni caso poco felice, che si può anche dare una spiegazione dogmaticamente corretta delle bolle più antiche: « Era veramente un'assoluzione dalla colpa e dalla pena. Ancora oggi in alcuni casi, avviene qualcosa di simile; precisamente quando un sacerdote, dopo la confessione contrita, assolve il penitente dai suoi peccati e, subito dopo l'assoluzione sacramentale, in virtù della facoltà avuta dal Papa, gli concede una indulgenza plenaria » (Th. Gl. 1913, 729). Ma poi osserva, e prova con testimonianze medioevali, che l'espressione in questione, almeno nelle bolle posteriori, secondo la concezione dogmatica del tempo, indicava l'indulgenza plenaria nel senso in cui l'intendiamo oggi. Perciò A. Harnack non dimostra una conoscenza abbastanza profonda del Medio Evo, quando dice che la Chiesa, con

l'indulgenza, ha « creato un secondo sacramento della Penitenza » (Dogmengeschichte, vol. III, ed 4, p. 710).

L'indulgenza è essenzialmente distinta dal sacramento; essa non è un sacramento e, quindi, la sua azione non è sacramentale, nè il suo conferimento è un atto sacramentale. È un atto di giurisdizione: l'indulgenza è concessa fuori del sacramento della Penitenza (in foro externo, non interno). E poichè la giurisdizione fa parte del potere ecclesiastico generale di sciogliere, l'indulgenza è accordata *in virtù* di questo potere e non può essere accordata che da coloro che l'esercitano gerarchicamente.

Il *tesoro di grazie* della Chiesa (thesaurus Ecclesiae) è la fonte materiale delle indulgenze, in quanto la Chiesa, attingendo nei « meriti inesauribili di Cristo e dei santi », offre a Dio un compenso per le opere di penitenza che vengono perdonate a coloro che guadagnano indulgenze.

Divisione. - Secondo il suo valore o effetto, l'indulgenza si divide in plenaria (indulgentia totalis, plenaria) e parziale (ind. partialis). L'indulgenza plenaria perdona tutte le pene temporali dovute al peccato; l'indulgenza parziale ne perdona una *parte* più o meno grande. Tutte le altre divisioni (universale, locale; eterna, temporanea; reale, personale; solenne e non solenne) non hanno importanza essenziale per la dogmatica.

2. Il dogma delle indulgenze. - Sono definiti di fede due punti: « Il *potere* di concedere indulgenze è stato accordato alla Chiesa da Cristo » e « l'*uso* delle indulgenze deve essere considerato come utilissimo per il popolo cristiano ». Perciò il Concilio di Trento colpisce di anatema tutti coloro « che dichiarano le indulgenze *inutili*, oppure negano l'esistenza, nella Chiesa, del *potere* di accordare indulgenze » (Denz. 989, 998).

Già anteriormente la Chiesa aveva dovuto difendere le indulgenze contro Wiclef e Giovanni Huss al Concilio di Costanza. Furono anche difese da Martino V (Denz. 622, 676-678); cfr. la condanna delle tesi di Lutero da parte di Leone X (Denz. 757-762) e del Sinodo di Pistoia da parte di Pio VI (Denz. 1540-1543). Pietro di Osma († 1480) non respingeva le indulgenze, ma poneva in dubbio che una persona potesse ricevere una indulgenza la cui efficacia si estendesse fino (nel futuro) al purgatorio (Denz. 729, A. 1).

3. Fondamento delle indulgenze. - Le indulgenze si fondano sul dogma del *potere delle chiavi* proprio della Chiesa, su quello della *soddisfazione di Cristo* e su quello della *comunione dei santi.* Tali dogmi sono già stati esposti a loro luogo; perciò basterà, qui, farne l'applicazione alle indulgenze.

Il *potere delle chiavi* è stato concesso dal Signore alla sua Chiesa, Mt. 16, 18-19 e 18, 18, ed essendo generale, abbraccia non solamente il dominio del peccato, ma ancora quello della pena. Propriamente si tratta qui delle pene *temporali* che l'uomo stesso può scontare con opere buone. L'indulgenza non esorbita quindi dalla competenza della Chiesa. Chi può il più (il perdono dei peccati) può anche il meno (la remissione delle pene temporali del peccato). L'esercizio del diritto di conferire indulgenze è un atto di *giurisdizione,* ma il suo uso è dipendente dalle diverse situazioni religioso-morali di coloro

che le ricevono. La *storia* ci dimostra che quest'uso assunse forme diverse col mutar dei tempi; però tutte queste forme si fondano su una sola idea anche se non sempre perfettamente identica.

1) Si può scorgere una certa forma *biblica* d'indulgenza nel noto criterio secondo cui S. Paolo trattò l'incestuoso di Corinto, al quale, a motivo di degna penitenza, l'Apostolo abbreviò il castigo fissato in precedenza (I Cor. 5, 3-5; II Cor. 2, 10-11).

2) In base alle *lettere dei martiri* vi fu nei primi secoli una mitigazione della penitenza canonica. Le « lettere dei martiri », dette allora lettere di pace, « libelli pacis », erano lettere di raccomandazione che i martiri accordavano ai « lapsi », che ne facessero richiesta per ottenere di essere riammessi nella Chiesa e partecipare nuovamente ai santi misteri, prima del compimento della loro penitenza. Il vescovo non era vincolato da queste lettere, ma accordava, d'ordinario, il favore richiesto. Nei tempi di minor fervore era facile che queste lettere dessero origine ad abusi e S. Cipriano già li lamenta (cfr. *S. Cipriano,* De laps. 18; *Tertull.* Ad mart. 1).

3) Un grande *zelo* nella *penitenza* era, nell'epoca patristica, un motivo per mitigare la penitenza canonica. La cosa era decisa dal vescovo e, naturalmente, caso per caso, secondo le circostanze individuali, non in generale.

4) Prima dell'èra carolingia, apparvero in Inghilterra le *redenzioni di penitenza* che si diffusero a poco a poco sul continente. Esse consistevano in ciò, che il penitente poteva mutare le sue penitenze *personali* (digiuno, vita austera) in penitenze *reali* (preghiere, elemosine). Tali commutazioni (commutationes, redemptiones) si fecero ben presto secondo tariffe determinate. Dato che queste opere di sostituzione, specialmente l'elemosina, sono molto raccomandate dalla Scrittura, e che, d'altra parte, si credeva fermamente alla « satisfactio vicaria » di Cristo, è inutile cercare l'origine di queste redenzioni nell'antico uso germanico del « Wergeld ». Tuttavia è chiaro che queste redenzioni indebolivano e corrompevano lo spirito di penitenza personale. Cominciando dal secolo XI, le redenzioni divennero sempre più rare e le pene canonicamente fisse furono sostituite da penitenze che il penitenziere imponeva a *suo giudizio,* volta per volta (*Göller,* op. cit. I, p. 78). Ora queste commutazioni erano « una specie di indulgenze », perchè venivano accordate caso per caso e non formavano un condono, ma una sostituzione. L'elemosina proveniente dalle commutazioni era adibita a opere pie. Dall'anno 1000, si introdusse pure l'uso di commutare la penitenza in pellegrinaggi, per es. a Gerusalemme, Roma, S. Giacomo di Compostella.

5) A partire dal secolo XI, si hanno *indulgenze generali,* cioè proclamazioni generali, con cui si prometteva a tutti i fedeli, mediante l'adempimento di determinate buone opere (elemosine), un condono parziale della loro penitenza e, più tardi, un condono totale (indulgenza della crociata). Il diritto di indulgenza ordinariamente era esercitato dal *Papa;* precedentemente invece era esercitato soprattutto dal vescovo.

In quest'epoca, nell'uso delle indulgenze, si verificarono più *abusi* che in ogni altro tempo. Lasciando da parte gli scopi e gli interessi puramente umani per cui sovente si promulgavano indulgenze, è un fatto che esse diventarono sempre più, nelle mani della Chiesa e dei suoi organi, una fonte di entrate e di imposte. Cominciando dai Papi, vescovi, principi, commissari delle indulgenze, fino ai predicatori delle indulgenze e ai confessori, tutti vi

cercarono un vantaggio e questo « commercio vergognoso », come dice il Concilio di Trento, doveva condurre alla continua promulgazione di nuove indulgenze, sicchè esse si moltiplicarono a dismisura. Pur scartando le indulgenze *apocrife* di *migliaia* e di milioni di anni, di tanti anni quante gocce di pioggia cadono in un giorno, rimangono ancora non pochi motivi di scandalo. Il Gottlob e il Koeniger vedono nel *guadagno materiale* il vero motivo della moltiplicazione delle indulgenze; ma N. Paulus ricorda che si deve anche tenere conto del bisogno religioso dei fedeli: « L'uno non esclude l'altro ». Tuttavia il citato storico delle indulgenze riconosce che i bisogni pecuniari della Chiesa talvolta si anteposero ai bisogni religiosi dei fedeli.

6) Il periodo *posttridentino* è caratterizzato dalla scomparsa delle indulgenze di elemosina (S. Pio v, † 1572, soppresse le indulgenze di denaro) e dalla comparsa delle indulgenze di preghiera (indulgenza del rosario, delle confraternite, degli scapolari, ecc.). Vi è inoltre una particolare specie di indulgenze plenarie (indulgenza in articulo mortis, dell'altare privilegiato, della benedizione papale, dell'assoluzione generale, ecc.). In questo periodo le indulgenze di preghiera son divenute numerosissime; ma non si può negare che, conformemente alle raccomandazioni del Concilio di Trento, vi è stato uno sforzo di mantenersi nei giusti limiti.

4. Il tesoro di grazie della Chiesa (thesaurus Ecclesiae) è costituito dalle sovrabbondanti opere soddisfattorie di Cristo e dei santi. Queste opere non perdono il loro valore, anche quando, in quanto tali, non servono al loro autore, ma cadono nel tesoro della Chiesa e possono così giovare alla comunità dei santi, in virtù di una applicazione fatta da parte del capo della Chiesa, a mezzo dell'indulgenza.

La dottrina del tesoro della Chiesa, come quella dell'indulgenza, ha avuto il suo sviluppo. Da principio i Papi non ricorsero subito a questo tesoro per accordare le indulgenze. Possiamo, anche qui, basarci sugli studi eccellenti del Paulus circa le indulgenze. Egli ricorda, anzitutto, le lettere dei martiri, nelle quali giustamente vede una affinità col tesoro di grazie della Chiesa; poichè non si trattava di intercessione, ma di una sovrabbondanza di opere soddisfattorie che veniva applicata al penitente. Che tale fosse la concezione cristiana primitiva balza nettamente dalla protesta di Tertulliano divenuto montanista, il quale dice che i martiri hanno già abbastanza peccati propri da espiare (De pudic. 22). Sozomeno ricorda la consuetudine romana dell'intercessione della comunità per i penitenti dopo la Messa, senza però che questa intercessione diminuisse il tempo della penitenza (Hist. Eccl. 7, 16, Migne 67, 1459).

Vi era, poi, una *sostituzione* nelle redenzioni, le quali, come dice N. Paulus contro altri cattolici, non erano affatto immorali, perchè avevano luogo soprattutto nel caso di necessità, di malattie o di morte imminente durante la penitenza. Egli riconosce che « talora persone in buona salute » facevano uso delle redenzioni e che un ricco, pagando alcuni aiutanti (monaci), poteva nel giro di qualche giorno, liberarsi di una penitenza di molti anni, ma osserva che questo penitente, durante quei giorni, faceva una penitenza tale, che, paragonata con la pratica dei nostri giorni, può essere considerata severissima e penosissima. I teologi giustificavano talora quella pratica per il caso di necessità (Guglielmo di Auxerre, Ugo di San Caro); ma *S. Tommaso* la

riconosce possibile senza restrizioni (In Sent. IV, dist. 20, q. 1, a. 2, quaestiunc. 3; cfr. Suppl. q. 13, a. 2). Che Dio accetti una sostituzione — beninteso per le sole pene temporali — lo si deduceva dall'opera redentrice di Cristo. « Questa dottrina della soddisfazione per sostituzione fu la base sulla quale si sviluppò la teoria del tesoro della Chiesa » (*N. Paulus*, in Theol. und Glaube, 1914, p. 290).

Per la giustificazione e la fondazione delle indulgenze, i teologi della Scolastica primitiva trovavano un intoppo nella tesi del loro maestro S. Agostino affermante che ogni peccato deve essere punito o da parte dell'uomo nella penitenza o da parte di Dio. « Impunita esse peccata non possunt. Puniendum ergo erit aut a te, aut ab ipso (Deo) » (In Ps. 44, 18, Migne 36, 505; cfr. Sermo 19, 2). Quei teologi cercarono, dunque, un compenso penale per il perdono di pena che si aveva nell'indulgenza e lo trovarono nei suffragi della Chiesa per il penitente; si insegnò pure che il vescovo era obbligato a soddisfare personalmente o per mezzo di altri, per le pene perdonate, o si cercava un compenso nelle Messe, nelle preghiere, nelle elemosine.

Una grave difficoltà teologica sorse a motivo delle indulgenze plenarie di numerose crociate. La prestazione della Chiesa è sufficiente per tutte quelle concessioni? *Guglielmo di Auxerre* sembra dubitarne, ma non trova ancora alcuna soluzione alla difficoltà. La soluzione venne più tardi ad opera di altri teologi: « Essi ricorsero ai meriti infiniti di Cristo ed alle soddisfazioni sovrabbondanti dei santi del cielo, come pure dei giusti sulla terra » e stabilirono così la dottrina del tesoro della Chiesa (N. Paulus, ivi p. 476). Dottrina che prima di Alessandro di Hales, avevano già formulato il domenicano Ugo di San Caro verso il 1230 ed Enrico di Segusia (Hostiensis). Si pensa dapprima solo a Cristo e ai martiri; S. Alberto, poi, aggiunge tutti i santi vivi e defunti (In Sent. IV, dist. 20, a. 16). S. Bonaventura invoca lui pure il tesoro della Chiesa, senza dare ragioni precise.

S. Tommaso, come sempre, riassume tutto lo sviluppo della dottrina: « Le indulgenze hanno valore davanti a Dio per la remissione della pena che resta dopo la contrizione, confessione e assoluzione. La *ragione* per la quale possono valere è l'unità del Corpo mistico, la Chiesa, nella quale molti fecero opere di penitenza eccedenti la misura dei loro debiti, e sostennero pazientemente molte tribolazioni ingiuste con le quali si sarebbe potuto espiare una moltitudine di pene, se le avessero meritate. E di questi meriti è tanta l'abbondanza, particolarmente per opera di Gesù Cristo, che supera ogni pena dovuta a quelli che presentemente vivono ed eccede l'efficacia dei sacramenti, nei quali è inclusa, ma non si esaurisce... Ciò che appartiene in comune ad una moltitudine si può distribuire ai singoli di quella moltitudine secondo l'arbitrio di chi sta a capo; perciò come uno può conseguire la remissione della pena se un altro soddisfa per lui, così la può conseguire se chi ha il potere (il Papa) gli attribuisce la soddisfazione di un altro » (Suppl. q. 25, a. 1). Sulla soddisfazione per sostituzione cfr. pure C. Gent. 3, 158. S. Tommaso non ha, come pretende A. Harnack (op. cit. III, p. 608) con altri Protestanti, desunto questa teoria dal giudaismo contemporaneo (Maimonide) ma l'ha derivata dalla dottrina della Redenzione o, se si vuole, da S. Paolo.

Le difficoltà degli Scolastici posteriori, come quelle del domenicano Durando, o anche l'opposizione del francescano Mayron, non hanno arrestato lo sviluppo della dottrina. Alle obiezioni di Durando il quale pretendeva che

i santi siano già stati completamente ricompensati delle loro sofferenze, un membro dello stesso Ordine, Pietro de la Palu, rispose con la distinzione, divenuta ormai corrente, dei *due* aspetti dell'opera buona: il meritorio e il soddisfattorio. L'aspetto meritorio è già stato ricompensato ma l'aspetto soddisfattorio rimane ancora utilizzabile per altri perchè molti santi hanno soddisfatto più di quanto abbiano peccato.

Clemente VI, in una bolla di indulgenza del 1343, si riferisce per la prima volta ufficialmente alla teoria del tesoro della Chiesa, ma senza l'intenzione di definirlo. « Questo tesoro fu affidato a Pietro, clavigero del Cielo, e ai suoi successori, i Vicari di Cristo, non perchè rimanesse avvolto in un fazzoletto o nascosto in un campo, ma perchè venisse dispensato, applicandolo dietro particolari e giuste cause, sia in generale che in particolare ai veramente pentiti e confessati, col condono o completo o parziale delle pene temporali dovute per i peccati » (Denz. 550-552). Le condanne negative degli attacchi contro il tesoro della Chiesa da parte di Lutero (Denz. 757), di Baio (Denz. 1060) e del Sinodo di Pistoia (Denz. 1541), sono del tutto conformi a quella dichiarazione positiva.

L'*essenza* propriamente detta dell'indulgenza emerge dalla precedente dichiarazione in modo evidentissimo. L'indulgenza non è un *dono* (donatio), ma una remissione in ragione di un *pagamento* (solutio) fatto da altri. Nè si potrebbe pensare a un esaurimento del tesoro della Chiesa, come se consistesse di soli meriti umani; esso è invece inesauribile perchè contiene i meriti infiniti dell'Uomo-Dio.

5. I detentori del potere di accordare le indulgenze. - La concessione delle indulgenze è un atto di giurisdizione, non un atto sacramentale. Questa è la ragione per cui i detentori del potere di accordare indulgenze sono coloro che posseggono il potere di giurisdizione e non coloro che hanno il potere di Ordine. In piena conformità con tale principio, il Papa ha un potere assoluto sulle indulgenze perchè ha la suprema giurisdizione, il vescovo, invece, ha solo un potere limitato, appunto perchè non possiede che una giurisdizione limitata.

Il potere dei vescovi di concedere indulgenze è regolato dall'*uso tradizionale*. Da molto tempo, in virtù di una consuetudine che risale agli inizi della pratica delle indulgenze, cioè al Medio Evo, i vescovi concedono, in occasione della consacrazione di una chiesa, l'indulgenza di un anno; nelle circostanze meno solenni concedono l'indulgenza di quaranta giorni. Secondo il nuovo *Codice di diritto canonico* i vescovi possono accordare indulgenze di cinquanta giorni nel territorio di loro giurisdizione (can. 349), i metropolitani di cento giorni (can. 274) e i cardinali di duecento giorni (can. 239). Ogni vescovo può dare la benedizione papale con indulgenza plenaria due volte all'anno, il giorno di Pasqua e un altro giorno a scelta (can. 914). Il giorno dei morti e durante i giorni delle Quarant'ore, tutti gli altari sono privilegiati (can. 917).

6. Le condizioni, senza il cui compimento le indulgenze restano senza effetto, sono di due specie: oggettive, da parte di chi le accorda e soggettive, da parte di chi le riceve. Le condizioni oggettive sono: 1) la potestà legittima di concedere le indulgenze (legitima potestas); 2) una

causa giusta. Le condizioni soggettive sono: 1) lo stato di grazia; 2) il compimento delle opere prescritte; 3) l'intenzione (almeno generale) di acquistare l'indulgenza (can. 925).

Si è già parlato della legittima potestà. Si considera come giusta causa tutto quello che ha una vera utilità religiosa per la Chiesa e per i fedeli. Un'indulgenza concessa per un guadagno temporale, secondo S. Tommaso, è simonia (Suppl. q. 25, art. 3). I teologi, d'ordinario, fanno dipendere la validità delle indulgenze dalla giusta causa. È discusso se l'indulgenza predicata da Tetzel fosse invalida per motivo di simonia, dato che la banca dei Fugger aveva interessi nelle collette. Cfr. *Pastor,* Storia dei Papi, vol. IV, pp. 214 ss., Roma 1926.

Lo stato di grazia è necessario a colui che riceve l'indulgenza, perchè senza remissione della colpa non vi può essere remissione della pena. Perciò, una indulgenza plenaria non può essere acquistata se non da coloro che hanno già ottenuto il perdono di *tutti* i peccati, compresi anche i peccati veniali. Perciò il *semplice* stato di grazia non basta. Per le due altre condizioni, l'intenzione e il compimento delle opere prescritte, la cosa è di per sè evidente. Un'indulgenza plenaria, salvo decisione contraria, non può essere acquistata che una sola volta al giorno; un'indulgenza parziale invece parecchie volte (can. 928).

7. Il valore dell'indulgenza dipende dalla volontà della Chiesa e dalle disposizioni soggettive di colui che la riceve. Supposte normali queste disposizioni, si dà in generale la regola seguente: Le indulgenze valgono quanto significano (tantum valent, quantum sonant).

Che le indulgenze abbiano valore davanti a *Dio* e non solamente davanti alla Chiesa è dottrina generale dei teologi. Si obietta che questa opinione non è nata che a partire dal secolo XIII. « L'indulgenza certamente aveva valore, *in primo luogo,* come un condono delle penitenze (canoniche) imposte dalla Chiesa. Ma in ogni tempo, alla penitenza ecclesiastica si è attribuita una efficacia ultraterrena e il condono o la mitigazione di tale penitenza son sempre stati considerati come aventi valore non solo agli occhi della Chiesa, ma anche agli occhi di Dio. Così, dai secoli XI e XII, si attribuiva, tanto alle indulgenze accordate per le elemosine e la visita delle chiese quanto a quelle che erano accordate per le crociate, una efficacia davanti a Dio » (*N. Paulus,* in Zeitschrift f. kath. Theol., 1909, p. 38; cfr. Denz. 1540).

8. Le indulgenze per i morti hanno una propria storia e presentano difficoltà particolari. Il problema di codeste indulgenze dipende da due circostanze: 1) in via generale l'indulgenza apparve anzitutto come il condono delle penitenze *canoniche* da farsi innanzi alla chiesa e perciò non si può pensare a una riconciliazione dei morti; 2) la Chiesa esercita il suo potere di legare e di sciogliere solo sulla terra. Particolarmente da quest'ultima circostanza emerge che il diritto di concedere indulgenze, nei confronti dei morti, non può essere un diritto propriamente detto.

a) *Storicamente* le indulgenze papali per i morti non comparvero che verso la metà del XV secolo, nel 1457, nella bolla della crociata di Callisto III,

diretta al re Enrico di Castiglia. Ma fu per la Spagna una « cosa nuova ». Una seconda indulgenza di tal genere fu accordata da Sisto IV al re Luigi XI, in favore di una chiesa di S. Pietro, a Saintes, per tutta la Francia e per la durata di dieci anni. Questa indulgenza fu promulgata dal cardinale legato Peraudi e produsse anche una grande impressione in Francia ove si abbandonò la preghiera per i morti. Per tal motivo intervenne Sisto IV a spiegare che l'indulgenza era una preghiera per la liberazione e non una liberazione assoluta. Sembra che Peraudi su tale punto abbia avuto una opinione teologica propria: dichiarava, infatti, nei suoi discorsi, che non c'era bisogno di contrizione e di penitenza, poichè l'indulgenza era a favore di altri; che pertanto si poteva acquistare pur trovandosi in istato di peccato mortale, purchè si fosse pagata l'elemosina corrispondente, e che l'indulgenza era certamente applicata alle anime determinate per le quali si intendeva lucrare. Anche Gabriel Biel, Wendelin Steinbach, Giovanni Hane, Giovanni Paltz e altri teologi condividevano tale opinione. In una sola volta, secondo i propri mezzi, si liberavano 200, 100, 50 anime *determinate.* Si faceva anche la questione se il Papa non avrebbe potuto, in una sola volta, liberare tutto il purgatorio. Non tutti i teologi rispondevano negativamente, come già S. Tommaso, il quale aveva dichiarato che, in questo caso, mancherebbe una condizione richiesta per la validità dell'indulgenza, la « *causa conveniens indulgentiae* » (Suppl. 71, 10).

A riguardo di *Tetzel,* il Grisar scrive: « Egli, nelle sue spiegazioni sull'applicazione dell'indulgenza ai defunti, unì opinioni personali di teologi, inesatte ed esagerate, alla dottrina della Chiesa, che d'altronde presentava in modo corretto. Erano opinioni personali penetrate nelle istruzioni ufficiali sulle indulgenze » (Luther, I, p. 267). *N. Paulus* ha dimostrato come la frase « tosto che il denaro suona nella cassetta, l'anima balza fuori del purgatorio » (sobald das Geld in Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt), che corrisponde certamente al contenuto della sua predicazione, concordasse con la teoria e la pratica delle indulgenze dell'epoca. Anche Tetzel insegnava che si possono acquistare indulgenze per i morti in istato di *peccato mortale.* E pure questo era conforme alla dottrina del tempo: « Tutte le istruzioni sulle indulgenze, secondo le quali doveva regolare le sue prediche, insegnano espressamente che, per acquistare indulgenze per le anime del purgatorio, la contrizione e la confessione *non sono* necessarie: è detto espressamente che l'offerta di denaro è la sola condizione richiesta » (ivi p. 149). Predicava pure, sempre in armonia col suo tempo (Eck, Paltz, Prierias, più tardi Suarez, De poen. disp. 53, sect. 3, n. 3; cfr. sect. 4, n. 6), che l'indulgenza plenaria può essere applicata infallibilmente ad un'anima del purgatorio. Il *Gaetano* già allora sosteneva l'opinione opposta. E con ragione; *infatti colui che non può meritare nulla per se stesso, perchè è « in statu disgratiae » non può neppure fondare alcun merito per altri. N. Paulus* e *Göller* hanno dimostrato che le espressioni di Tetzel derivano dalla dottrina di Agostino Trionfo, il valente difensore della grandezza papale. Questi afferma che l'indulgenza agisce indubbiamente « per modum suffragii », ma anche « per modum *auctoritatis* » e, *conseguentemente,* anche « in statu disgratiae ». Quest'ultima opinione fu pure sostenuta con energia da *S. Alberto.* Diversa era l'opinione di *S. Tommaso* e di *Riccardo di Mediavilla.*

b) *Alessandro di Hales* è stato il primo ad insegnare chiaramente che l'indulgenza per i morti non agisce se non come una pia intercessione (per

modum suffragii sive impetrationis). *S. Bonaventura* si unì a lui (In IV dist. 20, p. 2, a. 1, q. 5). *S. Tommaso* si richiama alla consuetudine della Chiesa (Suppl. q. 71, a. 10). *S. Alberto* biasima l'applicazione delle indulgenze ai defunti fatta di propria autorità. Altri come il canonista Enrico di Susa († 1261) e lo scotista Francesco Mairone († 1327) respingono completamente simile indulgenza.

Da quanto precede risulta: 1) che l'indulgenza non può essere applicata *direttamente* ai defunti alla maniera di un riscatto diretto (directe et per modum solutionis), ma soltanto indirettamente, perchè a modo di preghiera (per modum impetrationis); 2) che, proprio per questa ragione, *non può* essere di una efficacia infallibile; 3) che *non può* essere concessa direttamente ai defunti ma in primo luogo ai vivi, i quali devono prima acquistarla con il compimento delle opere prescritte e quindi offrirla a Dio per i defunti. È stabilito che le indulgenze giovano ai defunti solamente « per modum *suffragii* », non « per modum *auctoritatis* ». Ma Scolastici estremisti hanno attribuito al Papa una giurisdizione propriamente detta.

P. Schanz scrive: « Non è *strettamente* di fede se non ciò che ha definito il Concilio di Trento, cioè, che la Chiesa ha il potere di concedere le indulgenze e che le medesime sono utili al popolo cristiano. È dottrina prossima alla fede che, mediante le indulgenze, le pene dovute per i peccati cancellati, sono perdonate da Dio, che le indulgenze possono essere applicate alle anime del purgatorio e che sono attinte dal Papa e dai vescovi nel tesoro della Chiesa » (Sakramentenlehre, p. 635). I *Greci* non conoscono le indulgenze. * Cfr. tuttavia *M. Jugie,* Theol. dogm. christ. orient. t. III, pp. 369-389. *

CAPITOLO QUINTO

L'Estrema Unzione

§ 199. - Nozione, nomi, istituzione.

Nozione. - L'Estrema Unzione è il sacramento nel quale il malato, per mezzo di una unzione con olio consacrato e di una preghiera, riceve la grazia corrispondente al suo stato particolare, per il sollievo e il conforto dell'anima, per la remissione completa di tutti i peccati e talora, secondo i disegni particolari di Dio, anche per la salute del corpo.

Il *Concilio di Trento* dice: « Alla precedente dottrina sulla Penitenza è sembrato opportuno al Santo Sinodo aggiungere quanto segue del sacramento dell'Estrema Unzione, che dai Padri fu considerato come *perfezionamento* non solo della *Penitenza,* ma anche della vita cristiana che deve essere una perpetua penitenza » (s. 14 de sacr. Extr. Unct., Denz. 907). Con queste parole il Concilio indica che l'Estrema Unzione deve intendersi come il perfezionamento e complemento del sacramento della Penitenza. Per quanto concerne la Chiesa *greca* il *Maltzew* dà la seguente spiegazione: « L'Unzione è un sacramento mediante il quale, ungendo il corpo con olio, si invoca sul malato la grazia divina che guarisce le malattie dell'anima e quelle del corpo » (op. cit. p. CCCXXIII). Anche la Chiesa greca, dunque, conosce questo sacramento e lo dichiarò formalmente al Concilio di Lione (1274) e al Concilio di Firenze (1439); ma essa si limita al titolo meno significativo di « unzione di preghiera » (εὐχέλαιον) e rifiuta il nome latino « Estrema Unzione » (ἐσχάτη χρῖσις)perchè non amministra il sacramento « in extremis », ma anche a persone in buona salute. Ne riparleremo in seguito.

Nomi. - Questo sacramento porta il nome di « Estrema Unzione » a cominciare da P. Lombardo, perchè è istituito per il momento in cui l'anima se ne parte da questo mondo, quando il malato è agli ultimi istanti di sua vita. Altri, invece, spiegano dicendo che questa è l'ultima unzione sacramentale che si riceve (dopo quella del Battesimo e la Cresima). Alcuni teologi propongono il nome « unzione o sacramento degli infermi » (unctio infirmorum) come più conveniente. Altri nomi più antichi sono: unctio infirmorum, sacram. exeuntium, sanctum oleum, sacram. unctionis. Il nome greco in uso attualmente è « olio di preghiera » (ὐχέλαιον, da εὐχή ed ἔλαιον); si dice pure olio santo o divino (τὸ ἅγιον ἔλαιον, μύρον, θεῖον μύρον), crisma (χρῖσμα δ'ἐλαίου).

Si può considerare come *simbolo* dell'Estrema Unzione l'unzione del Signore fatta da Maria. « Spargendo questo balsamo sul mio corpo, dice il Signore, essa lo ha fatto per la mia sepoltura » (Mt. 26, 12).

Si riscontrano *analogie* con l'unzione sacramentale dei malati presso gli Ebrei e presso i pagani. Il mondo antico riteneva l'olio un medicamento corporale e se ne serviva largamente (Lc. 10, 34; Mc. 6, 13). Bisogna accostare a tali usi l'unzione laica dei cristiani che esamineremo in seguito.

L'Estrema Unzione è un vero e proprio sacramento istituito da Cristo. - *È di fede.*

Spiegazione. - Poichè i Protestanti consideravano l'unzione come una « invenzione umana » che non aveva come fondamento nè il comando di Dio nè la promessa di grazia, oppure l'identificavano col carisma della guarigione dei malati, il *Concilio di Trento* definì quanto segue: « Se qualcuno dirà che l'Estrema Unzione non è veramente e propriamente sacramento istituito da N. S. Gesù Cristo e dall'Apostolo Giacomo promulgato, ma solo un rito ricevuto dai Padri e umana invenzione, sia scomunicato » (s. 14, can. 1 de sacr. Extr. Unct., Denz. 926; cfr. 910).

Prova. - Gli Apostoli, durante la loro missione di prova, hanno usato l'olio per la miracolosa guarigione dei malati: « Partitisi adunque, andarono a predicare la penitenza; cacciavano via molti demoni, e ungendo d'olio molti infermi li risanavano » (Mc. 6, 12-13; cfr. Mt. 10, 8; Lc. 9, 2). Indubbiamente agirono così dietro comando del Signore. Il Concilio di Trento, a riguardo di Mc. 6, 12-13, ritiene che con questa unzione non sacramentale dei malati « fosse insinuata » l'unzione sacramentale della Nuova Alleanza, cioè indicata e prefigurata.

Il testo di S. Giacomo mette in piena luce l'unzione dei malati in uso nel cristianesimo primitivo: « Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus; et si in peccatis sit, remittentur ei = Si ammala qualcuno fra voi? Faccia chiamare i sacerdoti della Chiesa perchè preghino sopra di lui, ungendolo d'olio nel nome del Signore; e la preghiera della fede salverà il malato e il Signore lo solleverà; e se sarà nei peccati gli saranno perdonati » (5, 14-15).

Esegesi. - L'apostolo dà ai lettori un'istruzione cristiana per la difficile situazione dei malati. Devono chiamare presso il malato i sacerdoti della Chiesa (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας). Con questa espressione bisognerà intendere i sacerdoti nel senso dogmatico. Difatti, essi devono compiere sul malato un rito *religioso* cui è connessa la grazia del perdono dei peccati e della guarigione. Si tratta di persone ben *determinate* (τούς), e non degli anziani per età, nè dei carismatici. Il carisma era *accidentale* e non era affatto legato ad un'*età*. Impossibile pretendere che S. Giacomo parli di guarigione miracolosa o casuale. Neppure pone in primo piano la guarigione del corpo, ma il conforto spirituale e il perdono dei peccati; il peccato e la malattia, secondo il Vangelo, sono in relazione di causa ad effetto (Giov. 5, 14; Lc. 13, 16). Dal testo di S. Giacomo, dunque, emerge limpidamente il carattere sacramentale dell'Estrema Unzione: il segno visibile, la grazia interiore e l'uso permanente.

L'istituzione è dunque fuori dubbio. *Gesù* ha congiunto all'unzione dei malati, in uso da molto tempo, la grazia della Nuova Alleanza, ma *quando* lo ha fatto? È impossibile stabilirlo. Che però l'*abbia fatto* si deve concludere da Giac. 5, 14-15, perchè una funzione rituale « nel nome del Signore » suppone il comando di lui, cioè l'istituzione e l'ordinamento da parte sua. Avviene qui come per il Battesimo che si amministra pure « nel nome del Signore », secondo la sua disposizione e per suo comando. L'effetto dell'Unzione, pertanto, non è prodotto da colui che l'amministra (perchè sarebbe, per esempio, un

carismatico), nè dagli atti religiosi di chi la riceve piamente, ma unicamente in forza del rito « opus operatum » che Cristo ha ordinato e che si compie in suo nome. Anche qui si può applicare la formula: « Christus est qui baptizat, Christus est qui ungit ». Pure a Cristo si riferisce la « preghiera della fede », che non è intesa qui in senso soggettivo, ma in senso oggettivo, onde viene ad essere sinonimo di professione di fede; cfr. Atti 6, 7 e la preghiera dell'amministrazione della Cresima, Atti 8, 15, 17, e dell'Ordine, II Tim. 1, 6.

Il *Concilio di Trento* in Mc. 6, 12-13 ravvisa una insinuazione, non l'istituzione del sacramento. Senza dubbio Cristo l'ha istituito per lo meno durante i quaranta giorni precedenti l'Ascensione. Soltanto l'istituzione da parte di Cristo poteva assicurare che, mediante il rito dell'unzione, sarebbe accordato il perdono dei peccati. Tuttavia Scolastici di valore, come Alessandro di Hales, S. Bonaventura, Pietro Lombardo, ecc... erano di opinione che l'Estrema Unzione fosse stata istituita dagli *Apostoli,* senza volere con ciò negare il suo carattere sacramentale, come fecero i Protestanti. I teologi contemporanei pur ammettendo che gli *Apostoli,* in forza di un comando del Signore, potessero istituire qualche sacramento, tuttavia, col Concilio di Trento insegnano che di fatto tutti i sacramenti furono istituiti da Gesù Cristo. Forse quegli Scolastici pensavano, come pensano oggi molti teologi, a una istituzione mediata per i sacramenti di cui la Scrittura non menziona l'istituzione. Cfr. § 164.

Emerge da quanto sopra l'errore della seguente affermazione dei Modernisti: « S. Giacomo nella sua lettera (5, 14-15) non intende promulgare un sacramento di Cristo, ma raccomandare una pia costumanza; e se anche vede in essa un mezzo di grazia non lo considera nel senso rigoroso dei teologi che stabilirono la nozione ed il numero dei sacramenti » (Denz. 2048). Calvino interpreta Giac. 5, 14 e Mc. 6, 13 nel senso della « gratia curationis », del carisma della guarigione delle malattie e si sdegna contro la Chiesa la cui interpretazione è una « iniuria Spiritus Sancti, quia putidum et nullius energiae oleum faciunt eius virtutem » (Inst. IV, 19, n. 18). Contro di lui è diretto il can. 2: « Se qualcuno dirà che la santa Unzione degli infermi non conferisce la grazia..., come se fosse allora consistita nella grazia della guarigione, sia scomunicato ». *Bisogna* dunque, secondo i can. 1 e 2, intendere Giac. 5, 14 dell'Estrema Unzione. Che in questo passo non si tratti del « donum curationis » emerge sia dalla remissione dei peccati (et si in peccatis sit, remittentur ei), sia dal fatto che codesto dono di operare guarigioni era proprio dei carismatici e solo di una categoria di essi, non di tutti. S. Paolo infatti domanda: « Forse che tutti fanno miracoli? Forse che tutti hanno il dono delle guarigioni? » (I Cor. 12, 29-30). Ora S. Giacomo ordina di chiamare *i* « sacerdoti della Chiesa » indistintamente.

I Padri. - Prima del Concilio di Nicea si trovan tracce dell'Estrema Unzione, ma sono alquanto oscure. Abbiamo in Serapione di Thmuis una preghiera per la benedizione dell'olio dei malati, che risale indubbiamente al II secolo: « Invochiamo te, che hai ogni potere e sei salvatore di tutti gli uomini... perchè tu dal cielo emetta su quest'olio la forza di sanare, e in quanti lo useranno sia a liberazione di ogni languore e infermità, in rimedio contro ogni spirito immondo, in grazia e remissione dei peccati, in rimedio di vita e di salute dell'anima e del corpo, e in perfetta energia » (*Rouët de Journel,* Ench.

Patrist. n. 1241). Il *Kern* si riferisce a un vangelo apocrifo di Nicodemo. Tertulliano rimprovera alcune donne eretiche che hanno l'audacia di « promettere guarigioni » (De praescript. 41). Origene cita Giac. 5, 14 parlando della Penitenza, nella quale era forse inclusa l'unzione (In Lev. hom. 2, 4); è però probabile che intenda l'« infirmitas » moralmente, del peccato, e non fisicamente, della malattia e quindi il passo si riferirebbe al perdono e alla riconciliazione, cioè unicamente al sacramento della Penitenza. Comunque è difficile formulare un giudizio certo sulle testimonianze.

P. Schanz considera *S. Innocenzo I* († 417) come il primo testimone chiaro. Questo Papa, scrivendo al vescovo Decenzio di Gubbio, dice: « Indubbiamente ciò (Giac. 5, 14) va inteso dei fedeli malati, che possono essere unti con l'olio santo del crisma, preparato dal vescovo e di cui possono servirsi non solo i sacerdoti ma anche tutti i cristiani per fare unzioni per i bisogni propri o dei familiari. Del resto riteniamo superfluo ciò che si è aggiunto, cioè che si contesti al vescovo quello che è permesso ai sacerdoti. E fu concesso ai sacerdoti perchè i vescovi, presi da altre occupazioni, non possono recarsi presso tutti i malati. Ma se un vescovo è in grado e ritiene conveniente di visitare un malato, di benedirlo e di ungerlo col crisma, può farlo senza difficoltà poichè compete a lui preparare il crisma. Questo non può essere versato sui penitenti poichè appartiene ai sacramenti (quia genus est sacramenti). E come potremmo concedere un (genere di) sacramento a coloro cui vengono rifiutati tutti gli altri sacramenti? » (Denz. 99). Tali parole sono chiare. Non c'è che una sola *difficoltà,* ed è che il Papa permette questa unzione « a tutti i cristiani per bisogni propri e dei loro familiari ». Il che naturalmente non può costituire un'unzione sacramentale; nè vuol dire che essi hanno il diritto di farsi amministrare l'unzione dalla *Chiesa.* La soluzione esatta è piuttosto fornita dal *Franz,* il quale, dopo aver ricordato la consuetudine delle unzioni private, sufficientemente attestata dai documenti dell'epoca, pensa si debba intendere questo passo nel senso che l'olio consacrato dal vescovo poteva essere usato anche dai laici per fare unzioni, in caso di malattia. C'era, insomma, un'unzione laica e un'unzione sacerdotale. Solo la seconda è ritenuta da S. Innocenzo, nelle ultime frasi, come « genus sacramenti », che deve essere rifiutato ai penitenti (*Franz,* Benediktionen, I, p. 341).

Tali unzioni laiche si ritrovano ancora nelle epoche seguenti, fino al secolo XI, ma disparvero a poco a poco, in seguito a numerose energiche prescrizioni concernenti l'unzione sacramentale, e furono sostituite da quest'ultima (*Franz,* ivi p. 357). Più tardi l'unzione sacramentale è attestata dal sacramentario di S. Gregorio I, in cui è prescritta sia la consacrazione dell'olio sia il modo di farne l'amministrazione (Migne 78, 233). In seguito l'Estrema Unzione divenne di uso generale.

È noto che anche la Chiesa *greca* possiede il sacramento dell'Unzione. Il *Maltzew* scrive: « L'istituzione divina del sacramento si ricava dalla tradizione indefettibile della santa Chiesa » (op. cit. p. CCCXXIII). *S. Giovanni Crisostomo* ci parla, più di una volta, della sua esistenza (De sacerd. 3, 6; In Mt. hom. 32, 6, Migne 57, 384).

Dall'inizio del *Medio Evo* l'Estrema Unzione è stata oggetto di parecchi Concili e numerosi capitolari dell'epoca carolingia raccomandano vivamente di riceverla. Durante il Medio Evo venne considerata come un « sacramento dei ricchi », un sacramento cioè per chi poteva pagare bene e in molti luoghi

cadde in disuso. In Germania, al tempo della Riforma, praticamente era quasi del tutto sconosciuta. In tale sacramento, come in molte altre pratiche non si può negare vi sia stato un vero progresso.

La *Scolastica* è unanime nel riconoscere il carattere sacramentale all'Estrema Unzione, benchè non ci sia l'accordo unanime sulla questione dell'istituzione, se fatta da Cristo oppure dagli Apostoli (*Schwane,* Histoire des dogmes, vol. v, pp. 451 ss.).

In conclusione la Chiesa, sia latina che greca, è d'accordo sull'uso dell'Unzione. Ora S. Agostino formula quest'assioma: « Quod universa tenet Ecclesia nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum, rectissime creditur » (De Bapt. 4, 24).

§ 200. - Il segno sensibile.

1. La materia dell'Estrema Unzione è l'olio col quale vien fatta l'unzione. - *È di fede.*

Spiegazione. - Benchè non esista una definizione esplicita circa la materia dell'Estrema Unzione, la nostra tesi contiene tuttavia la dottrina di fede della Chiesa. Eugenio IV dice: « La materia è l'olio d'oliva benedetto dal vescovo » (Denz. 700). Il *Concilio di Trento* in tutti i canoni concernenti l'Estrema Unzione, parla di una « unzione » e afferma espressamente: « La Chiesa riconosce che la materia è l'olio benedetto dal vescovo » (Denz. 908).

Prova. - S. Giacomo dice semplicemente « olio » (ἔλαιον); nella Scrittura non si trova altra precisazione su questo olio (materia remota), ma si può pensare che, in S. Giacomo, si tratti di olio di oliva dall'uso che se ne faceva in Oriente. L'Apostolo non dice nulla neppure sul modo di fare l'unzione (m. proxima). Si può presumere che si facesse sulle parti del corpo veramente ammalate.

I Padri e le antiche *preghiere di benedizione* circa la materia parlano semplicemente di olio (ἔλαιον); questo fatto ci dà motivo di pensare che si trattasse di olio di oliva. Tutti i rituali antichi, latini e orientali, prescrivono l'olio d'oliva; gli stessi Scolastici non conoscono che questo. *S. Tommaso* scrive: « Poichè a tutte le altre specie di olio non si dà questo nome che in ragione di una certa analogia con l'olio d'oliva e poichè, di conseguenza, questo è l'olio propriamente detto, non si impiega che l'olio d'oliva per tale sacramento » (Suppl. q. 29, a. 4). Sulla convenienza della materia il *Catechismo romano* dice: « Questa sostanza significa molto bene l'operazione interiore della virtù sacramentale. Infatti l'olio giova immensamente a mitigare i dolori dell'organismo corporeo; la virtù del sacramento attenua l'angoscia penosa dell'anima. L'olio rende salute, conferisce letizia, alimenta quasi la luce e rinnova mirabilmente le energie del corpo affaticato. Qual migliore immagine di quel che per virtù divina l'amministrazione di codesto sacramento opera nell'ammalato? » (P. 2, c. 6, q. 5).

L'*unzione,* secondo Eugenio IV, si deve fare sugli occhi, sulle orecchie, sul naso, sulla bocca, sulle mani, sui piedi, sulle reni (Denz. 700). L'unzione delle reni si riferisce alla sede della sensualità; in base alle prescrizioni attuali

si deve omettere e, per motivi ragionevoli, si può omettere anche quella dei piedi. L'unzione, presso i Greci, si fa su un maggior numero di parti. In caso di necessità ci si può limitare a *una sola* unzione sulla fronte con la formula: « Quidquid deliquisti ». Cfr. C.I.C. can. 947.

La *consacrazione* dell'olio è antichissima; e deve essere fatta dal vescovo (Denz. 1628). Il Papa vi può anche delegare un semplice sacerdote. Nella Chiesa greca i sacerdoti consacrano sia l'olio dei malati che l'olio del Battesimo (oleum catechumenorum); questa consuetudine è stata approvata da Benedetto XIV. La Scolastica considerava essenziale la consacrazione (S. Tommaso, Suppl. q. 29, aa. 5 e 6). In pratica l'uso dell'olio benedetto è di stretta prescrizione.

L'opinione dei teologi scolastici primitivi secondo cui l'olio benedetto si riteneva come un sacramento compiuto (sacramentum in esse), alla stessa maniera dell'Eucarestia, ci dà la ragione del fatto, più volte documentato, che si cercava di procurarsi una riserva di tale olio; spiega pure come i grandi Scolastici, come S. Tommaso e S. Bonaventura, abbiano dovuto combattere codesta falsa opinione.

2. *La forma dell'Estrema Unzione varia secondo le Chiese e i tempi; essa consta, generalmente, delle preghiere che accompagnano l'unzione.*

Eugenio IV riferisce questa formula: « Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum..., etc., deliquisti » (Denz. 908). In base a una decisione del Sant'Ufficio, confermata da Pio X (1906), la forma in caso di necessità, è la seguente: « Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen » (Denz. 1996).

Secondo la *Lettera di S. Giacomo,* l'unzione deve essere accompagnata da una « preghiera della fede » (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως). Non specifica però il contenuto di tale preghiera. Si può presumere tuttavia che dopo o durante l'invocazione fatta « nel nome di Gesù » si rivolgesse la preghiera cristiana a Dio domandando di confortare il malato, di salvarlo e di perdonargli i peccati. Questo, almeno, è l'effetto che l'Apostolo attribuisce a tutto il rito.

Similmente, presso i *Padri,* questa preghiera era una domanda di sanità corporale e spirituale. La forma, dunque, era deprecativa. Secondo S. Tommaso, questa forma corrisponde alla consuetudine della Chiesa romana, al triste stato del soggetto, e al sacramento, che non produce sempre « ex opere operato », la sanità corporale (Suppl. q. 29, a. 8). Nelle Chiese greca, copta, giacobita, siriaca si adopera pure la forma deprecativa. - Dalla differenza del contenuto della forma alcuni teologi deducono a ragione che Cristo non l'ha stabilita che « in genere ». Il C.I.C. prescrive: « Extremae Unctionis sacramentum conferri debet per sacras unctiones, adhibito oleo olivarum rite benedicto, et per verba in ritualibus libris ab Ecclesia probatis praescripta » (can. 937). « Le sacre unzioni sono amministrate con riti speciali. Questi consistono in gran parte in preci; nessun sacramento anzi ne ha in sì gran numero. È infatti il momento, quello della morte, in cui il cristiano ha più bisogno di essere aiutato. Per questo tutti gli astanti, con a capo il sacerdote, affrono a Dio le più fervide invocazioni, raccomandando alla divina misericordia la vita e la salvezza dell'infermo » (Catechismo romano, P. 2, c. 6, q. 7).

§ 201. - Ministro, soggetto, effetti.

1. Ministro dell'Estrema Unzione è il sacerdote. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* aveva un motivo di dogmatizzare che il ministro dell'Estrema Unzione è il sacerdote, poichè i Protestanti intendevano « presbiteri » nel senso di « anziani », e ravvisavano in questi « anziani » dei laici. Pertanto il Concilio definisce: « Se qualcuno dirà che i sacerdoti della Chiesa, che S. Giacomo esorta di condurre all'infermo per l'unzione, non sono sacerdoti ordinati dal vescovo, ma i più anziani di ogni comunità, che perciò il ministro dell'Estrema Unzione non è il solo sacerdote, sia scomunicato » (s. 14, can. 4, Denz. 929; cfr. c. 3, Denz. 910).

Prova. - S. Giacomo scrive che bisogna chiamare « i sacerdoti della Chiesa » (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας). La frase può essere intesa in maniera generale, di uno di tali sacerdoti (cfr. Lc. 17, 14) come pure di parecchi. Nella Chiesa antica, sia latina che greca, l'unzione era fatta da più sacerdoti; ma sempre e dovunque si è ritenuto che uno solo bastasse. I Greci soprattutto preferivano parecchi ministri. Si propendeva, in ragione del carattere deprecatorio del sacramento quanto ai suoi effetti sul corpo, a desiderare non solo un gran numero di ministri ma ancora ministri pii la cui preghiera sarebbe stata di maggior efficacia. Tuttavia, anche presso i Greci, un solo ministro è sufficiente per il caso di necessità; però le preghiere e le cerimonie suppongono sette ministri.

S. Tommaso porta le ragioni di convenienza per un maggior numero di ministri: « Avendo come effetto quello di operare una cura perfetta, e contenendo in sè abbondanza di grazia, è conveniente che intervengano molti sacerdoti, e così l'orazione di tutta la Chiesa cooperi all'effetto del sacramento... Ma se è presente un solo sacerdote, si intende che egli amministri questo sacramento in virtù di tutta la Chiesa, della quale è ministro e rappresentante » (C. Gent. 4, 73).

Ministro ordinario è il *parroco;* in caso di necessità qualunque sacerdote. Il ministro ordinario è tenuto « ex iustitia » ad amministrare questo sacramento; il ministro straordinario vi è tenuto « ex caritate » (C.I.C. can. 938-939).

Il sacramento non può essere amministrato da un *diacono;* tanto meno da un laico. L'unzione fatta da laici, largamente diffusa nel Medio Evo e già menzionata da S. Innocenzo I, non era che un semplice sacramentale. Quest'unzione laica giunse sino a far trascurare l'unzione sacramentale. Di qui le raccomandazioni dei capitolari dell'epoca carolingia sulla stima che si deve avere per la santa unzione. Non di meno, « l'olio benedetto per l'unzione personale era, secondo le testimonianze dei libri liturgici, a disposizione dei fedeli; era solamente proibito affidare il crisma ai laici » (*Franz,* op. cit. I, p. 258). Più tardi si pagò l'olio santo a un prezzo altissimo. « Nel secolo XIII, specialmente, gli ecclesiastici si facevano pagare carissimo l'olio santo, tanto che ad un povero era quasi impossibile procurarsene. Soprat-

tutto la presenza di molti sacerdoti, che intendevano essere pagati (diritto di stola), fece nascere l'idea che l'Estrema Unzione fosse un sacramento destinato solamente ai ricchi » (*Schanz*, op. cit. p. 660). Anche il *Kern* parla di una « colpevole avarizia di molti sacerdoti », che rendevano difficile ricevere la Estrema Unzione (Zeitschr. f. kath. Theol., 1906, pp. 599 ss.).

L'*unzione laica* menzionata da S. Innocenzo I († 417) è considerata dai teologi come un « sacramentale ». E quando antichi rituali parlano di laici che partecipavano alle preghiere e alle unzioni, bisogna ravvisare in ciò un segno della preghiera premurosa e comune di tutta la Chiesa per il morente.

2. *Soggetto dell'Estrema Unzione è unicamente il fedele malato e non quello che è in salute; in caso di ricaduta nella malattia, il sacramento può essere nuovamente ricevuto.*

Il *Concilio di Trento* dice: « Si dichiara inoltre che questa unzione si deve fare agli infermi, principalmente a quelli che sono in pericolo di vita, tanto che si chiama: il sacramento dei moribondi. Che se dopo aver ricevuto questo sacramento riacquistino la salute, potranno giovarsene un'altra volta quando si troveranno in pericolo di vita » (Denz. 910).

Bisogna ancora notare che, presso i *Greci*, vi è, il giovedì santo, una grande e solenne cerimonia per la benedizione dell'olio fatta dal vescovo. A questo riguardo il Maltzew scrive: « Benchè sia prescritto nelle lettere di ordinazione dei sacerdoti che essi non debbano in alcun caso amministrare questo sacramento a persone in buona salute, tuttavia, dai tempi più antichi, sia presso i Greci che presso la Chiesa russa, a Mosca e a Nowgorod, una volta all'anno, il giovedì santo, il vescovo fa l'unzione con l'olio a persone *completamente sane*. S. Dimitri, metropolitano di Rostow, giustifica quest'uso spiegando la Lettera di S. Giacomo (5, 14) in senso molto largo, intendendo cioè col nome di infermi, non solo quelli che sono malati di corpo, ma anche i sofferenti di spirito, perciò tutti coloro che sono nell'angoscia e nel dolore... senza eccettuare i peccatori; e si riferisce anche al fatto che l'uomo in buona salute non conosce, in precedenza, nè l'ora, nè il tempo della morte » (op. cit. pp. 549-550).

Nella Chiesa greca non si considera poi molto la *gravità* della malattia, anche quando si tratta dell'unzione fatta dai sacerdoti. Difatti, in tutto l'Oriente, normalmente l'Unzione è amministrata in chiesa; il che suppone uno stato di malattia abbastanza tollerabile. È vero che il *Maltzew* fa notare come all'Unzione si ricorra solamente nel caso di malattia *grave* (op. cit. p. CCCXXV); ma le prescrizioni e le preghiere liturgiche parlano innanzi tutto dell'amministrazione da farsi in chiesa.

Anche in Occidente, nell'epoca carolingia, si riceveva, per quanto era possibile, l'Estrema Unzione nella chiesa; ciò suppone una certa larghezza nel giudicare la gravità della malattia. Al contrario, nella Scolastica, ci si mostrò più severi, esigendo il pericolo probabile di morte (S. Alberto, S. Bonaventura, S. Tommaso, Riccardo di Med.). Scoto vuole segni certi di morte; il malato non dovrebbe più conoscere alcun pericolo di peccare. Alcuni sostenevano anche che non si poteva ripetere; ciò si spiega in quanto costoro attribuivano all'Estrema Unzione una specie di carattere (*signaculum* quoddam per unctionem). Si raggiunse poi l'accordo sull'impossibilità di ripeterla durante la

stessa malattia. Riccardo di Mediavilla è netto: L'Unzione non conferisce il carattere; può dunque ripetersi in diverse malattie, come nei diversi stati critici di una medesima malattia. Tale è pure il pensiero di S. Tommaso. S. Bonaventura ritiene che si possa ripetere solo in differenti malattie. Oggi l'Estrema Unzione è amministrata a tutti i malati in pericolo di morte. Il *grado* di infermità non può influire sul valore del sacramento; del resto, in molti casi, gli stessi specialisti in medicina non possono determinarlo. La debolezza senile era già considerata, al tempo della Scolastica, come una malattia. Al contrario, altri stati che mettono la vita in serio pericolo, come combattimenti, operazioni, parti, naufragi, ecc. non possono in se stessi venir considerati come malattie, benchè possano *causare* uno stato di malattia e legittimare quindi il sacramento.

Poichè l'Estrema Unzione è un complemento della Penitenza, non può essere amministrata che a malati moralmente responsabili e capaci di commettere peccati. Per tal ragione non si concede nè ai bambini che ancora non hanno l'uso della ragione, nè ai dementi perpetui. Ma chiunque può ricevere la Penitenza può ricevere anche l'Estrema Unzione. La ripetizione di questo sacramento, secondo il Concilio tridentino, è possibile quando il pericolo di morte si rinnova nella *medesima* malattia (s. 14, c. 3). La cosa si spiega col fine del sacramento che è dare grazia e forza per il caso di morte (cfr. S. Tommaso, Suppl. q. 33; C. Gent. 4, 73). L'opinione diffusa nel sec. XI specialmente in Francia, secondo la quale non si poteva ricevere l'Estrema Unzione che una volta sola in vita, si fondava non sulla considerazione del fine del sacramento, ma sulla sua analogia col Battesimo e con la Penitenza (poenitentia *una*). Nell'alta Scolastica, però, si eliminò questa debolezza teologica. Cfr. tuttavia l'opinione di Scoto suesposta.

Alle persone *prive di conoscenza*, la cui vita anteriore lascia presumere che avrebbero domandato questo sacramento, si deve amministrare senza condizione; alle altre *sotto condizione*. « Si deve amministrare questo sacramento sotto condizione quando si dubita se il malato abbia raggiunto l'uso di ragione, se si trovi in pericolo di morte o se sia già morto ». In tal caso la condizione si formula così: « Si capax es » (C.I.C. can. 940 ss.).

Un tempo, per accrescere l'effetto, si ripeteva *più* volte l'unzione. Secondo il sacramentario di S. Gregorio I, i sacerdoti, quando sembra necessario, devono ripeterla per sei giorni consecutivi (Migne 78, 235). Codesta prescrizione si trova in un certo numero di rituali e di Concili. Col *Kern,* bisogna vedere in questo caso una ripetizione del sacramento e non un sacramentale, come pensano C. Gutberlet e F. Schmidt per motivi apologetici. Comunque, l'antica pratica della Chiesa insegna che non conviene essere troppo scrupolosi e rigidi nè quanto alla gravità estrema della malattia, nè quanto al presentarsi di un nuovo pericolo.

La *disposizione* richiesta per ricevere l'Estrema Unzione è lo stato di grazia: si tratta di un sacramento dei vivi. Per questa ragione si premette, almeno a partire dal sec. XVI, il sacramento della Penitenza. In caso di *necessità,* quando il malato non può più confessarsi, l'Estrema Unzione può essergli amministrata quando si hanno le garanzie necessarie per la sua contrizione. Il C.I.C. proibisce di amministrarla a coloro che « impoenitentes in manifesto peccato mortali contumaciter perseverant; quod si hoc dubium fuerit, conferatur sub condicione » (can. 942). « Quando questi sacramenti (la confes-

sione e l'Eucarestia) non si possono più amministrare, scrive *P. Schanz,* basta per l'Estrema Unzione un segno di pentimento, oppure, se il malato è privo di conoscenza, un suo desiderio anteriore, espresso o presunto, di ricevere i sacramenti » (op. cit. p. 662). *E. Schell* esige ancora meno: per i malati che non possono più ricevere il sacramento della Penitenza, l'Estrema Unzione è un sacramento dei morti, destinato a cancellare tutti i peccati, purchè non ci sia ostacolo (obex). « La presenza di vecchi peccati mortali non può essere un ostacolo all'efficacia sacramentale; il solo ostacolo è la resistenza permanente della volontà (alla conversione). Quando non c'è tale resistenza l'Estrema Unzione cancella tutti i peccati che trova » (Dogmatik, IV, p. 633). Simile opinione è combattuta dagli altri teologi i quali hanno pienamente ragione. La Scrittura ignora una siffatta efficacia non preparata nè condizionata moralmente. La teologia greca su questo punto è d'accordo con la teologia latina (*Maltzew,* op. cit. p. CCCXXV).

3. Gli effetti dell'Estrema Unzione. - Il *Concilio di Trento* definisce che gli effetti dell'Estrema Unzione sono: « *gratiam conferre* », « *remittere peccata* », « *alleviare infirmos* » (Denz. 927). Nel capitolo dottrinale corrispondente spiega: « La realtà (res) e l'effetto di questo sacramento si spiegano in quelle parole: E la preghiera della fede salverà l'infermo, e il Signore lo solleverà; e i peccati, se ne ha, gli saranno rimessi. Questa *res* è la grazia dello Spirito Santo, la cui unzione asterge i peccati (se ancora rimangono da espiare) e le reliquie del peccato, solleva e conforta l'anima dell'infermo, eccitando in lui una grande fiducia della misericordia divina, dalla quale sollevato l'infermo più facilmente sopporta le pene e i disagi del morbo, più facilmente resiste alle tentazioni del demonio insidiatore e consegue qualche volta anche la salute del corpo, se giovevole a quella dell'anima » (Denz. 909; cfr. 700). Il Concilio indica diversi effetti che si possono riassumere in tre proposizioni. L'Estrema Unzione produce:

1) L'aumento e, secondo i casi, il conferimento della grazia santificante (confert gratiam), per il sollievo e il conforto dell'anima (aegroti animam alleviat et confirmat).

2) Il perdono dei peccati (si quae sint expianda) e dei resti del peccato (abstergit peccati reliquias).

3) Qualche volta (interdum) la sanità del corpo: cioè quando ciò è utile per la salute dell'anima (ubi saluti animae expedierit).

Primo effetto. - La prima proposizione contiene l'effetto principale. Si tratta della grazia sacramentale propriamente detta, a cui ogni sacramento è ordinato in primo luogo come a fine precipuo. L'effetto della grazia santificante, sia aumento che conferimento di essa, viene prodotto *immediatamente,* al momento in cui si riceve il sacramento, secondo le disposizioni spirituali del soggetto. La particolare grazia attuale, invece, a cui il sacramento dà uno speciale diritto, non viene che più tardi, nel momento in cui si rende necessaria. Ora il Concilio di Trento considera l'Estrema Unzione come il « sacramentum exeuntium », un mezzo di soccorso e di salvezza per la situazione particolare, morale e fisica, di coloro che sono gravemente malati e in pericolo di morte. In tale stato di abbattimento e di impotenza, questa grazia deve conferire al malato

un triplice *conforto:* a) per eccitare la sua fiducia nella misericordia di Dio (magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando); b) per sopportare pazientemente i dolori e l'orrore della morte (infirmus sublevatur et morbi incommoda ac labores levius fert), e c) per resistere efficacemente e vittoriosamente agli attacchi del demonio (et tentationibus daemonis calcaneo insidiantis facilius resistit).

Non è difficile ravvisare nella dottrina del Concilio di Trento l'influenza di *S. Tommaso.* « Dicendum est — dice il Dottor Angelico — quod quodlibet sacramentum est institutum principaliter ad *unum* effectum, quamvis etiam alios effectus *ex consequenti* (indirettamente) inducere possit. Et quia sacramentum efficit quod figurat, ideo ex ipsa significatione sacramenti debet accipi eius principalis effectus. Adhibetur autem hoc sacramentum secundum modum cuiusdam *medicationis,* sicut Baptismus per modum ablutionis. Medicina autem est ad pellendam infirmitatem. Unde principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandam infirmitatem peccati. Unde sicut Baptismus est quaedam spiritualis regeneratio, et Poenitentia quaedam spiritualis suscitatio, ita et Extrema Unctio est quaedam spiritualis sanatio vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio praesupponit corporalem vitam in medicato, ita spiritualis (medicatio) spiritualem (vitam). Et ideo hoc sacramentum *non* datur contra defectus, quibus spiritualis vita tollitur, scil. contra peccatum originale (Battesimo), vel mortale (Penitenza), sed contra illos defectus, quibus homo spiritualiter *infirmatur,* ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae vel gloriae: et hic defectus nihil aliud est, quam *quaedam debilitas et ineptitudo* (debolezza e incapacità), *quae in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali;* et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum » (Suppl. q. 30, a. 1).

Secondo effetto. - La seconda proposizione parla della remissione dei peccati. L'Estrema Unzione produce di per se stessa, ma indirettamente (ex se sed ex consequenti), non solo la remissione dei peccati veniali, ma anche dei peccati mortali, se ancora ce ne sono, purchè non si frapponga ostacolo alla grazia. Simultaneamente sopprime le pene temporali dovute al peccato.

Queste affermazioni non hanno tutte il medesimo valore teologico. Il perdono dei peccati è definito dal Concilio di Trento, che colpisce di scomunica chi nega che l'Estrema Unzione perdoni i peccati (remittere peccata, can. 2). Nel c. 2 parla espressamente dei peccati mortali: « *delicta* si quae sint expianda ». Indubbiamente qui interpreta il passo di Giac. 5, 14, sopra citato: « Et si *in peccatis sit* remittentur ei ». Con queste parole la Scrittura esprime l'effetto *secondario:* effetto che non si produce se non a condizione che ci siano peccati gravi; però il sacramento non esige lo stato di peccato, il quale d'ordinario non esiste, perchè eliminato dal sacramento della Penitenza antecedentemente ricevuto. L'Estrema Unzione sopprime il peccato grave « per se » e non « per accidens », come avviene per l'Eucarestia, perchè secondo S. Giacomo è stata istituita anche in vista di tale scopo, come complemento della Penitenza.

S. Tommaso, nella C. Gent. 4, 73, così si esprime: « Accade che l'uomo non abbia conoscenza o memoria di tutti i peccati commessi, per poterli distruggere con la Penitenza; vi sono pure i quotidiani mancamenti, di cui è

intessuta la vita presente, e dai quali dev'essere mondato l'uomo nella sua dipartita con questo sacramento, affinchè non porti con sè nulla che ripugni alla gloria; e perciò aggiunge ancora S. Giacomo: "Se (il malato) si troverà nei peccati gli saranno rimessi". Pertanto è manifesto che questo sacramento è l'ultimo e in certo modo il coronamento di tutta la cura spirituale (quodammodo consumativum totius spiritualis curationis), poichè per esso l'uomo quasi si prepara a partecipare alla gloria eterna ».

I teologi discutono se l'Estrema Unzione cancelli i peccati gravi *direttamente* o *indirettamente*. Alcuni considerano l'effetto diretto come probabile, ma i più ritengono che scopo primario di questo sacramento non sia quello di cancellare i peccati, mortali o veniali. Se l'Estrema Unzione cancellasse direttamente i peccati mortali verrebbe ad essere un sacramento dei morti; ma è dottrina generale e costante della Chiesa che i sacramenti dei morti sono solo due, il Battesimo e la Penitenza. Il *Catechismo romano* dice: « *Neque* enim hoc sacramentum primario loco ad graviorum criminum remissionem institutum est, sed Baptismus tantum et Poenitentia vi sua hoc efficiunt » (P. 2, de Extr. Unct. n. 14).

Il cancellare i peccati *veniali* non è lo scopo dell'Estrema Unzione, non essendo neppure lo scopo primario e diretto della Penitenza. « De peccatis venialibus est quidem Poenitentia proprie, in quantum sunt nostra voluntate facta; non tamen contra haec principaliter est hoc sacramentum institutum » (S. th. III, 84, 2).

S. Tommaso dice la stessa cosa dell'Unzione: « Nec Extrema Unctio nec aliquod sacramentum novae legis est principaliter institutum contra peccata venialia, licet per ea peccata venialia remittantur; sed est instituta Extrema Unctio ad reliquias peccatorum tollendas » (De malo 7, 11 ad 14). Egli pensa che esistano altri mezzi per cancellare i peccati veniali, come la preghiera, la contrizione, l'elemosina, l'assistenza alla Messa, ecc...

Ciò che si dice dei peccati veniali si applica pure alle *pene temporali* dovute al peccato. La soppressione di queste operata dall'Estrema Unzione è chiaramente indicata dalle espressioni di S. Giacomo e del Concilio concernenti le « reliquias peccati », come anche dalla forma dell'amministrazione: « quidquid deliquisti ». Se si riflette che per il perdono delle pene non è necessaria la comunicazione della grazia e perciò non è necessario ricevere un sacramento, si conclude che esse non sono perdonate che secondariamente dall'Estrema Unzione. Se l'Estrema Unzione fosse stabilita direttamente, e in primo luogo, per il perdono di queste pene, le persone che sono in buona salute dovrebbero riceverla, perchè generalmente non hanno minor bisogno dei malati di tale perdono.

Non pochi teologi sostengono che l'Estrema Unzione rimetta tutte le pene temporali. Essi si fondano sull'autorità di S. Alberto, di S. Bonaventura, di Scoto, di Durando, di Suarez e di altri. Ci si fonda pure su S. Tommaso. Il *Kern* afferma che il Dottore Angelico insegna certissimamente (certissime), nel suo *Commento delle Sentenze*, nella *Somma teologica* e nella *Somma contro i pagani*, che l'Unzione « *immediate* hominem ad gloriam disponit » (Suppl. q. 29, a. 1); dice pure che « per hoc sacramentum praedicta curatio (guarigione) compleatur, et a reatu poenae temporalis liberetur, ut sic nihil in eo remaneat, quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloriae impedire » (C. Gent. 4, 73). Ora l'interprete classico di S. Tommaso, Francesco Silvestri

di Ferrara, attenua assai i testi citati, obiettando che non si accordano con la consuetudine della Chiesa di applicare i suoi suffragi e le sue preghiere anche ai defunti che hanno ricevuto l'Estrema Unzione. Fa notare inoltre che San Tommaso, in un altro luogo, parla solamente di una « diminuzione » delle pene temporali: « Similiter etiam reatum poenae temporalis *diminuit*, sed ex consequenti, in quantum debilitatem tollit, quia eamdem poenam *levius portat* fortis quam debilis. Unde non oportet, quod propter hoc minuitur satisfactionis mensura ». Riferendo tale testo, il celebre commentatore esprime il parere che l'opinione di S. Tommaso sia indubbiamente « quod non remittitur semper totaliter reatus poenae temporalis... sed tunc tantum quando adest interior dispositio ad remotionem talis reatus simul cum hoc sacramento sufficiens. Est enim hoc sacramentum ad remotionem omnis reatus remanentis post culpam ordinatum quando in suscipiente est conveniens *dispositio* ». E questa disposizione, o quest'« opus operantis » richiesto insieme con l'« opus operatum », importa nel soggetto la buona volontà di espiare le proprie pene temporali sopportando pazientemente le sofferenze morali e fisiche, tanto più che, al dire di S. Tommaso, è reso « più forte » dalla grazia ricevuta. Per tale ragione anche il malato è tenuto, nel limite del possibile, a compiere la penitenza che gli è stata imposta nella confessione fatta in precedenza e che la Chiesa esige sempre.

Terzo effetto. - Il terzo effetto dell'Estrema Unzione, la guarigione del corpo, non è affatto assoluto nè sempre ottenuto, perchè, secondo la dottrina della Chiesa, dipende dalla salvezza dell'anima e non si ha che di tanto in tanto (interdum); è quindi un effetto *condizionato* (Trid. c. 2).

S. Tommaso dice a questo riguardo: « Extrema Unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materiae, sed ex virtute divina, quae rationabiliter operatur. Et quia ratio operans numquam inducit secundarium effectum, nisi secundum quod expedit ad principalem, ideo ex hoc sacramento non semper sequitur corporalis sanatio, sed quando expedit ad spiritualem sanationem; *et tunc semper eam inducit,* dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis » (Suppl. q. 30, a. 2). Il *Cat. rom.* ravvisa un impedimento di questo genere anche nella « debolezza della fede » odierna nei confronti di quella dei primi cristiani. Ma quando si ottiene la guarigione corporale non è esatto considerarla come un *miracolo;* difatti avviene secondo l'ordine stabilito dall'economia divina della salvezza; inoltre non si produce di colpo, ma ordinariamente a poco a poco e, come fa notare il Pesch, « ut vires naturales et remedia naturalia sanitatem restituant ». Per tal motivo bisogna esortare i malati a non rinviare l'Estrema Unzione fino al momento in cui la guarigione non è più possibile se non mediante un miracolo evidente. Codesto sacramento non esige l'« articulum mortis », ma il « periculum mortis » (Comp. th. IV, p. 229). Se non si ottiene la guarigione, il ricevere l'Estrema Unzione servirà alla *risurrezione* gloriosa del corpo.

I tre effetti dell'Estrema Unzione non son tutti prodotti direttamente e in primo luogo; ma anche quando sono prodotti secondariamente e indirettamente, lo sono « ex opere operato ». È opinione comunissima.

Estrema Unzione e Battesimo. - Il *Concilio di Trento* ha posto l'Estrema Unzione in relazione col *Battesimo* e la *Penitenza* in quanto dice che « dai Padri fu considerata come perfezionamento non solo della Penitenza, ma anche

di tutta la vita cristiana, che deve essere una perpetua penitenza ». Mediante il Battesimo tutto ciò che ha « veram et propriam peccati rationem » è sicuramente cancellato; ma tuttavia permane, anche nei battezzati, la concupiscenza (ad agonem; s. 5, c. 5). Con questi termini il Concilio insegna che la vita cristiana è essenzialmente una vita di combattimento fino al suo termine felice. Il Battesimo e la Cresima ci imprimono il carattere di soldati di Cristo. Tutti conosciamo per esperienza la gravità, l'ardore e il pericolo di tale lotta per la vera vita; ma possiamo almeno presumere che l'accanimento raggiungerà il massimo alla fine della nostra esistenza terrena, quando la morte si imporrà alla nostra intima consapevolezza e ci chiederà il grande sacrificio, consistente non solo nel soffrire pazientemente e passivamente i dolori, ma nell'offrire coraggiosamente, con rassegnazione e liberamente la nostra vita, in armonia completa con la volontà del Padre celeste. In questo difficile istante la grazia dell'Unzione sarà un opportunissimo aiuto per aiutarci a compiere felicemente e vittoriosamente il combattimento spirituale iniziato col Battesimo. S. Paolo ci dice che nel Battesimo, che ci unisce a Gesù Cristo nostro mistico Capo, noi fummo *simbolicamente* « battezzati nella morte di lui e sepolti con lui » (Rom. 6, 4; cfr. Col. 2, 12). Ora è giunto il momento di morire realmente e fisicamente con Cristo; e come Cristo ricevette l'unzione della pia donna per prepararsi alla morte (Mt. 20, 12), così il cristiano riceve l'unzione che consacra la sua morte. Il Battesimo l'introdusse nel regno di Dio sopra la terra; la morte trasfigurata dall'Estrema Unzione, deve farlo entrare nel regno finale, nella comunione dei santi in cielo. Il Battesimo è la porta della Chiesa militante, la morte santificata dall'Estrema Unzione è la porta della Chiesa trionfante.

Estrema Unzione e Penitenza. - È ancora più facile comprendere il rapporto dell'Estrema Unzione con la Penitenza, di cui è il complemento. Tra questi due sacramenti vi è un'unione così stretta come tra il Battesimo e la Cresima. L'uno compie ciò che l'altro ha iniziato. Vi fu un tempo in cui si ricorreva a S. Giacomo per provare la Penitenza. L'Estrema Unzione cancella le ultime tracce del peccato, che non erano state interamente soppresse dalla Penitenza. « La vita cristiana deve essere una penitenza continua », dice il Concilio di Trento; deve essere, in qualche modo, una soddisfazione per i peccati. Ora è soprattutto nel momento della morte che la nostra vita diventa un grande atto di penitenza; qui possiamo offrire la penitenza più grande, più difficile, più preziosa e più meritoria, facendo il sacrificio volontario, benchè inevitabile, della nostra vita; accettando la sentenza generale pronunciata da Dio nel paradiso terrestre, dopo il primo peccato, contro l'umanità colpevole. S. Bonaventura in una delle sue opere studia i sette sacramenti come mezzi di combattimento per la « militia christiana » (Brevil. 6, 3).

4. *L'Estrema Unzione non è strettamente necessaria alla salvezza.* Non vi sono nè motivi intrinseci nè precetto esteriore per provare una tale necessità. Tuttavia il disprezzarla costituisce peccato.

Il *Concilio di Trento* non interpreta il testo di S. Giacomo nè come un precetto divino nè come un precetto ecclesiastico. Al c. 1 afferma che S. Giacomo « raccomanda ai fedeli questa sacra unzione degli infermi » e, al can. 4, che S. Giacomo « esorta » (hortatur) a far venire i sacerdoti per l'unzione. Non

si può parlare di necessità *di mezzo,* perchè questo sacramento suppone che già esista la grazia. Ma, prescindendo dal fatto che alcuni teologi ravvisano già nell'istituzione un precetto divino, l'interesse della propria salvezza, come la gravità della situazione, devono spingere il malato a desiderare il sacramento e indurre i parenti a far sì che possa facilmente riceverlo.

Lettura. - *Il sacramento della partenza.* - « L'Estrema Unzione è l'intervento supremo, in favore d'un partente, del gruppo unito nel Cristo e in Dio che noi chiamiamo Chiesa.

Essa è il sacramento della partenza, se si deve veramente partire; in ogni caso del pericolo, che è quaggiù per il cristiano una circostanza suprema, richiedente un soccorso speciale, al quale la religione materna non può mancare di pensare. A colui la cui vita declina, e la cui anima fatta per Dio, sembra protesa verso l'abisso di luce, non bisogna forse portare i soccorsi che aiutano a purificarsi, a rifare le proprie forze in vista del grande passaggio?

Siam soliti dire che la morte è un avvenimento come un altro: ci trasferisce, non ci distrugge. È vero, ma solo per la nostra anima. Ora, noi non siamo unicamente spirito; siamo un composto: anima incarnata, carne animata, ed è quindi il nostro essere che si dissocia quando, non essendo più possibile il funzionamento vitale, gli elementi che esso domina si disperdono, lasciando l'anima al suo destino. Vedere dissociarsi il proprio essere, sia pure per sopravvivere nella parte migliore di sè, è duro. Piombare nel mistero, sia pure illuminato da quella "oscura chiarezza" che ci viene dalla fede — chiarezza per la coscienza che crede e si affida; oscurità per l'intuizione, disorientata dalla mancanza totale di tutto ciò che costituisce l'esperienza, non solo quella effettiva, ma anche quella possibile — piombare così in pieno mistero, ci turba. E non è anche inquietante, quando si sa che la giustizia, insieme con l'amore, è alla porta dell'altro mondo e che *nessuno sa* — dice l'Apostolo — almeno d'una certezza diretta capace di calmare ogni apprensione, *se è degno d'amore o di odio?*

La religione verrà quindi a portare all'eventuale morente i suoi soccorsi. Li affida ad un rito il cui simbolismo è preso in parte da quello della Cresima, per la somiglianza dei casi; ma con delle particolarità e in un senso che tengono conto delle loro differenze.

La materia del sacramento è l'olio: ristoro per l'atleta dell'estrema lotta; rimedio per l'anima dolente e non ancora libera dal peccato; fonte di calore e di luce per l'anima assiderata e brancolante sull'orlo del grande abisso socchiuso. Coll'azione penetrante e diffusa che possiede, l'olio dice la profondità e l'universalità dell'effetto spirituale che si vorrebbe esercitare in questa terribile circostanza. Con la sua dolcezza ci ricorda la speranza, così necessaria nel momento d'affrontare il silenzio eterno.

Si praticano le unzioni sulle parti del corpo che possono essere riguardate come il principio delle miserie morali da cui ci vorrebbero liberare, come un rimedio corporale cerca di raggiungere la radice del male. Le radici del peccato sono, purtroppo, le radici stesse della nostra azione. Possiamo abusare di tutto. La vita, che è un beneficio divino, può diventare in tutto una sorgente di vizio e di miseria. Perciò il sacramento cercherà di purificarla: prima di tutto i nostri strumenti di conoscenza; secondariamente i nostri poteri di impulsione; poi, in terzo luogo, i nostri poteri esecutivi. Gli occhi, le orecchie,

le narici, la bocca, le mani, organi principali od esclusivi dei nostri sensi; i piedi che significano l'azione esterna; le reni che ricordano gli impulsi sensibili, sono purificati dal segno accompagnato da questa preghiera: *"Per questa santa unzione e per la sua dolcissima misericordia, Iddio ti perdoni tutto ciò che tu hai fatto di male con gli occhi, con le orecchie, con la lingua, ecc."*

Si usa la forma di preghiera, perchè ci si rivolge a colui che è senza forza, e non può quindi aiutarsi da sè; poichè il morente è già come partito, come rimesso nelle mani di Dio, e solo la preghiera può seguirlo. È proprio il momento di implorare misericordia in quell'ora di suprema angoscia in cui gli occhi già chiusi stanno per suggellarsi completamente, prima di aprirsi ad una luce migliore.

Quando partiamo, coperti della polvere dell'azione, del fango della vita che continuamente ci trascina nelle sue pozze, delle ferite ricevute nelle nostre lotte per il bene, lotte troppo vili, certo, ma mai completamente disertate, che s'invocherà se non la pietà del Samaritano eterno, che conosce le nostre vie e che ha così strettamente misurate le nostre forze?

"Agnosce, Domine, creaturam tuam non a diis alienis creatam... Riconosci, o Signore, che la tua creatura giacente non è stata formata da altre mani che dalle tue... Non ricordare le sue iniquità passate, nè l'ebrezze suscitate in lei dalla collera o dal fervore del cattivo desiderio. Giacchè, se essa ha peccato, non ti ha però rinnegato; ha creduto in te ed ha avuto lo zelo dell'opera tua".

Così gemono le preghiere degli agonizzanti, che accompagnano e commentano l'Estrema Unzione. Così pensa il ministro che interviene qui in nome della Chiesa. E se lui stesso distratto ed un po' indifferente dalla ripetizione quotidiana degli stessi riti, non vi pensasse abbastanza, non ne seguirebbe che la sua azione, diventata banale, non abbia effetto.

Il ministro non è tutto. Non conta che a suo posto, che è l'ultimo. C'è prima di lui tutta la gerarchia rappresentata dal vescovo che ha benedetto l'olio delle unzioni. E la gerarchia stessa, in ciò che ha di visibile, non è che il simbolo vivo dell'eterna gerarchia delle anime che è la vera Chiesa, quella presieduta da Cristo, penetrata dallo Spirito Santo, che comprende tutti i tempi, tutti i luoghi, tutte le razze, tutte le credenze virtuose ed obbedite, tutto quel regno di Dio interiore che i nostri Apostoli chiamavano gli Eletti perchè è esso che conta, rispetto alla vita eterna.

È questa santa società che qui agisce, in nome della solidarietà di cui l'Uomo-Dio fa parte, ed è invocata da una sofferenza cosciente o muta. È la preghiera di questo gruppo unito che si condensa, se così si può dire, nell'elemento simbolico impiegato, nel gesto e nella parola che lo usano. È tutto lo stuolo degli eletti di tutti i tempi che si china, gerarchicamente ordinato, e conscio che Dio è alla sua testa, sul suo figlio e suo fratello dolorante.

Quando il grande Pascal scriveva questa parola terribile: « si muore soli », pensava alle comparse o ai complici di una vita scapigliata. Infatti, quando la morte mette la mano su di noi, quelli diventano estranei come se appartenessero ad un altro mondo, non possono più far nulla per noi e moriamo soli, privi di questi falsi sostegni. Ma la solidarietà cristiana istituita in Dio da Cristo o dalla Chiesa immortale non viene colpita dalla morte. I morti ed i vivi pregano per noi, quando soffriamo o moriamo in comunione con essi nel Signore.

Il sacramento amministrato nel nome del Signore da coloro che rappresentano il gruppo, significa ed applica questa preghiera; il paziente ne riceve l'effetto riguardo all'anima, nella misura in cui è disposto, e quanto al corpo, secondo le disposizioni della provvidenza.

Infatti, il sacramento dell'Estrema Unzione ha un doppio significato. Non è segno della partenza, ed hanno torto coloro che si figurano il sacerdote come un uccello di malaugurio, che annunzia separazione. È invece un medico, medico dell'anima e del corpo, come l'altro, se sa bene la sua professione, è un medico del corpo e dell'anima.

Ciò che la Chiesa dà all'ammalato è un soccorso, e la sua maternità, quantunque preoccupata prima di tutto delle anime, non si disinteressa nè dei nostri corpi, nè soprattutto dei nostri sentimenti che sa così depressi al capezzale di un morente.

Per l'anima, ciò che si chiede propriamente con l'Estrema Unzione, non è la remissione del peccato; la si suppone ottenuta dal sacramento della Penitenza che, regolarmente, la precede. La Penitenza ci libera dal male, e specialmente da quello che rompe l'amicizia con Dio: il peccato mortale. Essa è con ciò una specie di risurrezione spirituale. L'Estrema Unzione, quantunque possa accidentalmente fare lo stesso compito, come un tonico che in date occasioni può diventare un rimedio, non è direttamente ordinata per questo. Essa elimina ciò che in teologia chiamiamo *i resti del peccato,* cioè l'infermità morale che il peccato lascia dopo di sè. È il sacramento dei convalescenti dell'anima, che hanno bisogno di un risanamento tanto più pronto quanto maggiore è il pericolo del loro corpo.

Bisogna comparire davanti a Dio guariti dal male, per conquistare l'eterna giovinèzza. Ora, ciò che il sano potrebbe fare col proprio sforzo virtuoso, lo si chiede qui alla preghiera e all'azione collettiva. L'Estrema Unzione è particolarmente un aiuto sociale, a beneficio di colui che non può più fare azioni individuali. Così non la si amministra ai condannati a morte, nè ai soldati in estremo pericolo, nè in generale a coloro che stanno per morire, ma non sono indeboliti e come fuori di sè dalla violenza delle loro sofferenze. Costoro hanno altri soccorsi ai quali possono cooperare. Si confessano, si comunicano o suppliscono con un atto interno a ciò che questi sacramenti ci dànno.

Il malato, invece, aspetta, e la sua attesa fraterna vede giungere a lei una fraternità larga come la nostra Chiesa universale, tenera come l'anima del Cristo, potente come Dio.

Rispetto al corpo la preghiera sacramentale chiede la guarigione e l'aspetterebbe come aspetterebbe l'effetto spirituale, con una confidenza totale, se non sapesse che quest'effetto, come tutto ciò che riguarda il temporale, non si può, almeno saggiamente, pretendere con certezza. Ci sono cose — dice S. Agostino — che Dio ci accorderebbe nella sua collera, e che ci rifiuta nella sua misericordia. Colui che conosce gli scopi supremi della vita è il solo che possa regolare i mezzi di questo grande fine. Il sacramento che opera per mezzo di Lui e non come una macchina di sanità, guarisce se lo crede bene; conforta se la sua ferma bontà è consenziente e lascia, se ciò è meglio in definitiva, che la povera crisalide rovini, perchè sia libera l'immortale farfalla.

Bisogna sempre partire, e veder partire! Della nostra morte e dei dolori che l'accompagnano, dolori nostri, dolori di quelli che sono attorno a noi,

bisogna fare un sacrificio che venga ad unirsi a quello del Salvatore, che ci salvi con lui dalla vera morte e che concorra, mediante lui, a salvare il mondo.

Nella nostra Estrema Unzione troviamo quindi una nuova manifestazione della solidarietà cristiana che, portando Dio in sè per mezzo di Cristo, accorre, munita dei suoi doni, dappertutto dove la sua azione è riconosciuta necessaria. È dessa che ci fa nascere in Cristo, essa che ci aiuta a morirvi per rivivervi. Cristo risuscitato non muore più; il cristiano conformato a lui in tutte le fasi d'un destino ormai comune, non morrà più neppure lui. L'Estrema Unzione lo segna per una durata senza fine e che non ha più nè separazione nè sofferenza ». *Sertillanges,* La Chiesa, vol. I, pp. 274-280.

CAPITOLO SESTO

L'Ordine

§ 202. - Nozione, nomi, istituzione.

Nozione. - L'Ordine è il sacramento mediante il quale viene conferito, a chi lo riceve, un potere spirituale stabilito da Cristo nella Chiesa e la grazia necessaria all'esercizio di tale potere.

L'Ordine e il Matrimonio sono due sacramenti che creano uno stato e perciò si possono considerare o mentre si fanno (in fieri) o mentre perdurano (in esse). Così il sacramento che ora studiamo, dal primo punto di vista si chiama Ordinazione, dal secondo Ordine.

Il termine *Ordinazione* (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν o χειροτονία), preso in senso ampio, designa: 1) l'ammissione nello stato clericale; 2) la trasmissione di un qualche potere d'Ordine; preso in senso stretto, significa: 3) il conferimento del sacerdozio. Perciò la parola *ordo* (τάξις) si usa anche per indicare i *gradi* nei poteri sacri che sono stati conferiti (gli Ordini). Nella Chiesa antica non c'erano ordinazioni dette « assolute » che non comportassero uno stato ecclesiastico e qualche ufficio clericale. Tali ordinazioni furono rigorosamente proibite dal Concilio di Calcedonia (451). Esse compaiono solo nel Medio Evo, accompagnate dalla piaga dei *clerici vagabundi.* Si tentò di porre rimedio a questo stato di cose applicando misure simili a quelle del Concil. di Calcedonia.

L'Ordinazione, dunque, pone, in modo permanente, nello stato ufficiale del clero (ordo clericalis, sacerdotalis, ecclesiasticus: cfr. già *Tertulliano,* De idol. 7). Questa verità presuppone il dogma della distinzione dei sacerdoti dai laici, o della gerarchia stabilita da Dio (cfr. § 137 ss.).

Nomi. - I nomi latini sono: « manuum impositio, sacramentum Ordinis, s. antistitis, consecratio »; quelli greci: χειροτονία, χειροθεσία, ἱερωσύνη. La prima espressione (greca) fu ben presto riservata alla sola Cresima (Atti 8, 17, 19; 19, 6); la seconda all'Ordinazione sacerdotale (I Tim. 5, 22; II Tim. 1, 6; Atti 6, 6; 13, 3). Queste espressioni si usano per la benedizione in generale (Mt. 9, 18; Mc. 16, 18; Lc. 13, 13).

Il nome *sacerdos* (ἱερεύς) merita una particolare considerazione. Il fatto d'essere usato dai pagani lo rendeva sospetto, perchè veniva a significare, presso di essi, il sacerdote sacrificatore di una divinità particolare. Però era anche conosciuto dagli stessi Ebrei (cfr. S. Clemente, I Cor. 40, 5). I cristiani, da principio, ne facevano un uso molto discreto. Fu *Tertulliano* il primo a conferire tutto il suo valore espressivo a questo termine mutuato dal rito sacrificale degli Ebrei e dei pagani. Adam (Kirchenbegriff... p. 96) fa notare che Tertulliano si dimostra più generoso di S. Cipriano nell'usare questo nome ufficiale non solamente per il vescovo, al quale abitualmente si riservò fino al tempo di S. Leone I, ma agli stessi sacerdoti. Del resto anche *S. Cipriano* applica ai sacerdoti il nome *sacerdos,* divenuto ormai un titolo di onore, ma lo attribuisce di pre-

ferenza al vescovo: « Cum episcopo presbyteri *sacerdotali honore* coniuncti sunt » (Ep. 61, 3). *S. Innocenzo I* tollera che anche i sacerdoti portino il medesimo titolo di onore (Ep. ad Decent. 3, Migne 20, 554: « Nam presbyteri licet secundi sint sacerdotes, etc. »; cfr. c. 7). *S. Leone I* parla di « sacerdotes secundi ordinis »; *S. Ottato di Milevi* di « sacerdotes in secundo ordine constituti »; *S. Cesario di Arles* di « sacerdotes secundi gradus »; *Gregorio di Tours* di « sacerdotes maioris » e di « sacerdotes minoris ordinis »; similmente *San Gregorio Magno;* S. Agostino sa che i vescovi e i sacerdoti « *proprie* iam vocantur in Ecclesia sacerdotes »; i semplici fedeli sono « sacerdotes » in un certo senso in quanto sono membra di Cristo (Civ. 20, 10). È noto quanto S. Gerolamo avvicini i sacerdoti ai vescovi (In Ierem. 13, 12, Migne 24, 765 et passim). Sulle pietre tombali antiche si trova anche « pastor, minister, minister christianus ».

Nella Chiesa *greca* si incontra una evoluzione del tutto simile: fin verso il 400, il vescovo in quanto solo celebrante, è il ἱερεύς; a partire da tale data i sacerdoti, che cominciano a celebrare, sovente separatamente dal vescovo, ricevono il nome di ἱερεύς; il vescovo è detto ἀρχιερεύς o ἱεράρχης (Const. apost. 8, 11; Pseudo-Dionigi, Eccl. hier. 3, 2, 3).

Gradi dell'Ordine. - La Chiesa latina conta attualmente sette Ordini (otto con l'episcopato); quattro Ordini minori: ostiariato, lettorato, esorcistato, accolitato, e tre (quattro) Ordini maggiori: suddiaconato, diaconato, presbiterato (ed episcopato). I teologi moderni, a differenza degli Scolastici, contando l'episcopato come un ordine propriamente detto, giungono al numero di otto. La tonsura non è un Ordine.

Lo studio storico dell'origine dei sette Ordini è compito del diritto canonico. La più antica menzione dei sette Ordini si trova in papa S. Cornelio († 253) (*Eusebio,* Hist. eccl. 6, 43, 11).

La Chiesa *greca* non riconosce, come Ordini *minori,* che l'ipodiaconato e il lettorato (lettori, cantori, cantorato). Il *Maltzew* tra gli Ordini elenca l'episcopato, il presbiterato, il diaconato e il lettorato, il cantorato (salmista) e l'ipodiaconato; nell'ipodiaconato non si attua il sacramento, ma soltanto la *cheirotesia* in opposizione alla *cheirotonia* (§ 171). L'unzione manca in tutti gli Ordini dei Greci, non conoscendo essi che l'imposizione delle mani. Ignorano essi anche il « carattere indelebile » definito dal Concilio di Trento. La Chiesa può « riprendere la sua dignità » a chi è stato ordinato. Cfr. tuttavia il Maltzew, op. cit. p. CCXXXIII. Nel *Catechismo ortodosso* di Gallinicos si legge a p. 44: « I chierici non sono tutti eguali. Alcuni sono diaconi, altri sono sacerdoti, e altri ancora sono vescovi. L'attività dei diaconi è limitatissima. Non hanno alcun potere di governo e non possono amministrare alcun sacramento. Possono solamente assistere all'amministrazione come aiutanti; col permesso del vescovo possono anche annunciare la parola di Dio. Neppure i sacerdoti, che sono superiori ai diaconi, possiedono alcun potere di governo; tuttavia essi possono amministrare tutti i sacramenti (salvo l'Ordinazione sacerdotale e la consacrazione dell'olio di unzione); annunciano la parola di Dio. I vescovi, a cui è devoluto l'ufficio dell'Ordinazione sacerdotale, annunciano la parola di Dio, amministrano tutti i sacramenti indistintamente ed esercitano una vigilanza sovrana sulle anime ».

I *Protestanti,* all'inizio, proponendosi di rovesciare la gerarchia e innal-

zare il laicato, proclamavano che *tutti i laici sono sacerdoti.* Ma più tardi « tutte le Chiese evangeliche, appoggiandosi sulla Bibbia, hanno fondato nuovamente il ministero speciale della predicazione e si sono sforzate di cancellare il ricordo dell'entusiasmo laico del cristianesimo primitivo » (*Wernle,* Calvin, 1919, p. 123).

Istituzione. - Avendo stabilito precedentemente che Cristo ha fondato nella Chiesa un potere spirituale, affidandolo a determinate persone che partecipano di esso in diversi gradi, dobbiamo ora dimostrare che la trasmissione di questo potere a mezzo dell'Ordinazione è un sacramento istituito da Gesù Cristo e che l'Ordine è uno stato sacramentale. Poi preciseremo in quali di questi Ordini si realizzi il sacramento.

L'Ordine è un vero e proprio sacramento istituito da Gesù Cristo. - ***È di fede.***

Spiegazione. - Nell'Ordinazione i Protestanti scorgevano una semplice autorizzazione ad insegnare, conferita dal popolo e l'investitura rituale nel ministero della predicazione (cfr. Apol. Conf. art. 7); non vedevano affatto il conferimento sacramentale di un potere sacro. Calvino che è il teologo della Riforma, pensa che tutti coloro i quali osano chiamarsi sacerdoti fanno ingiuria a Cristo perchè Dio, secondo Ebr. 5, 6: 7, 3, lo ha costituito sacerdote unico in eterno (Inst. IV, c. 19, n. 28). Per tal motivo il *Concilio di Trento* ha definito: « Se qualcuno dirà che l'Ordine o la sacra Ordinazione non è veramente e propriamente sacramento istituito da Cristo, o che è una invenzione umana escogitata da uomini ignari di cose ecclesiastiche, ovvero un semplice rito per eleggere i ministri della parola di Dio e dei sacramenti, sia scomunicato » (s. 23, can. 3, Denz. 963; cfr. cc. 1 e 3). Insegna inoltre, nel can. 1, che esiste nel Nuovo Testamento « un sacerdozio visibile ed esterno » col « potere di consacrare e di offrire il vero corpo e sangue del Signore, e di rimettere e ritenere i peccati ». Infine nel can. 2 è detto che « oltre il sacerdozio ci sono nella Chiesa altri Ordini, maggiori e minori, per i quali, come per gradi, si sale al sacerdozio ».

Aggiungendo la definizione del carattere indelebile, abbiamo qui tutto quello che è stato definito sull'Ordine o sull'Ordinazione; sugli Ordini singoli non esiste alcuna definizione; in seguito preciseremo teologicamente il loro carattere sacramentale.

Prova. - Bisogna distinguere due verità: 1) Cristo ha comunicato agli Apostoli la potestà sacerdotale, e 2) questa comunicazione nella Chiesa è un atto sacramentale. La prima emerge da quanto abbiamo già detto circa l'istituzione della gerarchia e circa l'amministrazione dei sacramenti. Cristo ha trasmesso agli Apostoli la potestà di offrire il sacrificio e di perdonare i peccati e gli Apostoli l'hanno esercitata subito dall'inizio. Tuttavia non si può dimostrare che Cristo si sia servito di un rito esteriore per trasmettere tali poteri. Ciò d'altra parte non era necessario, perchè Cristo non è legato ai suoi sacramenti: egli poteva produrne l'effetto con un semplice atto di volontà. Ha, però, prescritto un rito per questa trasmissione ai discepoli; lo *prova* il fatto che essi hanno subito adoperato tale rito — la preghiera e l'imposizione delle

mani — il cui effetto era la comunicazione della grazia. È detto dei sette diaconi: « Li condussero davanti agli Apostoli, i quali, dopo aver pregato, imposero loro le mani » (Atti 6, 6). L'ordinazione di Paolo e Barnaba fu fatta, dopo aver digiunato, mediante la preghiera e l'imposizione delle mani (Atti 13, 3; cfr. 14, 22). S. Paolo scrive a Timoteo il quale certamente era vescovo: « Ti raccomando di ravvivare il dono di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani » (II Tim. 1, 6; cfr. I Tim. 4, 14; 5, 22). Timoteo, in virtù della sua Ordinazione, può conferire ad altri la stessa Ordinazione (I Tim. 5, 22).

Esegesi. - Il significato di alcuni di questi passi è talmente chiaro che gli stessi Protestanti liberali riconoscono in essi la vera « Ordinazione ». Chiarissimo è soprattutto Atti 6, 6. Che i sette uomini di cui si parla si identifichino coi diaconi, come vuole la tradizione, oppure siano diversi, come pensano oggi molti, poco importa; in realtà si tratta sempre di una funzione ecclesiastica che in se stessa, come dispensa della carità, è già sufficientemente difficile e, unita al ministero della predicazione e del Battesimo (Stefano, Filippo), acquista maggior importanza e dignità. Ora l'elezione di questi uomini (πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας) si fa in questo modo: la *comunità* li sceglie sulla propria testimonianza; gli *Apostoli* li accettano e affidano ad essi il ministero mediante la preghiera e l'imposizione delle mani (προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας). È il primo rito sacramentale di Ordinazione di cui ci parla la Bibbia.

In Atti 13, 1 ss. si tratta di Paolo e Barnaba che, come portatori dello Spirito nella Chiesa, sono stabiliti *missionari*. Nella comunità di Antiochia cinque « profeti e dottori » celebrano in comune il culto religioso (λειτουργεῖν - celebrazione dell'Eucarestia), quando lo Spirito Santo li induce a « separare » Paolo e Barnaba, per l'apostolato delle missioni. E si procede così: tre di essi, dopo aver digiunato e pregato, impongono le mani agli altri due (νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν). Lo scopo del rito è di comunicare i poteri e i doni per la difficile vocazione delle missioni. I ministri stessi compiono il λειτουργεῖν. Il *Felten* sottolinea che secondo la *Didaché* i vescovi e i diaconi adempiono anche il ministero dei profeti e dei dottori, essendo identiche le due funzioni. Così possiamo almeno presumere che in simile occasione i ministri siano vescovi.

La chiarezza riscontrata nel primo caso si trova nei testi di *S. Paolo*. Egli invita il discepolo Timoteo, alquanto scoraggiato, a rifarsi alla sua Ordinazione. Come avviene tale Ordinazione? Una volta è detto « con l'imposizione delle mie mani » (II Tim. 1, 6); un'altra volta « per ispirazione profetica coll'imposizione delle mani del collegio dei presbiteri » (I Tim. 4, 14). Ora *chi* ha ordinato Timoteo? S. Paolo e il collegio dei presbiteri (presbyterium) gli hanno imposto le mani in comune. Nella I Tim. S. Paolo scrive al discepolo: « Non imporre affrettatamente le mani ad alcuno e non renderti complice dei peccati altrui » (5, 22). Esaminando il contesto si può pensare qui alla riconciliazione dei *penitenti*, che si fece più tardi mediante l'imposizione delle mani. Così nella storia degli Apostoli avremmo già le tre imposizioni delle mani: nella Cresima, nella Penitenza e nell'Ordinazione. Ma non pochi teologi vogliono vedere anche qui l'Ordinazione ed escludono che possa intendersi nel rito della riconciliazione che è posteriore (verso il 200). Cfr. tuttavia il sacramento della Penitenza. Quanto a noi siamo, inclini a ravvisare in questo passo

l'Ordinazione, tanto più che nel contesto (5, 17-22) si tratta di sacerdoti. Emergono nettamente il rito fisso e l'intenzione di conferire la capacità per una funzione spirituale. Rimane ancora nell'ombra la natura di questo potere; tuttavia viene chiamato χάρισμα τοῦ θεοῦ e Timoteo, in virtù di questo potere può conferire l'Ordinazione ad altri (I Tim. 5, 22). Non è indicato neppure il punto di origine, cioè l'ordine dato da Cristo. Certo, si legge sovente che il Signore ha imposto le mani per guarire (Mc. 6, 5; 7, 32; 8, 23, 25), non però per conferire poteri. L'imposizione delle mani, in Ebr. 6, 2, è indubbiamente sacramentale, perchè è fondamentale, ma non si può determinare in modo preciso.

Questi passi, dunque, ci fanno vedere chiaramente che il potere sacerdotale viene trasmesso e la grazia interiore conferita mediante un rito esteriore. Ne *concludiamo,* come per la Cresima, essere necessario che *Cristo* abbia unito a questo rito l'efficacia interna non essendo gli Apostoli capaci di tanto. Abbiamo, perciò, tutti gli elementi richiesti dalla nozione di sacramento: il segno esteriore, l'istituzione fatta da Cristo, l'uso permanente e generale. Il protestante *Behm* scrive, riferendosi a questi testi: « Le prime tracce serie di un'imposizione delle mani conferente l'Ordinazione si trovano nelle prime pagine della storia della Chiesa cristiana » (Die Handauflegung im Urchristentum, 1911, p. 59). Lo stesso *Harnack* ritiene valida la prova biblica: « L'imposizione delle mani era certamente *sacramentale* »; ma attenua il pensiero aggiungendo: « Ma quale rito conservato o nuovamente creato non era sacramentale, in una comunità che possedeva nel suo stesso seno lo Spirito Santo che si manifestava sensibilmente? » (Entstehung u. Entwicklung d. Kirchenverf. p. 20). Naturalmente non è poi in grado di dimostrare che la Chiesa primitiva abbia creato da se stessa qualche sacramento. Sull'origine dell'Ordinazione scrive: « Quale sia l'*antichità* di questa idea della trasmissione dei poteri del vescovo (ordinatore) all'ordinando... non sappiamo » (p. 20). Noi pensiamo che i testi citati ci tolgano da simile ignoranza.

I Padri. - Le loro testimonianze si identificano con quelle riferite precedentemente, nel trattato della Chiesa, per provare la gerarchia. La Didaché, S. Clemente, S. Ignazio, S. Policarpo, Erma, Tertulliano, S. Cipriano, Origene affermano concordemente l'ordine clericale come uno stato dovuto ad una particolare istituzione ed essenzialmente diverso da quello laico.

Il sacerdozio generale spicca luminosamente nella Scrittura e nella Tradizione e non possiamo dissimularlo per motivi apologetici. La Scrittura parla del sacerdozio di tutti i fedeli nel noto passo di S. Pietro (I Pietr. 2, 5 ss.). I cristiani sono fondati su Cristo come « domus spiritualis, *sacerdotium sanctum, offerre* spirituales hostias, acceptabiles Deo *per* Iesum Christum... Vos autem genus electum, regale *sacerdotium,* gens sancta, etc. ». Non reca meraviglia che i *Padri* abbiano ripetuto sovente tali pensieri e li abbiano applicati al Battesimo. Cfr. S. Giustino (Dial. 116), S. Ireneo (Adv. h. 8, 3 passim), Tertulliano (Exhort. ad cast. 7; De Bapt. 17; De monogam. 7), Origene (De orat. 28, 9; In Lev. hom. 9, 9; C. Cels. 8, 73), S. Agostino (Civ. 20, 10), S. Leone I (Sermo 4, 1). La testimonianza di S. Leone è di grande valore, perchè egli possedeva la dignità di pontefice supremo, come S. Agostino la dignità episcopale. A proposito del passo I Pietr. 2, 5, 9 egli dice: « Omnes enim in Christo regeneratos crucis signum efficit reges; Sancti vero Spiritus unctio consecrat sacerdotes, ut,

praeter istam specialem nostri ministerii servitutem, universi spirituales et rationabiles christiani agnoscant se regii generis et sacerdotalis officii esse consortes ». A questo sacerdozio spirituale, secondo la dottrina dei Padri, spettano i *sacrifici* spirituali: preghiera, purezza di coscienza, dominio su se stesso. Ma tutte le testimonianze riferite affermano pure, in modo nettissimo, il sacerdozio propriamente detto e speciale. Alcuni autori moderni hanno tentato di sopprimere i confini tra il sacerdozio generale e il sacerdozio speciale. Contro di essi sta non soltanto la definizione del Concilio di Trento, ma anche il complesso delle testimonianze bibliche e patristiche che affermano una netta distinzione tra le due forme di sacerdozio. * Tra i molti studi recenti sul sacerdozio dei fedeli si veda *P. Dabin,* Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints, Bloud et Gay, Paris 1941; *Idem,* Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne, Desclée, Paris 1950. *

Quali ordini sono sacramento?

Quanto alla *sacramentalità* dei singoli Ordini, un Concilio di Benevento (1091) dice: « Nullus deinceps in episcopum eligatur, nisi qui in sacris Ordinibus religiose vivens inventus est. Sacros autem ordines dicimus *diaconatum* ac *presbyteratum.* Hos siquidem *solos* primitiva legitur Ecclesia habuisse; super his solum praeceptum habemus Apostoli » (can. 1, Denz. 356). Il Concilio di Firenze, riferendosi all'Ordine, parla di *presbyteratus, diaconatus, subdiaconatus* e di « alii ordines » (Denz. 701). Il Concilio di Trento enumera (s. 23, c. 2) *sette* Ordini e spiega: « Non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacrae litterae apertam mentionem faciunt et quae maxime in illorum ordinatione attendenda sunt gravissimis verbis docent ». Aggiunge ancora gli Ordini inferiori, suddiaconi, accoliti, esorcisti, lettori, ostiari, e nota a riguardo del primo: « Subdiaconatus ad *maiores Ordines* a Patribus et sacris Conciliis refertur » (Denz. 958). - Nelle tesi che seguono la valutazione teologica è incerta, tuttavia ci si attiene, oggi, ad una linea di mezzo.

1. *I quattro Ordini minori, come anche il suddiaconato, non sono Ordini sacramentali.*

Così pensa la maggior parte dei teologi, diversamente dagli Scolastici, i quali ritenevano questi Ordini come sacramentali. Oggi sono pochi i teologi che come De Augustinis, Billot, Tanquerey, Hugon accettano il punto di vista della Scolastica.

Ragioni. - Tali Ordini non sono istituiti da Dio. Son nati con lo sviluppo della liturgia. Non volendo che i diaconi fossero più di sette (Atti, 6, 1 ss.), nelle grandi comunità occorse dare ad essi degli aiutanti: i suddiaconi. Gli Ordini minori si incontrano tutti per la prima volta in papa S. Cornelio († 253). Manca nella loro amministrazione l'imposizione delle mani e l'invocazione dello Spirito Santo in una preghiera sacramentale.

La *Scolastica* affermava la sacramentalità di tutti questi Ordini considerandoli come *un solo* sacramento a motivo della loro destinazione e relazione all'Eucarestia. Pulleyn († verso il 1150) enumera già il suddiaconato tra gli « Ordines sacri ». L'alta Scolastica lo considera un sacramento; oggi invece lo si ritiene più comunemente un sacramentale. Così è presso i Greci (*Maltzew,* op. cit. pp. CCXXXIII e 301-302). Si considera tuttavia come un Ordine maggiore perchè comporta l'obbligo del celibato.

2. *Il diaconato, il presbiterato e l'episcopato sono sacramento.*

Il diaconato è generalmente considerato dai teologi come sacramento. Ciò è affermato da Atti 6, 1-7, in cui i testimoni della tradizione riconoscono l'istituzione divina, benchè il nome διάκονοι non vi si trovi. Un altro argomento emerge dall'alto ideale morale imposto ai diaconi (Atti 6, 3; I Tim. 3, 8-13), ideale che corrisponde a quello imposto ai vescovi subito dopo i quali ordinariamente vengono nominati (Filip. 1, 1; Didaché, S. Ignazio, S. Clemente, ecc.). Un altro argomento ci è offerto dalle antiche preghiere di Ordinazione (cfr. Const. apost. 8, 17), nelle quali viene invocato lo Spirito Santo con la sua grazia. Ora il Concilio di Trento scorge la forma di conferimento dell'Ordine in queste preghiere (s. 23, can. 4). Cfr. *Steph. Bihel,* De septem diaconis (Atti 6, 1-2), in Antonianum 1928, pp. 129-150.

Nella celebrazione del culto, al diacono spettava un compito poco importante; egli aveva maggiore influenza nella vita esteriore della comunità (elemosina, cura dei malati, ecc.).

Il presbiterato. - Qui la sacramentalità è certamente di fede. Il Concilio di Trento ha definito che « nella Nuova Alleanza c'è un sacerdozio visibile ed esterno con la potestà di consacrare e offrire il vero corpo e il sangue del Signore, e di rimettere e ritenere i peccati » (s. 23, can. 1, Denz. 961). Se non è sacramento l'Ordinazione sacerdotale, non esiste affatto Ordine che sia sacramento (cfr. can. 2 e 3).

L'episcopato. - La maggior parte dei teologi odierni lo considera sacramento. La Scolastica lo riteneva quasi all'unanimità un sacramentale. Scoto riporta le due opinioni ma inclina a considerarlo sacramento e Durando lo sostiene decisamente.

Ancora oggi *non* si è raggiunta l'unanimità tra i teologi. P. Schanz è di opinione che la sacramentalità dell'episcopato « è ancora oggi controversa » (op. cit. p. 678). Il Pohle, invece, scrive: « La sacramentalità non è più discussa oggi dai teologi ed è considerata come una conclusione teologica. Gli argomenti sono categorici » (Dogmatik, III, ed. 6, p. 621). Il Gutberlet esamina la questione in modo più critico e nota con ragione: « Non è facile provare che si debba ravvisare nell'Ordinazione conferita a Timoteo e menzionata da S. Paolo, una ordinazione *specificamente* episcopale distinta da un'Ordinazione *sacerdotale* precedente; ora se ciò fosse evidente, come si afferma, perchè mai in sì gran numero i teologi cattolici, di cui alcuni come S. Tommaso d'Aquino fanno autorità, avrebbero potuto negare la sacramentalità dell'episcopato, oppure metterla in dubbio oggi ancora? » (Dogmatik, x, p. 265). Optando per l'affermativa, bisogna provare teologicamente che il sacerdozio è divisibile e che una parte sacramentale è *riservata al vescovo,* che la riceve « ex opere operato » mediante l'Ordinazione episcopale speciale. Il Sasse scrive in modo generale, benchè da un altro punto di vista: « In potestate *ordinis* (perchè questa è conferita solamente dal sacramento) non solum intelligitur potestas consecrandi Eucharistiam, sed disponendi et idoneum reddendi hominem ad Eucharistiam, immo omnia gerendi quae ordinantur aliquo modo ad Eucharistiam, ut est *consecrandi presbyteros* et alios Ordines conferendi et universim omnia sacramenta administrandi » (De sacr. II, 83). In ciò consiste essenzialmente il punto di vista degli Scolastici, secondo i quali la consacra-

zione dell'Eucaristia serve di norma agli altri poteri sacramentali. Il Gutberlet che, come abbiamo detto, dà la giusta importanza al problema e si pronuncia per la sacramentalità dell'episcopato, a motivo dell'autorità esterna di coloro che sostengono questa tesi, a riguardo della prova speculativa osserva: « Per lo stesso sacerdozio (cioè senza parlare della Cresima) non si può dimostrare *puramente a priori* la necessità che l'amministrazione sia fatta dal vescovo » (Dogmatik, x, p. 411).

* Non vanno dimenticate le Costituzioni apostoliche di Pio xii « Episcopalis consecrationis » del 30 nov. 1944, e « Sacramentum Ordinis » del 30 nov. 1947. Benchè non si affermi che la consacrazione episcopale è sacramento, tuttavia il fatto di annoverare l'episcopato col diaconato e presbiterato, che certamente sono sacramento, e la minuta determinazione della materia, della forma, del ministro costituiscono un buon argomento della mente della Chiesa circa la sacramentalità di tale Ordine. Inoltre c'è un fatto storico importante: dalla fine del sec. ii a quella del sec. ix troviamo 34 casi in cui semplici diaconi furono consecrati vescovi di Roma, e quindi eletti papi, senza precedente consacrazione sacerdotale. Ora la consacrazione episcopale si faceva sempre alla stessa maniera, sia che l'eletto fosse già sacerdote, sia che fosse ancora semplice diacono. Questo fatto liturgico sembra esigere almeno che l'episcopato *sia* lo stesso sacramento di Ordine nella sua pienezza. Cfr. *Y. Congar,* Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'Ordre et des rapports entre le presbytérat et l'episcopat, in Maison-Dieu, n. 14, 1948, pp. 106-128. *

§ 203. - Il segno sensibile.

1. *La materia del sacramento dell'Ordine è l'imposizione delle mani del vescovo.*

Prova. - La *Scrittura* non conosce che l'imposizione delle mani come materia dell'Ordinazione. S. Paolo fa dipendere da *quest'imposizione* il carisma del sacerdozio, il carattere sacerdotale (I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6). L'imposizione delle mani è dunque un segno *efficace* della grazia. Nella Scrittura non troviamo altro rito all'infuori dell'imposizione delle mani.

* La Costituzione apostolica di Pio xii « Sacramentum Ordinis », del 30 nov. 1947, reca: « Materia unica dei sacri Ordini del diaconato, del presbiterato e dell'episcopato è l'imposizione delle mani, e forma parimenti unica sono le parole che determinano l'applicazione di tal materia, le quali parole univocamente significano gli effetti sacramentali, cioè la potestà dell'Ordine e la grazia dello Spirito Santo, e come tali sono ricevute ed usate dalla Chiesa ». Parlando della consegna degli strumenti fa questa nota: « Se questa per volontà e prescrizione della Chiesa fu un tempo necessaria anche alla validità, tutti sanno che la Chiesa può anche mutare e abrogare ciò che essa ha stabilito ».

Circa il *valore* di tale Costituzione si può ritenere che essa non sia tanto un documento *dottrinale* quanto piuttosto un atto della suprema autorità *giurisdizionale;* quindi non sarebbe tanto una *definizione* con la quale si dichiara una verità, quanto un *decreto* col quale viene data una disposizione. « Non

occorre vedervi una definizione *ex cathedra,* ma bisogna tener fermo che una decisione solenne presa dalla somma Autorità in una materia di così grande importanza per la vita della Chiesa, sfugge per quel che è il suo contenuto essenziale, a ogni possibilità di errore » (*F. Hürth,* in Civiltà Cattolica 1948, vol. II, p. 627). *

Circa il segno sensibile del sacramento dell'Ordine anteriormente alla Costituzione di Pio XII, il card. G. Van Rossum (De essentia Ordinis, ed. 2. Roma 1931) enumera sei opinioni desumendole da un numero grandissimo di opere. Il rito essenziale consiste: 1) nella consegna degli strumenti (porrectio instrumentorum) con le parole di spiegazione che l'accompagnano; 2) consiste in un duplice rito, la consegna degli strumenti (specialmente del calice con la patena) per conferire il potere sul « corpus Christi verum », e nell'imposizione delle mani per conferire il potere sul « corpus Christi misticum »; 3) questo duplice rito consiste nella prima imposizione delle mani con la preghiera *e* nella consegna degli strumenti con le parole corrispondenti; 4) è richiesta tanto la prima quanto la seconda imposizione delle mani come anche la consegna degli strumenti; 5) il rito essenziale consiste nell'imposizione delle mani con la preghiera *o* nella consegna degli strumenti, di modo che si può validamente ordinare con l'uno o con l'altro rito; 6) l'essenziale dell'Ordinazione consiste nella *prima* imposizione delle mani con la preghiera che il vescovo recita in quel momento. Tutte le altre azioni sono cerimonie: la consegna degli strumenti, la formula: « Accipe potestatem, etc. », l'ultima imposizione delle mani con le parole: « Accipe Spiritum Sanctum, etc... ». Il loro scopo è unicamente quello di accrescere la solennità.

Il cardinale, fondandosi su un centinaio di fonti, dimostra che: 1) fin verso l'anno 1000, nella Scrittura, nella dottrina dei Padri, nei rituali, nelle decisioni sinodali non si tratta che della imposizione delle mani e della preghiera; che 2) la consegna degli strumenti si è diffusa lentissimamente a cominciare dal secolo IX e X, *senza alcun atto ufficiale* della Chiesa, « arbitrio Ecclesiae pastorum » e si è trasmessa di Chiesa in Chiesa, finchè nei secoli XIII e XIV è divenuta di uso generale; 3) lo *scopo* del nuovo rito era quello di spiegare in modo più preciso il potere e la natura dell'Ordine; 4) l'ultima imposizione delle mani, con le parole: « Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseritis, etc. », si è introdotta lentamente e in modo privato a cominciare dal secolo XIII; 5) la consegna dei libri dei Vangeli al diacono è un uso venuto dall'Inghilterra sul continente non prima del secolo VIII e IX, mentre la formula: « Accipe Spiritum Sanctum ad robur, etc. », entrò nell'uso tra il XII e XIV secolo; infine 6) la formula della consacrazione episcopale: « Accipe Spiritum Sanctum », nella quale un buon numero di autori pone l'essenziale dell'Ordinazione episcopale, non si trova in alcun rituale prima del XIV secolo.

L'*Herwegen* spiega la consegna degli strumenti riferendosi al simbolismo giuridico del Medio Evo. « I tedeschi trasmettevano l'autorità giuridica, tanto nel diritto pubblico quanto nel privato, mediante la consegna degli strumenti necessari all'esercizio di diritto o della funzione (ritogliere gli strumenti equivaleva ad una degradazione) ». L'antica Chiesa romana non conosce l'investitura; gli uffici inferiori erano conferiti con una semplice preghiera di benedizione; gli Ordini superiori sacramentali, con l'imposizione delle mani. A Roma molto presto, prima del VI secolo, l'ordinando ricevette un certo « instrumentum », ma questa consegna non era ufficiale (Germanische Rechts-

symbolik in der römischen Liturgie, 1913, pp. 335 ss.). Questo serve come un complemento liturgico allo studio dogmatico di Van Rossum.

2. *La forma degli Ordini sacramentali consiste nelle parole di preghiera corrispondenti all'imposizione delle mani.*

La *Scrittura* non precisa il contenuto di tale preghiera; si limita a indicarla col termine generale di preghiera (Atti 6, 6; 13, 3; 14, 22; cfr. I Tim. 4, 14). Gli antichi riti per le Ordinazioni contengono lunghe e magnifiche invocazioni a Dio per implorare sugli ordinandi lo Spirito Santo e i suoi doni di grazia. Gli Scolastici erano coerenti con se stessi nel considerare come forma le *parole* che accompagnano la consegua degli strumenti. Simile forma era allora imperativa e non più deprecativa.

* La Costituzione di Pio XII stabilisce: « Nell'Ordinazione diaconale la materia è l'imposizione delle mani del vescovo, quella unica che ricorre nel rito di tale Ordinazione. La forma consiste nelle parole del *Prefazio* delle quali le essenziali e perciò richieste per la validità sono queste: "Emitte in eum, quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiae tuae munere roboretur". Nell'Ordinazione presbiterale la materia è la prima imposizione delle mani del vescovo che è fatta in silenzio, non invece la continuazione di questa stessa imposizione mediante l'estensione della mano destra, e neppure l'ultima imposizione a cui son congiunte le parole: Accipe Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, etc. La forma consiste nelle parole del *Prefazio,* delle quali le essenziali e perciò richieste per la validità sono queste: "Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hunc famulum tuum presbyterii dignitatem; innova in visceribus eius spiritum sanctitatis, ut acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineat censuramque morum exemplo suae conversationis insinuet". Infine nell'Ordinazione o Consacrazione episcopale la materia è l'imposizione delle mani che vien fatta dal vescovo consacrante. La forma consiste nelle parole del *Prefazio,* delle quali le essenziali e perciò richieste per la validità sono queste: "Comple in sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum coelestis unguenti rore sanctifica" ».*

Le Ordinazioni verso il 200. - Il vescovo era il cardine di ogni comunità cristiana primitiva, e ciò subito fin da principio nella persona degli Apostoli o dei loro rappresentanti, Tito, Timoteo, Epafrodito (Filip. 2, 19), Epafra (Col. 1, 7; 4, 12-13), Archippo (Col. 4, 17; Filem. 2). L'indirizzo della Lettera di S. Paolo ai Filippesi è formulato nei seguenti termini: A tutti i santi di Filippi, ai vescovi e ai diaconi (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακονοίς). S. Paolo parla dei « presidenti » della comunità (προισταμένους ἐν κυρίῳ), dei « reggitori » (ἡγουμένων ὑμῶν) che devono ordinare e sorvegliare tutto (I Tess. 5, 13-21). La comunità deve *obbedire* ad essi: « Obedite praepositis vestris et subiacete eis » (Ebr. 13, 7). L'esortazione ritorna in S. Clemente di Roma, S. Ignazio e continuerà a ripetersi incessantemente anche dopo. L'adesione al vescovo è la garanzia dell'effettiva unione alla Chiesa e a Cristo. Questa esortazione era necessaria a motivo degli eretici e dei separatisti. Ma il presidente deve essere un buon reggitore (καλῶς ἐν κυρίῳ) come un padre nella sua famiglia. Il suo compito è quello di dirigere la comunità nella dottrina e nella vita, nella celebrazione della liturgia. Tale compito è indicato dall'espressione

λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ (Atti 13, 2; cfr. Erma, Sim. 9, 27, 3; Clem., I Cor. 9, 2; 20, 10; 40, 2, 5; 41, 1; 44, 2, 3, 6). S. Paolo stesso si definisce λειτουργὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rom. 15, 16). Il vescovo è stato *consacrato,* come S. Paolo stesso, per questo compito (Atti 13, 1). Ogni comunità aveva un solo vescovo (da principio ce n'erano certamente parecchi). Per il tempo in cui vissero, gli Apostoli formavano un collegio, la cui direzione era nelle mani di un Apostolo (S. Paolo). Morti gli Apostoli, fu necessario stabilire un'autorità monarchica a capo di ogni Chiesa; d'altra parte codesta monarchia si era già instaurata in molti luoghi ancora viventi gli Apostoli. S. Clemente espone al riguardo la dottrina che è rimasta fino ai nostri giorni: Cristo ha ordinato agli Apostoli che dopo la loro morte « uomini provati succedessero nel loro ministero » (I Cor. 44). Tali uomini « furono stabiliti... con l'approvazione di tutte le Chiese » e quando hanno servito in modo irreprensibile « il gregge di Cristo... crediamo che non sia giusto scacciarli dal loro ministero ». *S. Ignazio* pone l'episcopato monarchico in chiara luce. Senza il vescovo non si deve assolutamente fare nulla nella comunità (nihil sine episcopo).

a) L'*Ordinazione* del « presidente » della Chiesa o del « *vescovo* » che era pure detto « presbitero », si faceva mediante la preghiera e l'imposizione delle mani. Son questi i due riti primitivi. L'informazione più precisa l'abbiamo nella Traditio apostolica di *S. Ippolito.* Prima si *eleggeva* il vescovo con la partecipazione di tutto il popolo; poi l'intera comunità e il « presbyterium » si riunivano, nel « giorno del Signore », per *l'Ordinazione.* I vescovi dei dintorni venivano per procedere all'atto sacramentale dell'Ordinazione propriamente detta (cfr. anche *S. Cipriano,* Ep. 55, 8; 67, 4-5). Dalla Tradizione apostolica, c. 2, risulta che solo i vescovi sono autorizzati a procedere a simile atto. Si chiedeva ancora una volta il consenso della comunità, che rispondeva per acclamazione; quindi i vescovi imponevano le mani sul capo dell'eletto; il « presbyterium » invece, che assisteva solamente, pregava in silenzio per essi e invocava la discesa dello Spirito Santo. Il vescovo consacrante propriamente detto, imponendo le mani, pronunciava la *preghiera d'Ordinazione* (c. 3):

« O Dio e Padre del Signore Nostro Gesù Cristo, Padre di misericordia e Dio di ogni consolazione, che abiti nei cieli e abbassi lo sguardo su chi è umile, che conosci le cose prima che siano; tu che hai fissato i limiti alla tua Chiesa con la parola della tua grazia, che hai predestinato da tutta l'eternità la stirpe dei giusti, discendenti da Abramo, che hai stabilito governanti e sacerdoti e non hai lasciato il tuo santuario senza servizio; tu a cui piacque, fin dal principio del mondo, di essere lodato da coloro che hai eletto; diffondi ora la potenza, che da te proviene, lo Spirito reggitore (Spirito di direzione), che hai dato al tuo amatissimo Figlio Gesù Cristo e che egli ha dato ai santi Apostoli, i quali fondarono la tua Chiesa, in luogo del tuo santuario (dell'Antico Testamento) per la gloria e la lode incessante del tuo nome. Tu che conosci tutti i cuori, concedi a questo tuo servo, che hai scelto per l'episcopato, di pascere il tuo santo gregge e di esercitare il sovrano sacerdozio, senza biasimo, servendoti giorno e notte; di apparire incessantemente dinanzi a te come propiziatore, e di offrirti i doni della santa Chiesa; e per lo Spirito del sommo sacerdozio di avere il potere di rimettere i peccati secondo il tuo comandamento; di distrubuire le funzioni (ecclesiastiche) secondo il tuo ordine, e di sciogliere ogni legame, secondo il potere da te dato agli Apostoli; e di piacerti con la dolcezza e la purezza del cuore, offrendoti un odore di soavità per tuo

Figlio Gesù Cristo Nostro Signore, col quale ti sia gloria, potenza, onore con lo Spirito Santo, ora e sempre nei secoli dei secoli. Così sia ».

Terminata così l'Ordinazione, tutti salutano il nuovo vescovo dandogli il bacio della pace. Poi egli sale sulla cattedra posta dietro l'altare (intronizzazione) e ha inizio la Messa episcopale. Il vescovo eletto stende la mano, insieme a tutti i sacerdoti, sui doni presentati dai diaconi e pronuncia una lunga preghiera di ringraziamento (prefazio o anafora) indirizzata al Padre e tutta impostata sul mistero di Cristo:

« Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae; qui est verbum tuum inseparabile; per quem omnia fecisti et beneplacitum tibi fuit; misisti (eum) de coelo in matricem Virginis, quique in utero (habitus) incarnatus est et filius tibi ostensus est ex Spiritu Sancto et Virgine natus; qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi adquirens extendit manus cum pateretur, ut a passione liberaret eos, qui in te crediderunt; qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et iustos illuminet et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit: "Accipite, manducate, hoc est corpus meum quod pro vobis frangetur". Similiter et calicem dicens: "Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur; quando hoc facitis, meam commemorationem facitis".

Memores, igitur, mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti stare coram te et tibi ministrare. Et petimus ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae (epiclesi); in unum congregans de omnibus qui percipiunt sanctis in electionem Spiritus Sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum, per quem tibi honor et gloria, Patri et Filio cum Spiritu Sancto, in sancta Ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen » (trad. ital. al § 187).

b) La *preghiera per l'ordinazione del sacerdote* era identica a quella dell'Ordinazione del vescovo. Tuttavia ce n'era un'altra a scelta. I canoni arabici d'Ippolito notano: « Quando si ordina un sacerdote si proceda in tutto come per l'ordinazione di un vescovo, con la sola omissione della parola *vescovo* ». Il sacerdote è uguale al vescovo sotto ogni aspetto, salvo la *cattedra* e l'*Ordinazione*, perchè al sacerdote non è stato conferito il potere di ordinare. Il vescovo, insieme coi sacerdoti, impone le mani sul capo del nuovo sacerdote e pronuncia la preghiera d'ordinazione: « Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo, volgi lo sguardo su questo tuo servo, e donagli lo Spirito di grazia e di consiglio, perchè aiuti i preti e regga il tuo popolo con un cuore puro: come tu hai guardato il popolo di tua elezione, e hai ordinato a Mosè di scegliere degli anziani che tu hai riempito del tuo spirito, (di questo spirito) che tu avevi dato al tuo servo. Ed ora, Signore, fa' che si conservi in noi senza diminuzione lo Spirito della grazia, e rendici degni, con la fede, di servirti nella semplicità del cuore, lodandoti per il tuo Figlio Cristo Gesù, per il quale sia gloria e potenza a te, Padre e Figlio con lo Spirito Santo, nella santa Chiesa, adesso e sempre nei secoli. Così sia ».

c) Nell'*Ordinazione del diacono* il solo vescovo imponeva le mani « quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi, ut faciat ea quae ab ipso iubentur ». La preghiera dell'Ordinazione è così formulata: « Dio che

tutto hai creato e preordinato col tuo Verbo, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che tu hai inviato per eseguire la tua volontà, e manifestarci il tuo desiderio, diffondi lo Spirito di grazia, di zelo e diligenza su questo tuo servitore, che tu hai scelto per servire la tua Chiesa e portare nel santo dei santi ciò che ti viene offerto dai sommi sacerdoti (i vescovi); affinchè, servendo senza biasimo in una vita pura, egli possa ottenere i gradi dell'Ordine (superiore) e glorificarti per il tuo Figlio Gesù Cristo Nostro Signore, per il quale ti sia, con lui, gloria, potenza e lode con lo Spirito Santo, ora e sempre. Così sia ».
* Cfr. *G. Tixeront,* L'Ordine e le Ordinazioni (c. III), Morcelliana, Brescia 1939. *

L'invalidità delle *ordinazioni anglicane* secondo Leone XIII deriva dal fatto che dal 1549 (Edoardo VI) il potere di offrire il sacrificio e di perdonare i peccati, già scomparso dalla dottrina, non è neppur più menzionato nel rito delle Ordinazioni. Il che importa pure una mancanza di intenzione (Denz. 1963-1966). A questo si aggiunge un'altra circostanza. Storicamente non si può provare che il vescovo *Parker* (Canterbury) fosse validamente ordinato, essendo dubbia l'ordinazione di Barlow, suo vescovo consacrante. Difatti nel 1559, *tutti* i vescovi furono deposti, ad eccezione di un solo, Kitschin. Parker non trovò neppure un vescovo disposto a consacrarlo, dato che lo stesso Kitschin si rifiutava; fu « consacrato » segretamente nella cappella di Lambeth, il 17 dicembre 1559, da un vecchio monaco, la cui consacrazione non può essere dimostrata. Questa consacrazione da principio fu mantenuta segreta, ma più tardi divenne pubblica. Fino ad oggi le indagini, fatte nei ricchi archivi di quel tempo, non hanno permesso di stabilire quando, dove e da chi Barlow, che si dice vescovo, sia stato consacrato. Per di più anche se la successione fosse stabilita per Barlow, l'ordinazione di Parker sarebbe ugualmente invalida, perchè allora l'« Ordinale » promulgato da Edoardo VI era già in vigore e quando, più tardi, venne modificato, la successione era già interrotta da cento anni.
* Cfr. *S. Brandi,* Delle ordinazioni anglicane, Ed. IV, Civ. Catt., Roma 1908. *

§ 204. - Ministro e soggetto.

1. Ministro ordinario del sacramento dell'Ordine è il vescovo. - *È di fede.*

Spiegazione. - Secondo il IV Concilio Lateranense possono celebrare l'Eucarestia solamente i sacerdoti « che son stati legittimamente *ordinati* secondo il potere delle chiavi che Gesù Cristo stesso ha trasmesso agli Apostoli e ai loro successori » (Denz. 430). Eugenio IV dichiara che « il ministro ordinario (ordinarius minister) di questo sacramento è il vescovo » (Denz. 701). Il Concilio di Trento ha definito: « Se qualcuno dirà che i vescovi non sono superiori ai sacerdoti, o che non hanno potere di confermare e di *ordinare,* o che il loro potere è comune ai sacerdoti..., sia scomunicato » (Denz. 967).

Prova. - *S. Paolo* scrive: « Ti raccomando di ravvivare il dono di Dio, che è in te per l'imposizione delle mie mani » (II Tim. 1, 6). Il passo I Tim. 4, 14, ove è detto che nell'ordinazione di Timoteo anche i presbiteri hanno imposto le mani (μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου) va spiegato in base al testo della II Tim. 1, 6; non si

trattava che d'una cerimonia secondaria, con cui i sacerdoti manifestavano la loro adesione alla scelta e non di un atto sacramentale. Sembra anche che S. Paolo da solo abbia consacrato Tito (Tit. 1, 5). I vescovi Timoteo e Tito ricevono avvertimenti e istruzioni conformi alle loro funzioni di Ordinazione (I Tim. 3, 1-13; Tit. 1, 5-9).

I Padri. - Secondo *S. Cipriano* si chiede al popolo di approvare gli ordinandi (Ep. 67, 5); ma il solo vescovo consacra (Const. apost. 8, 28 e 46). Tuttavia nessun vescovo può ordinare qualcuno che non sia della sua diocesi, secondo il *Concilio di Nicea* (can. 16). - *S. Epifanio* confutò Aerio perchè insegnava l'uguaglianza tra sacerdoti e vescovi, attribuendo unicamente al vescovo il diritto di « generare padri » (cioè di ordinare), mentre il sacerdote « produce soltanto figli nella Chiesa col lavacro di rigenerazione »; il sacerdote « non ha il diritto di imporre le mani » (Migne 42, 508). - *S. Gerolamo* ravvicina molto il sacerdote al vescovo, ma riserva unicamente a quest'ultimo il diritto di consacrare (Ep. 146, 1 ad Evang., Migne 22, 1192). - Tale è pure il giudizio di *S. Giovanni Crisostomo* (Migne 62, 553) e di *Teodoreto di Ciro* (Migne 82, 815).

Quando la **Scolastica** precisò la teologia dei sacramenti, nacquero forti divergenze nella teoria e nella pratica (cfr. su questo punto *F. Gillmann,* Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und der Weihesakraments, Paderborn 1920). Secondo *Uguccione,* celebre decretalista, e altri Scolastici, ogni chierico ordinato, a partire dal sacerdote, può amministrare il *suo* Ordine se il *Papa* lo permette. Tuttavia il vescovo è il ministro ordinario degli Ordini. Sovente si incontra anche l'opinione che in origine vescovo e sacerdote fossero in tutto eguali e che, perciò, entrambi fossero stati ministri di *tutti* i sacramenti: « Quodcumque sacramentum dabat Petrus, quilibet sacerdos conferre poterat ». Così pensava *Sicardo di Cremona* († 1215); altri pure sostenevano la medesima opinione seguendo *Lorenzo Ispano.* Questa parità però, non trovò più sostenitori in seguito. *Vincenzo Ispano* (1210) propende a credere che il Papa potrebbe permettere anche ad un semplice sacerdote di consacrare un vescovo. Secondo *Guglielmo d'Auxerre* († 1231), supposto che ci fossero solo più tre sacerdoti nel mondo, uno di essi potrebbe consacrare un vescovo.

Tre elementi hanno una parte importantissima in tali discussioni che durano lungo tutta la Scolastica: 1) l'opinione di S. Gerolamo sull'eguaglianza originaria di tutti i sacerdoti; 2) l'assioma che ognuno può dare quello che già possiede egli stesso; 3) l'insistenza sulla pienezza del potere papale. Si può ancora notare che Bonifacio IX, nell'anno 1400, accordò a un abate inglese (di Sant'Osith) e ai suoi successori, il diritto perpetuo di conferire ai loro professi non solo gli Ordini minori, ma anche il suddiaconato, il diaconato e il presbiterato. Ma il privilegio fu revocato nel 1403. * Così una bolla di Martino V del 16 nov. 1427 concedeva all'abate cistercense di Altzelle, nella diocesi di Meissen, il privilegio di conferire gli Ordini maggiori ai sudditi della sua giurisdizione: « Singulis monachis eiusdem monasterii ac personis tibi abbati subiectis *omnes etiam sacros Ordines conferendi* dioëcesani loci licentia super hoc minime requisita... auctoritate apostolica tenore presentium licentiam concedimus et etiam facultatem... ». Cfr. *C. Baisi.* Il ministro straordinario degli Ordini sacramentali, Roma 1936. *

Gli *Ordini minori* e il suddiaconato sono stati e sono ancora conferiti,

in forza di una delegazione papale, da ministri non vescovi; tuttavia questa delegazione venne concessa raramente per il suddiaconato. La *consacrazione episcopale* è sempre stata conferita da un certo numero di vescovi; d'ordinario erano tre; tuttavia non è possibile dimostrare storicamente che sia sempre stato richiesto questo numero. Ci furono casi in cui il Papa ha dispensato da esso. Cfr *Pesch,* Praelectiones theol. dogm., vol. VII, ed. 3, p. 326.

Le *riordinazioni* sono illecite. Tuttavia nel Medio Evo, dal VII al XII secolo, vi si fece ricorso per combattere i vescovi eretici o simoniaci. È provato storicamente che Sergio III (904-911) fece riordinare i chierici ordinati dal suo predecessore Formoso; che Leone IX (1049-1054) riordinò di propria mano chierici ordinati da vescovi simoniaci; che il Concilio di Gerundum, tenuto sotto la presidenza dei legati del Papa (1078), prescrisse, nel suo canone 11, la riordinazione dei chierici ordinati da simoniaci. Urbano II (1088-1099) agì allo stesso modo.

I teologi di quest'epoca giustificano tali riordinazioni. Secondo L. Saltet (Les réordinations, Paris 1907, pp. 297 ss.) era specialmente la facoltà di diritto di Bologna, fondata da Graziano, a sostenere l'opinione che le ordinazioni fatte da eretici fossero invalide; il canonista Gandolfo (1150) fu il primo a introdurre la vera dottrina e Prepositino la sostenne energicamente a Parigi. Secondo tale dottrina i vescovi eretici possono ordinare *di fatto,* ma non *di diritto.* Comunque si voglia spiegare la pratica delle riordinazioni — a noi sembra un'arma politica il cui uso è da condannarsi — essa non tocca la infallibilità della Chiesa; effettivamente o si tratta di misure prese da Concili particolari, oppure di misure severe adottate da Papi in speciali casi, ma non mai di decisioni « ex cathedra » per tutta la Chiesa. Così pensano il Pesch, il De Smet e altri. Già S. Gregorio Magno leva rimostranze energiche e coraggiose contro i vescovi del tempo che « conferiscono gli Ordini dietro pagamento di denaro e mercanteggiano la grazia spirituale » *(E. Göller).* Sulle riordinazioni, oltre lo studio del *Saltet* che è fondamentale cfr. l'art. di *E. Amann* nel Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 2385-2431; *G. Tixeront,* op. cit. pp. 196-210.

2. *Soggetto dell'Ordinazione è ogni battezzato di sesso maschile, che è libero e può manifestare seriamente l'intenzione di ricevere il sacramento.*

Al riguardo non c'è alcuna decisione ecclesiastica. Ma la Scrittura, la Tradizione, la pratica della Chiesa, come l'insegnamento unanime dei teologi, attestano nettamente questa proposizione. Il *Codex Iuris Canonici* dice: « Sacram Ordinationem *valide* recipit solus vir baptizatus; *licite* autem, qui ad normam sacrorum canonum, debitis qualitatibus, iudicio proprii Ordinarii, praeditus sit, neque ulla detineatur irregularitate aliove impedimento » (can. 968).

Il *carattere del Battesimo* è una condizione previa evidente. Il carattere della Cresima è richiesto in forza di prescrizioni positive, ma non per ragioni intrinseche. Inoltre per ricevere gli Ordini maggiori si esige che si siano già ricevuti gli Ordini minori. Nessuno deve essere ordinato saltando qualche Ordine (per saltum). Questo ha importanza per l'episcopato; nessuno può essere *validamente* consacrato vescovo senza aver prima ricevuto il presbiterato. Sui casi storici di ordinazioni « per saltum », cfr. il Diritto canonico.

La *libertà* nel ricevere l'ordinazione è una condizione necessaria per la validità. Il Perathoner scrive: « Se si riesce a provare che gli Ordini maggiori sono stati ricevuti sotto l'influenza di un timore grave e che non sono stati accettati tacitamente con l'esercizio del potere dell'Ordine, si potrebbe pronunciare con sentenza del giudice la riduzione allo stato laicale e ciò senza l'obbligo nè del breviario nè del celibato » (Einführumg i. d. neue Kirchl. Gesetzbuch, I e II, 63; cfr. Codex, can. 211-214). Anticamente non era richiesta una *età determinata* per nessun Ordine, nemmeno per l'episcopato. Negli *Ordines* e altrove si legge che il *martire, senza ordinazione,* possiede il potere del sacerdote, ma non quello del vescovo; tali affermazioni sono spiegate, da alcuni, nel senso dell'onore (τιμή) e non dell'Ordine sacramentale. Altri si attengono al senso letterale: « Confessio (nel sangue) est ordinatio eius », perchè questa « confessio » prova il possesso dello Spirito che vien conferito dall'imposizione delle mani. Il capitolo dell'Ordinazione dei bambini è, come quello del Matrimonio dei medesimi, per nulla edificante. S. Alberto, S. Tommaso, S. Bonaventura ne parlano con disinvoltura: essi però pensano ai sacerdoti monaci.

Il sesso *femminile* non può ricevere alcun Ordine sacramentale. La *ragione* non si trova certamente nella natura della donna (cfr. Gal. 3, 27-28), ma in un ordine positivo (I Cor. 14, 34; I Tim. 2, 11-12). Le diaconesse nell'antica Chiesa si occupavano dell'istruzione delle donne catecumene, prestavano servizio nel Battesimo per immersione delle donne, sorvegliavano la porta delle donne durante la liturgia e si dedicavano alle opere di carità (Const. apost. 8, 28). S. Epifanio osserva: « Quantunque ci sia nella Chiesa un ordine delle diaconesse, tuttavia non è affatto istituito per le funzioni sacerdotali o per un servizio simile, ma per sorvegliare sui buoni costumi del sesso femminile » (Haer. 79, 3). « Da che mondo è mondo mai una donna ha servito il Signore come sacerdote » (ivi 70, 2; cfr. *Tertulliano,* De vel. virg. 9). Come il titolo di diaconessa che si trova negli scritti antichi, così i nomi di sacerdotessa (presbytera, presbyterissa, πρεσβῦτις) e di episcopessa (episcopa) non autorizzano a pensare ad un ordine sacerdotale. Questi titoli designano le mogli o le madri dei sacerdoti e dei vescovi, soprattutto quando, rinunciando volontariamente al loro matrimonio, esse permettevano al marito di entrare nello stato sacerdotale. Allo stesso modo, più tardi, le badesse (abbatissa) non erano rivestite di una funzione clericale, come gli abati, benchè ricevessero una benedizione solennissima, con la consegna delle insegne corrispondenti, ed esercitassero sugli abitanti del monastero una certa giurisdizione. K. H. Schäfer sostiene, fondandosi su antiche preghiere di Ordinazione (cfr. Const. apost. 8, 19) e su formole di Ordinazione del Medio Evo, adoperate per le donne (canonichesse, badesse), che l'ordinazione delle diaconesse costituiva un « ordine clericale ». Ma *non mai* una diaconessa fu promossa all'Ordine del presbiterato, benchè sia stato necessario proibire più volte alle « donne » di distribuire l'Eucarestia. A riguardo del diaconato femminile al tempo apostolico, cfr. Rom. 16, 1, 2, 6, 12; I Tim. 5, 9-10.

I *Protestanti,* oggi, talora intendono I Cor. 14, 34 (« le donne nelle assemblee rimangano in silenzio, poichè ad esse non è permesso prendere la parola, ma se ne stiano soggette, come dice pure la Legge ») come un'interpolazione antimontanista e affermano che ci sarebbero state anche donne alla direzione delle Chiese. Così l'Achelis scrive: « Il principio "mulier in ecclesia taceat" non fu applicato quasi in nessuna parte della Chiesa. Le donne eserci-

tavano tutti i diritti che erano riservati a coloro che avevano i doni dello Spirito: esse insegnavano, battezzavano, offrivano l'Eucarestia, perdonavano i peccati. Si sono avute certamente molte comunità governate da una donna o da donne » (Didascalia siriaca, testo e trad. ted. p. 278). Egli non dà alcuna prova delle sue affermazioni che d'altronde attenua aggiungendo: « I gradi più alti erano occupati dagli uomini ». Tertulliano scrive al riguardo: « *Non permittitur* mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tingere, nec offerre, nec *ullius* virilis muneris, necdum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare » (De vel. virg. 9). Le prescrizioni teoriche posteriori dei Concili concordano con queste osservazioni pratiche. Erano esclusi dallo stato sacerdotale anche i penitenti, gli impuri, gli eretici, gli scismatici, gli apostati, i neofiti, i malati (clinici), i bigami (seconde nozze), gli schiavi, i soldati in servizio di guerra.

Le *qualità morali* per ricevere l'ordine consistono anzitutto nello stato di grazia, trattandosi d'un sacramento dei vivi. Ma si esige ancora nell'ordinando tutto un complesso di qualità morali e anche fisiche, a proposito delle quali rimandiamo al Diritto canonico. La Scrittura esige già l'integrità morale, la condotta esemplare, il dono dell'insegnamento (cfr. II Cor. 3, 6; I Tim. 1, 7; 4, 6, 16; 5, 17; II Tim. 2, 2; 3, 10; 4, 2, 5; Tit. 1, 9; 2, 1, 10). Inoltre è necessaria una vocazione particolare (Mc. 2, 14; 3, 13-14; 6, 7 ss.). Effettivamente per il ministero sacerdotale si richiede un'imitazione di Cristo tutta speciale e non basta quella generale che viene prescritta a tutti i cristiani. I Padri e le prescrizioni della Chiesa ripetono l'esigenza biblica di dette qualità, già a partire da S. Clemente. A differenza del giudizio morale del candidato all'*episcopato,* giudizio emesso dall'intera comunità a mezzo dell'elezione, quello del *sacerdote* e del *diacono* spettava al vescovo, che li nominava personalmente, il sacerdote per supplirlo, il diacono per adempiere alle modeste funzioni di aiutante e di ministro (cfr. *Codex Iuris Canonici,* can. 973-991).

Le *riforme disposte da Pio X* nella formazione ed educazione dei chierici sono note. Il Papa propone le tesi del francese J. Lahitton contro il rigorismo giansenista. Le tesi sono le seguenti: 1) il vescovo è libero nella scelta e nell'Ordinazione; 2) la vocazione sacerdotale non consiste in una qualche ispirazione o impulso dello Spirito che sollecita ad entrare nel sacerdozio; 3) basta che l'ordinando abbia la retta intenzione e che possieda l'idoneità al sacerdozio, consistente nella grazia e nei doni naturali e provata da una vita onesta e da una dottrina sufficiente. Cfr. *J. Lahitton,* La vocation sacerdotale, ed. 5, Paris 1932. Il testo delle tre proposizioni si trova in Acta Apost. Sed. 1912, p. 485. Sul triste capitolo della deficiente formazione dei sacerdoti e dei monaci del Medio Evo, nonostante la fioritura delle scuole teologiche che non esercitavano quasi nessuna influenza su di essi, cfr. *Hefele,* Conziliengeschichte, IV, pp. 187 e 820; inoltre una buona Storia della Chiesa. Le esigenze circa la cultura del sacerdote erano minime. Anche la sua condizione sociale lasciava molto a desiderare. Complessivamente lo stato del clero nel Medio Evo era scadente. Il Concilio di Trento comincia a sentire il bisogno di rimedio e per suo impulso l'epoca moderna apportò miglioramenti considerevoli. Quanto alla formazione culturale dapprima si seguì il principio pedagogico di S. Agostino e di Cassiodoro (arti liberali), poi il principio romano gregoriano (Bibbia, Padri, Canoni), il quale ultimo tenne il campo in occidente fino al Rinascimento. * Cfr. *G. Pelliccia,* La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI, Ed. Paoline, Roma 1946. *

§ 205. - Effetti dell'Ordinazione.

Con l'Ordinazione è comunicato lo Spirito Santo e impresso il carattere sacramentale. - *È di fede.*

Spiegazione. - Contro i sarcasmi dei Protestanti il *Concilio di Trento* ha definito: « Se alcuno dirà che per mezzo dell'Ordinazione non si dà lo Spirito Santo e che perciò invano dice il vescovo: "Ricevi lo Spirito Santo"; che per l'Ordinazione non s'imprime il carattere; o anche che uno da sacerdote può ritornare laico, sia scomunicato » (s. 23, can. 4, Denz. 964). Inoltre il Concilio insegna che, mediante l'Ordinazione, « è conferita la grazia » (c. 3) e che specialmente nel sacerdozio è stata trasmessa da Cristo « la potestà di consacrare, offrire e amministrare il corpo e il sangue di Lui, e di rimettere e ritenere i peccati » (c. 1).

Prova. - Il Concilio si riferisce, giustamente, a S. Paolo, il quale parla di un *carisma* (χάρισμα) che è stato conferito a Timoteo mediante l'imposizione delle sue mani (I Tim. 4, 14; cfr. II Tim. 1, 6). Il termine « carisma » non ha, qui, soltanto un senso stretto; comprende tutto il dono dell'Ordinazione, cioè i poteri ed anche la santificazione sacerdotale, poichè essa forma l'oggetto delle lotte e dello sforzo morale personale, e, conseguentemente, costituisce la santità e la dignità per eccellenza. Questa è la ragione per cui tale santificazione non può essere concepita che come un *accrescimento* della grazia *santificante* già ricevuta nel Battesimo.

I Padri. -Le antiche preghiere di Ordinazione contengono l'invocazione per ottenere agli ordinandi lo *Spirito Santo* e i suoi *doni di grazia* (cfr. § 203). I Padri paragonano l'effetto sacramentale dell'Ordinazione a quello del Battesimo e dell'Eucarestia. Così *S. Gregorio di Nissa* dice: « Il pane è dapprima un pane comune; ma quando il ministro lo ha sacrificato, è detto e diviene (realmente) il corpo di Cristo... Questa stessa virtù della parola rende pure il sacerdote degno e santo, distinto dalla comunità dei fedeli per la innovazione della benedizione. Ancora ieri e per l'addietro confuso nella moltitudine e nel volgo, diviene di colpo direttore, presidente, dottore di pietà, iniziatore ai misteri nascosti. E tutto ciò si produce mentre nulla è mutato nel suo corpo e nella sua fisionomia, mentre è, quanto al suo aspetto esterno, lo stesso di prima, recante solo un'anima invisibile che una invisibile forma e la grazia hanno trasformato » (Orat. in Bapt. Christi, Migne 46, 582). « Il sacerdozio è esercitato sulla terra, ma è nell'ordine delle istituzioni celesti »; così scrive *S. Giovanni Crisostomo,* e per dimostrarlo si riferisce al potere particolare dell'offerta sacerdotale del santo sacrificio (De sacerd. 3, 4). - Come già si è detto, *S. Agostino* paragona il Battesimo e l'Ordine e li qualifica tutti e due come sacramenti: « L'uno e l'altro infatti sono sacramenti e nell'uno e nell'altro viene all'uomo conferita una particolare consacrazione, in quello mediante il Battesimo, in questo mediante l'Ordinazione, e pertanto secondo la dottrina cattolica non è lecito rinnovarli » (C. Ep. Parm. 2, 13, 28; cfr. *S. Gregorio Magno,* In 1 Reg. 4, 5, 23, Migne 79, 299).

La *Scolastica* parla dunque assai logicamente di un aumento di grazia conferita nell'Ordinazione. « Come la grazia santificante è necessaria per ricevere degnamente i sacramenti, dice S. Tommaso, così è pure necessaria per amministrarli convenientemente » (Suppl. q. 35, a. 1). Ma si esige dagli ordi-

nandi una bontà morale tutta particolare (excellens bonitas), affinchè siano al di sopra dei laici per grazia e santità come lo sono per il loro stato. Anche per questo il vescovo e gli assistenti impongono le mani all'ordinando che diviene così un idoneo ministro di Cristo (ivi q. 38, a. 1).

Il *carattere* sacerdotale, conferito dall'Ordinazione, dà all'ordinato i poteri spirituali corrispondenti e lo lega per sempre allo stato clericale, di modo che non può ridivenire laico. S. Clemente di Roma dichiara già che il sacerdote non può più essere deposto (cc. 44 e 45). S. Gregorio di Nissa insegna che l'Ordinazione trasforma l'anima di chi la riceve e S. Agostino, come si è detto, lo considera come consacrato per sempre. Già antichi Concili vietano severamente la riordinazione. La riduzione allo stato laicale può aver luogo solo come punizione, in forza di un rescritto papale, di un processo canonico (can. 214) e infine di una degradazione (can. 2305). In questo caso ordinariamente permane l'obbligo del celibato, ma si perdono offici, benefici e diritti.

La *Scolastica* attribuì, ulteriormente, un carattere a *tutti* gli Ordini (S. Tommaso, Suppl. q. 35, a. 2; S. Bonaventura, In IV, dist. 24, p. 2, qq. 1-4). Per S. Tommaso l'episcopato non conferisce il carattere (Suppl. q. 40, a. 5). Secondo i teologi posttridentini solamente gli Ordini sacramentali imprimono il carattere. Circa i rapporti reciproci dei tre caratteri cfr. sopra § 159.

* *In sintesi:* « Gli effetti sono il carattere e la grazia. Il carattere dell'Ordine: 1) è la più perfetta partecipazione del sacerdozio di Cristo, perchè conferisce il potere *immediato sul corpo di Cristo* con l'ufficio di renderlo presente attraverso le parole della transustanziazione e di offrirlo in sacrificio accetto al Padre (mediazione *ascendente*). Chi può agire sul Capo ha il diritto di influire anche sul corpo, quindi il sacerdote che consacra il corpo vero di Cristo, acquista un potere diretto sul Corpo mistico, che istruisce, santifica, governa; 2) *è il massimo diritto alla grazia* perchè trasmettendo la partecipazione più perfetta dell'ufficio sacerdotale, tanto più intensa esige la riproduzione dei sentimenti di vittima nell'anima del sacerdote, stante l'equazione della nuova economia "sacerdos suae hostiae et hostia sui sacerdotis"; poi avendo fatto del sacerdote il ciborio vivente della divinità, richiede che sia ornato delle gemme preziose delle più rare virtù; 3) *conferisce un posto di preminenza* nella società ecclesiastica, perchè fa del sacerdote il condottiero, il padre, il maestro dei fedeli.

La *grazia* santificante che questo sacramento "ex opere operato" aumenta è come l'ultimo tocco che assimila l'anima a Cristo, cui si aggiunge la grazia sacramentale che implica un aumento di tutte quelle virtù e di quei doni che potremmo chiamare professionali: il dono della pietà e la virtù della religione per offrire degnamente il sacrificio; il dono della sapienza per istruire, la virtù della prudenza per governare ». *A. Piolanti,* op. cit. p. 187. Per uno sviluppo di questi punti si veda lo *stesso Autore,* De sacramentis, ed. 2, 1947, pp. 422-427. *

Il *dovere del celibato* è imposto da una legge ecclesiastica al clero *latino,* quando riceve il suddiaconato (Trid. s. 24, can. 9 de sacr. Matr., Denz. 979). Il celibato non consiste nella semplice astensione negativa dal matrimonio, ma nella castità positiva, come esige l'appartenere « senza riserve » al Signore e al suo servizio (I Cor. 7, 33). Con ciò non s'intende svalutare il matrimonio, in quanto sacramento, ma elevare bensì e nobilitare la missione sacerdotale, soprattutto la celebrazione del santo sacrificio e l'amministrazione dei sacra-

menti. Il celibato del sacerdote è pure richiesto dallo zelo per le anime, dalla cura dei laici a lui affidati e dal grande ideale della sua vocazione (cfr. II Tim. 2, 3-4). Inoltre si deve aggiungere l'esempio di Cristo e degli Apostoli (cfr. Mt. 19, 12; e *Codex Iuris Canonici,* can. 132).

La *storia* del celibato spetta alla storia della Chiesa. Non è il caso di domandarsi se il celibato è una legge apostolica oppure se fu istituito più tardi. Se fosse una legge apostolica certamente la Chiesa non ne dispenserebbe i Greci; ugualmente la lotta sostenuta dal vescovo non sposato Pafnuzio in seno al Concilio di Nicea in favore del matrimonio dei sacerdoti non sarebbe stata possibile.

L'*origine* del celibato ed il suo progressivo sviluppo, fino a divenire una legge, si spiega facilmente con le ragioni addotte sopra. Gli stessi Greci sanno apprezzare il celibato. Lo si può vedere in Maltzew che scrive: « Per la dignità *episcopale* si possono soltanto scegliere sacerdoti non sposati (Conc. Trull. can. 12); prima di ricevere la consacrazione episcopale devono entrare nello stato monastico. Possono essere ordinati sacerdoti e diaconi anche uomini (già) *sposati* (can. 26, Apost. Canc. di Neocesarea, can. 1; Conc. aecum. IV, can. 3, 6, 18). Nella Chiesa ortodossa e in tutte le Chiese orientali è vietato ad un sacerdote o un diacono di sposarsi (dopo l'Ordinazione); è concesso soltanto presso i nestoriani » (*Maltzew,* op. cit. p. CCXXXIV). * Sulla questione del celibato sacerdotale cfr. *G. Ries,* La castità e la Chiesa (pp. 136-228), Ed. Vita e Pensiero, Milano 1939. *

Lettura. - *La grazia del sacramento dell'Ordine: la paternità spirituale.* - « Il Concilio di Firenze, nel suo celebre decreto *per gli Armeni,* che si ispira alla dottrina di S. Tommaso, è assai laconico su questo punto: "effectus (sacramenti Ordinis est) augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister". Cerchiamo tuttavia di trarre da queste parole scheletriche alcune considerazioni.

La grazia trinitaria, di cui è stata permeata l'umanità di Cristo e che ci è stata comunicata, almeno germinalmente, col Battesimo nel giorno della nostra iniziazione cristiana, è una grazia di carità filiale. Per questo il carattere che le corrisponde e la esige è chiamato da S. Tommaso, con termine scolastico, un carattere passivo. Essere figlio effettivamente significa ricevere o aver ricevuto la vita da un altro.

Questa grazia del Battesimo è già una grazia comunitaria, perchè deriva da Cristo Capo e ci vivifica tutti in lui, di una stessa vita. Ma quando troverà nella istituzione e nella pratica dell'Eucarestia, il suo segno efficace, perfetto e definitivo, tale grazia si identificherà sempre più con la carità fraterna che ci unisce tutti, gli uni agli altri, sullo stesso piano nella santa eguaglianza cristiana dei Figli di Dio; a meno che non si preferisca dire — ma ciò non ha alcun'importanza dal nostro punto di vista — che la grazia della comunione sacramentale è il principio di questa carità fraterna, che è in qualche modo eguagliante ed orizzontale. Così in ogni caso l'Eucarestia, poichè esaurisce tutte le possibilità della carità e unifica il Corpo mistico e visibile di Cristo, segna il punto culminante dell'istituzione sacramentale e dell'iniziazione dei semplici fedeli, tutti eguali attorno alla stessa mensa, in presenza e sotto l'azione dell'immensa carità del Padre che è nei cieli.

Ma codesta stessa grazia di Cristo, in quanto anima tutta la sua attività redentrice, in quanto sta all'origine della sua azione su di noi come capo, come

maestro, e come sacerdote, può venire comunicata ad alcuni cristiani in particolare, i quali, come il Signore, poichè partecipano come ministri al suo sacerdozio, dovranno agire spiritualmente, dall'alto verso il basso, per così dire, in rapporto ai loro fratelli, come pastori sul gregge, a titolo di capi, di maestri e di sacerdoti. Il carattere che corrisponde a tale grazia è chiamato da San Tommaso attivo. Questa grazia è la grazia sacerdotale. La carità di cui è principio si esercita ora come su di un piano inclinato, non è più orizzontale, ma gerarchica, come conviene alla grazia di un rappresentante di Dio presso i suoi fratelli. Gli *episcopi,* come dice il greco, vigilano dall'alto *sui* loro fratelli: *posuit vos episcopos regere Ecclesiam Dei.* I sacerdoti, in una parola, sono dei figli di Dio che sono divenuti in certo modo i padri spirituali degli uomini. La loro carità non è più soltanto filiale come quella del Battesimo, e fraterna come quella dell'Eucarestia; è divenuta paterna; ed in questo senso si possono interpretare le parole loro dette durante l'Ordinazione: "Accipe vestem sacerdotalem, per quam caritas intelligitur; ricevi questa casula, simbolo della carità", non è la carità in generale, ma quella carità speciale, per designare la quale noi usiamo un termine particolare, uno dei più belli dell'umano linguaggio, il nome proprio di Dio nella sua prima Persona, e che rende bene l'idea di ciò che dev'essere il sacerdozio nella sua realtà mistica profonda, nel suo mistero essenziale: una paternità che ci permette e ci obbliga a dire a Dio nella nostra preghiera, che si ispira ad un celebre testo di S. Agostino: "Da quod iubes".

Impossibile non ricordare qui il grande testo delle Lettera agli *Efesini,* 3, 15: "Pater D. N. I. C. ex quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur". La paternità sacerdotale è un riflesso e nello stesso tempo un prolungamento dell'unica paternità divina. Ci sia permesso ricorrere ancora a San Paolo e raggruppare qui i principali testi delle sue lettere in cui questa grazia di paternità, superato quasi un istintivo pudore, ci ha svelato il segreto delle virili emozioni da essa provocate nel cuore dell'Apostolo:

I Tess. 2, 7-8: Come una nutrice che circonda di tenerezza i suoi figli, così noi pure per l'ardente affetto verso di voi avremmo voluto comunicarvi non solo la buona novella di Dio, ma anche la vita nostra, tanto voi ci eravate diventati cari. Ben ricordate infatti, o fratelli, le nostre fatiche e i nostri travagli.

I Cor. 4, 14-15: Vi ammonisco come figli miei carissimi. Poichè, quando pure voi aveste diecimila pedagoghi in Cristo, non avreste però molti padri. Sono io che vi generai in Cristo Gesù per mezzo del Vangelo.

II Cor. 12, 15: Quanto a me ben volentieri spenderò quanto ho, anzi spenderò tutto me stesso per le anime vostre. Se vi amo di più, sono meno amato?

Gal. 4, 19: O figliuoli miei, per i quali io di nuovo soffro i dolori del parto, sino a che il Cristo sia in voi formato...

Filip. 1, 8: Dio mi è testimonio con quanto ardore io vi desideri tutti nel cuore di Gesù Cristo.

Filem. 19: Io Paolo scrivo di mia propria mano; pagherò io; per non dirti che mi sei debitore anche di te stesso.

Filip. 1, 22-24: Non so proprio qual cosa eleggere. Sono stretto da due contrari affetti: bramo disciogliermi dal corpo per essere con Cristo, e certo questo è meglio assai; ma il rimanere in vita è più necessario per vostro bene.

Questi passi sono ordinariamente citati per far conoscere l'intima psicologia e la santità personale dell'apostolo Paolo. Ma non ci rivelano anche lo spirito di un'istituzione, di quell'*apostolato* da cui è nato l'episcopato, di cui il presbiterato a sua volta è un'emanazione subordinata e partecipata? E quello Spirito, con o senza maiuscola, è una grazia, la grazia di paternità.

Ciò è troppo chiaro quando si considera il sacerdozio nel suo ritmo discendente, nell'atto di trasmettere agli uomini i doni di Dio. L'immagine però — è solo immagine dal momento che si tratta di una grazia reale? — si verifica ancora quando il sacerdote fa salire verso Dio l'adorazione e i sacrifici degli uomini. Infatti il sacerdote non agisce qui a nome suo, ma in nome e in luogo dei suoi fratelli, a loro richiesta, in qualità di capo della comunità, come pastore dei fedeli, ancora e sempre padre.

Abbiamo parlato di comunità, termine che esprime bene nel suo esigente contenuto l'idea che cerchiamo di farci della grazia sacerdotale. Tutti i sacramenti sono comunitari, poichè mentre dànno agli uomini la grazia, dànno pure alla Chiesa dei nuovi membri, raggruppati nei diversi stati. I due effetti si realizzano l'uno coll'altro, l'uno nell'altro. I fedeli non ricevono una grazia che è prima personale, e poi, quasi come supplemento o conseguenza, li aggrega alla società cristiana. La vita divina che è loro comunicata è quella di un Capo animatore di un unico corpo. La generazione spirituale di cui parla così spesso la Scrittura non è tanto una rottura, che spezzando un legame provochi una separazione e crei un'autonomia; al contrario, senza con ciò sopprimere la responsabilità personale di ciascuno, essa inserisce in un essere vivente, fa partecipare ad un centro di vita, ci fa entrare in una comunione. Non c'è prima una grazia e poi, come effetto, distinto da essa, una incorporazione. La stessa incorporazione è la grazia, o se si vuole la vita della grazia, la vita stessa della comunità. Non si riceve l'una senza l'altra e viceversa: così, in questo senso profondo, i sacramenti costruiscono la Chiesa nello stesso tempo che santificano i cristiani.

Ma tra questi sacramenti uno ha come scopo specifico di dare alla Chiesa i quadri della sua gerarchia, come pure di assicurare il servizio spirituale dei fedeli. Ed è per questo più volte comunitario: innanzi tutto perchè per la sua stessa esistenza assicura alla Chiesa le articolazioni viventi che fanno di essa un corpo organizzato; in secondo luogo perchè le sue attività spirituali hanno per scopo di dilatare in numero e in vigore la comunità e i suoi membri; infine perchè santificando coloro che lo ricevono, aumenta in essi in ordine alla comunità la loro grazia personale.

Questo sacramento è l'Ordine o gli Ordini. Da esso vien conferito il sacerdozio cristiano in tutti i suoi gradi, il quale è dunque un'istituzione, una funzione, un sacramento ed è comunitario a questo triplice titolo. Fondato da Cristo, organizzato da lui e dagli Apostoli, fin dalle origini apparve come una gerarchia capace di generare e di vivificare la società dei fedeli, di cui esso stesso costituisce l'ossatura interna e come l'armatura esterna. Per questo esso comunica contemporaneamente poteri da esercitare e grazie corrispondenti. Di siffatti poteri sono incaricati i vescovi, i sacerdoti e gli altri ministri per il bene spirituale dei fratelli. E queste grazie che vengono da Cristo, Capo del Corpo della Chiesa, sono il prolungamento della paternità divina, che è essa stessa il principio della grande famiglia cristiana». *E. Masure,* Prêtres diocésains, 1947, pp. 89-93.

CAPITOLO SETTIMO

Il Matrimonio

§ 206. - Nozione, nomi, istituzione.

Nozione. - Il Matrimonio è il sacramento in cui l'uomo e la donna si uniscono in una comunità di vita allo scopo di propagare la specie umana, e ricevono da Dio la grazia per adempiere bene i doveri del loro proprio stato.

Il Matrimonio può essere considerato mentre si fa (in fieri) o mentre perdura (in esse). Sotto il primo aspetto esso consiste nel mutuo consenso (mutuus consensus) scambiato dagli sposi; sotto il secondo aspetto, è lo stato di Matrimonio, che lega gli sposi alla stessa comunità di vita (vinculum coniugale). I diritti e i doveri come anche i fini di questo contratto sono accettati liberamente, tuttavia essi sono stati fissati dall'autore della natura e non possono esser modificati (contractus naturalis).

La teologia posttridentina ha messo in rilievo, per la prima volta, nella nozione del Matrimonio, anche la *grazia*. La teologia antica si riallaccia al diritto romano e scorge l'essenza del Matrimonio nella comunità di vita coniugale e nei corrispondenti doveri reciproci. « Matrimonium est viri et mulieris coniunctio maritalis inter personas legitimas, individuam vitae consuetudinem retinens ». Quest'aspetto naturale e giuridico del Matrimonio vien trattato nel Diritto Canonico. La teologia dogmatica si occupa soltanto del suo aspetto sacramentale cioè di grazia. Naturalmente, anche qui, come in tutti gli altri punti, la grazia suppone la natura.

In quanto *istituzione naturale* (officium naturae), il Matrimonio ha le sue radici nella creazione. Dio creò i nostri progenitori « maschio e femmina » (Gen. 1, 27) con il precetto di crescere e moltiplicarsi (Gen. 1, 28). I nostri progenitori compresero e adempirono tale missione. In questo modo fu fondato il Matrimonio, in quanto fonte naturale della specie umana, e la sua consumazione è presentata come permessa e voluta da Dio (Mt. 19, 4). Secondo Alf. Schulz l'espressione della Genesi (2, 24) « una sola carne » non si riferirebbe alla consumazione del Matrimonio, bensì alla comunità matrimoniale stabile; il Matrimonio deve sostituire la comunità di vita precedente « col padre e la madre ».

I teologi assegnano al Matrimonio un triplice fine: 1) procreazione ed educazione dei figli (bonum prolis, finis primarius); 2) l'amore e la fedeltà coniugale (bonum fidei, fidelitatis); 3) la moderazione dell'istinto sessuale (remedium concupiscentiae). Cfr. I Cor. 7, 2-3. Codesti tre fini del Matrimonio sono già ricordati nella S. Scrittura (Gen. 1, 28; 2, 18; I Cor. 7, 2-3). In seguito, S. Agostino è il primo che ne parla espressamente; e a lui si riallaccia la Scolastica (S. Tomm., Suppl. q. 49, a. 2). Questi tre beni conferiscono al Matrimonio il suo carattere morale e ne nobilitano la consumazione e la na-

tura. Nella Nuova Alleanza, c'è in più la comunicazione della grazia per l'uso conveniente del Matrimonio e il raggiungimento dei suoi beni.

Non è però affatto necessario che il Matrimonio sia contratto espressamente a causa del fine primario (proles); basta un fine secondario onesto. Per questo, anche persone sterili possono contrarre Matrimonio, purchè siano atte a consumarlo. Anche l'uso dei diritti matrimoniali, scambiati dagli sposi, non è necessario all'essenza del Matrimonio; anzi è moralmente lecita la rinunzia all'uso di essi, quando è spontanea dall'una e dall'altra parte (*matrimonio di S. Giuseppe;* matrimonium ratum sed non consummatum; cfr. Cat. rom. P. 2, c. 8, q. 2).

Nomi. - La parola *matrimonio* (da mater, matrimonium) sta a indicare prima di tutto la maternità. « *Coniugio* poi deriva da *coniugare,* in quanto la moglie legittima è sottoposta al medesimo giogo col marito. Infine il vocabolo *nozze,* come dice S. Ambrogio (De Abrah. 1, 9), sorge dalla circostanza che le fanciulle solevano velarsi per pudore » (Catech. romano).

Il *matrimonio nel paganesimo,* presso i popoli civili antichi, indubbiamente presenta spesso un deplorevole aspetto d'immoralità, ma spesso ci appare anche, soprattutto presso i filosofi, in teoria e in pratica, come la pura e autentica monogamia. Era inoltre generalmente ammesso il principio che i rapporti sessuali rendono inabili al culto, e da questo principio derivava una grande stima per la verginità: « Casta placent superis » (Tibullo). Si ricordi la dea Vesta e le vestali. Certo però l'ideale nel matrimonio e nella verginità è stato annunziato per la prima volta dal Cristianesimo, che per tale ideale ha lottato duramente e strenuamente. Purtroppo nè ai tempi dei Padri, nè durante il Medio Evo, la Chiesa non è riuscita a far penetrare completamente i suoi princìpi.

Istituzione. - Il Matrimonio è d'istituzione divina, poichè il Creatore l'ha voluto e previsto, dapprima nella creazione stessa, dotando il corpo umano di organi sessuali differenti; e poi in una rivelazione speciale alla prima coppia umana, cui impartì il comando di crescere e di moltiplicarsi (Gen. 1, 28), ne fece, in generale, una legge *positiva.* Pertanto il Matrimonio ha un duplice fondamento. Inoltre bisogna aggiungere una terza circostanza: nella Nuova Alleanza Cristo ha elevato il Matrimonio alla dignità di sacramento.

Il Matrimonio cristiano è un sacramento della Nuova Alleanza istituito da Gesù Cristo. - *È di fede.*

Spiegazione. - Definizione del *Concilio di Trento:* « Se qualcuno dirà che il Matrimonio non è veramente e propriamente uno dei sette sacramenti della Nuova Legge istituito da Gesù Cristo nostro Signore, ma una invenzione degli uomini nella Chiesa, e che non conferisce la grazia, sia scomunicato » (s. 24, can. 1, Denz. 791, cfr. 970).

Questa definizione era diretta contro i Riformatori. Secondo Lutero nessuno può negare « che il Matrimonio sia una cosa esteriore e civile » (Von Ehesachen, 1530). Secondo la *Confessione augustana* il Matrimonio è uno stato « come quello dell'autorità civile e della magistratura », ma non è un sacramento (art. 14, Müller 204). Per Calvino, il Matrimonio è comandato da Dio « come la coltivazione dei campi o

qualsiasi altro mestiere » (*Wernle,* Calvin, p. 125). Nei Concili per l'unione coi Greci, del Matrimonio si fece soltanto una breve menzione perchè i Greci l'hanno sempre considerato un sacramento (Denz. 465, 702). Per combattere il pericolo della laicizzazione del Matrimonio, Leone XIII pubblicò l'enciclica « Arcanum » del 10 febbraio 1880 (Denz. 1583-1584). Pio XI, nell'enciclica « Casti connubii » del 21 dicembre 1930, combatte le insidie moderne contro la prole, contro la fedeltà coniugale e la santità del sacramento, tenendo conto degli errori e delle perversioni che sconsacrano la famiglia e minano la società intera (Denz. 2225-2250). Secondo i Modernisti il Matrimonio sarebbe divenuto sacramento soltanto più tardi, all'epoca della Scolastica (Denz. 2051).

Prova. - Gesù trovò il Matrimonio in quanto istituzione naturale e precetto divino. A tale istituzione egli si richiama quando gli vien posta la questione sul divorzio. Il Matrimonio è stato alterato nella sua essenza dal peccato. « Ma in principio non era così » (Mt. 19, 8). Perciò egli cerca con ogni sforzo di ristabilire l'ideale primitivo, e nel Discorso della Montagna proibisce agli sposi ogni sguardo infedele; un tale sguardo sarebbe già un adulterio interno (Mt. 5, 27-28). Si può ravvisare un riconoscimento del Matrimonio nel fatto della sua partecipazione alle nozze di Cana, dove opera il suo primo miracolo (Giov. 2, 1-11). Riguardo ai bambini, che sono il frutto del Matrimonio, egli li prende in braccio, li benedice e li considera degni di entrare nel regno di Dio (Mt. 19, 13-16; cfr. 18, 1-4). Noi vediamo quindi che fra i beni del Matrimonio Cristo ne riconosce e segnala in ispecial modo due (proles, fidelitas). Non si parla espressamente della *grazia,* ma essa emerge dal concetto che Gesù ha del Matrimonio, che dev'essere una comunità di vita voluta da Dio, integra e senza peccato.

S. Paolo vuole che il Matrimonio sia contratto « nel Signore » (I Cor. 7, 39) e insegna che esso è indissolubile fino alla morte (Rom. 7, 2-3; I Cor. 7, 10-11). In tale insegnamento S. Paolo si richiama al « Signore » (I Cor. 7, 10). Secondo lui il coniuge infedele (ossia pagano) è santificato dal coniuge fedele (I Cor. 7, 12 ss.). Egli giunge sino a vedere nel Matrimonio un'immagine dell'unione di Cristo con la Chiesa (Ef. 5, 21-33). Ripete le parole del Genesi: « due in una sola carne » e aggiunge: « Questo mistero (μυστήριον, Vulg.: sacramentum) è grande, voglio dire in rapporto a Cristo e alla Chiesa » (Ef. 5, 31-32), ossia: non è in se stesso che il matrimonio è un mistero, ma in ragione della sua somiglianza con l'unione di Cristo e della Chiesa. Quest'ultima è una unione di grazia; si può quindi dedurre che anche il Matrimonio si fonda sulla grazia divina. Non si potrebbe adoperare il matrimonio in un simile paragone, se non fosse un'istituzione divina e sacra che implica la grazia. Il Matrimonio è immagine della grazia divina presente nella Chiesa, non della grazia ancora futura, com'era prima di Cristo. Cfr. *Prat,* La teologia di S. Paolo, vol. II, pp. 263-264.

Il « misterium » (magnum sacramentum) può essere spiegato in due modi: 1) si può riconoscere il mistero in quel passo del Genesi, in cui Adamo, quasi profetando, prevede ed esprime già l'unione di Cristo con la Chiesa; 2) il mistero si può ravvisare nello stesso Matrimonio, in quanto *immagine* di

quest'unione. Nel primo caso il mistero è nelle parole misteriose di Adamo; nel secondo caso, nell'unione misteriosa del Matrimonio stesso. Quest'ultima interpretazione è più plausibile.

A tale concezione del Matrimonio, come adombramento dell'unione tra Cristo e la Chiesa, S. Paolo fa seguire l'esortazione profondamente morale, rivolta al marito cristiano: « Ciascuno sappia tenere la propria moglie (vas suum) in santità ed onestà senza abbandonarsi a passione disordinata, come i pagani che non conoscono Dio » (I Tess. 4, 4-5). Si rimproverò all'Apostolo di presentare la donna troppo realisticamente, come un essere sessuale (σκεῦος, vaso), per l'uso sessuale dell'uomo. Ma il contesto dimostra di quanta dignità (ἁγιασμὸς καὶ τιμή) S. Paolo circonda i rapporti coniugali. Nella moglie egli non vede innanzi tutto la « donna », come oggi si dice, ma la persona umana bisognosa di Redenzione. « Non c'è nè uomo nè donna, poichè voi siete uno in Cristo Gesù » (Gal. 3, 28). Si potrebbe trarre dalle lettere di S. Paolo una completa morale coniugale.

I Padri. - Anche per essi il Matrimonio è una cosa santa. *S. Ignazio* dice: « È necessario che gli sposi e le spose stringano la loro unione con l'assenso del vescovo, affinchè il Matrimonio sia secondo il Signore e non secondo i desideri sensuali » (Ad Polyc. 5, 2). - *Tertulliano* attesta la celebrazione « in faccia alla Chiesa » quando scrive: « Come potrei descrivere la felicità d'un matrimonio fondato dalla Chiesa, consolidato dal sacrificio, suggellato dalla benedizione, annunziato dagli angeli, ratificato dal Padre? » (Ad uxor. 2, 9). - Il Matrimonio fu difeso da *Clemente Aless.* contro gli Gnostici e i Manichei che lo negavano (Strom. 3, 15; anche il Pedagogo contiene parecchi passi dedicati al Matrimonio) e così pure da *S. Epifanio* che si riferì alle nozze di Cana (Haer. 67, 6). S. Gregorio Nazianzeno e S. Cirillo d'Alessandria, S. Ambrogio e S. Agostino, per provare l'origine divina del Matrimonio si fondano a loro volta sulle nozze di Cana. Anche *Origene,* d'altra parte, aveva in qualche modo fatto risaltare il carattere di grazia del Matrimonio con queste parole: « Siccome Dio è l'autore dell'unione nel Matrimonio, la grazia è in coloro che sono stati uniti da Dio » (In Mt. 14, 16, Migne 13, 1229). - *S. Ambrogio* dal canto suo ha queste parole: « Noi sappiamo che Dio è il custode e il protettore del Matrimonio; egli non permette che si profani il talamo altrui e se qualcuno si ostina a farlo, pecca contro Dio, di cui viola la legge e distrugge la grazia; e avendo peccato contro Dio perde la comunione al sacramento celeste » (De Abrah. 1, 7, Migne 14, 442). - *S. Innocenzo I* scrive che « in conformità con la concezione cattolica, l'unione che è stata fin dall'inizio fondata sulla grazia divina, è un Matrimonio » (Ep. 36 ad Prob., Migne 20, 602).

S. Agostino difende il Matrimonio in tre occasioni: contro i Manichei, che lo negavano come sorgente di male (De morib. Manich. nn. 19-67, signaculum sinus); contro i Pelagiani che *gli* rimproveravano di farne la sorgente del peccato originale (De nuptiis et concupiscentia); contro Gioviniano che accusava i cattolici di disprezzare il Matrimonio a vantaggio della verginità (De bono coniugali). In quest'ultima opera egli enumera come fini del Matrimonio: proles (i figli), fides (la fedeltà), sacramentum (l'indissolubilità). Tuttavia la generazione non è il fine esclusivo del Matrimonio, in modo che gli sposi che l'età o altre cause hanno resi inabili alla generazione non cessano per questo di essere sposi. S. Agostino, in armonia col diritto romano, pone

l'*essenza* del Matrimonio, non nella « copula » ma nella volontà di sposarsi o *consenso*. Alla « copula » si può rinunziare. Per questo egli giustifica il Matrimonio di S. Giuseppe. Maria si era impegnata, prima, col voto alla verginità. Quanto poi alla difficile questione, come abbia potuto Maria contrarre un Matrimonio valido, essendo impegnata con tal voto, egli non la risolve affatto in alcuna delle sue opere in modo soddisfacente. I teologi pensano che S. Giuseppe abbia conosciuto tale voto e abbia dato il suo assenso. Secondo S. Agostino il fine primario del Matrimonio è la « propagatio filiorum ». L'indissolubilità si fonda sul sacramento. Vero è che il santo Dottore riferendosi al « sacramentum » di Ef. 5, 32, non ha ancora la nostra nozione formale e precisa di sacramento, ma lo intende nel senso lato di simbolo, d'immagine dell'unione di Cristo con la Chiesa. Quando paragona il Matrimonio al Battesimo e l'Ordine, vuole farne risaltare l'indissolubilità (De nuptiis 10, 11). S. Agostino chiarificò le sue idee nella controversia con Gioviniano.

Non bisogna tacere che talvolta i Padri col loro energico insistere sulla concupiscenza, hanno fatto derivare il Matrimonio dalla colpa d'origine, dallo stato decaduto dell'umanità e ne han descritto la consumazione in termini di forte biasimo, soprattutto quando raccomandano e difendono la verginità. È questo il caso specialmente di S. Gerolamo (C. Iovin. et Ep. 22, 20) che talvolta si lascia trasportare ad espressioni eccessive. È noto che S. Agostino fa derivare la concupiscenza dal peccato originale, e pensa che il Matrimonio sia stato istituito « ad sedandam concupiscentiam ». Egli esprime l'opinione che nel paradiso terrestre la generazione sarebbe avvenuta in un altro modo (Tixeront, II, 425 ss.; *S. Ag.*, Civ. 14, 22 ss., spec. 26); ma ritiene che il Matrimonio, in sè, sia stato istituito con la creazione e il « crescite et multiplicamini ». Per contro S. Gregorio Nisseno pensa sia stato istituito soltanto *dopo* il peccato originale, per consolare gli uomini della morte e porvi rimedio. A questo riguardo *S. Tommaso* giustamente scrive: « Hoc non dicitur rationabiliter; ea enim, quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum » (S. th. I, 98, 2). La natura morale del Matrimonio è stata ritenuta e affermata da tutti i Padri (1).

(1) Riassumendo, si deve sottolineare che i Padri consideravano il Matrimonio non secondo il diritto naturale, ma secondo l'ideale cristiano, e inoltre più da un punto di vista pratico che teorico. « Essi sono più pastori che teologi e mirano ad istruire i fedeli sulle verità utili ad illuminare e guidare la vita. Di fronte agli errori che biasimano l'unione degli sposi come una colpa, i Padri, pur tenendo fisso lo sguardo all'ideale più alto della rinuncia e della continenza, stabiliscono che il Matrimonio, creato da Dio, santificato da Gesù, benedetto dalla Chiesa, non può essere che buono ed onesto. Di fronte alla famiglia pagana la cui stabilità era continuamente minacciata dal divorzio, ricordano con insistenza che il Matrimonio, secondo la volontà di Gesù, dev'essere uno e indissolubile, e che gli sposi, datisi l'uno all'altro senza riserve per tutta la vita, devono osservare la più completa fedeltà fino alla morte. E poichè tali esigenze, sì superiori ai costumi e alle abitudini, possono sembrare troppo dure e scoraggiare le anime, i Padri, dopo S. Paolo, innalzano gli occhi dei fedeli verso questo magnifico ideale, il Matrimonio di Cristo con la Chiesa: i cristiani che appartengono alla Chiesa, sposa vergine e feconda, sposa immacolata di Cristo suo sposo e capo, non debbono abbassarsi al livello dei pagani. Poi, avendo così elevato le anime alla più bella e vera concezione della famiglia cristiana, fanno intravvedere le grazie che Dio promette agli sposi: Dio sarà il custode della loro fedeltà, come è stato il testimone dei loro impegni; Gesù sarà in mezzo a loro, come a Cana, benedicendoli con la sua presenza e proteggendoli con la sua bontà ». *L. Godefroy,* Mariage, in Dict. de théol. cath. t. IX, col. 2114.

La Scolastica era senza dubbio concorde nell'ammettere che il Matrimonio è un sacramento; ma per quel che riguarda l'interpretazione precisa di questa sacramentalità le opinioni erano assai divergenti. Ugo, Pietro Lombardo e altri Scolastici primitivi ravvisavano la sacramentalità del Matrimonio nell'indissolubilità. L'indissolubilità infatti è l'immagine dell'unione indissolubile di Cristo con la Chiesa. Secondo questo punto di vista, il Matrimonio è un *simbolo* dell'unione di Cristo con la Chiesa e quindi un sacramento nel senso largo della parola, ma non un mezzo di grazia. S. Alberto conosce una seconda sentenza, in base alla quale il Matrimonio opera soltanto *negativamente,* moderando e calmando la concupiscenza.

S. Tommaso, finalmente, tronca ogni incertezza e, riferendosi a Ef. 5, 32 (sacramentum hoc magnum est), insegna che il matrimonio è vero sacramento e produce *positivamente* la grazia, come ogni sacramento. Fondandosi sul testo di S. Paolo dice: « Siccome i sacramenti conferiscono quello che significano, si deve credere che con questo sacramento gli sposi ricevono la grazia per la quale appartengono all'unione di Cristo e della Chiesa » (cfr. Suppl. q. 42, a. 1). Inoltre egli ricorda i tre beni del Matrimonio cristiano (C. Gent. 4, 78). La dottrina di S. Tommaso, che nel suo contenuto coincide con quella di S. Bonaventura e di Scoto, quantunque gli argomenti siano differenti, ha attirato il consenso di quasi tutti i teologi posteriori.

Bontà degli atti matrimoniali. - Poichè il Matrimonio fonda uno stato sacramentale, gli *atti* matrimoniali sono *buoni,* anzi, in quanto corrispondono alle intenzioni del sacramento, sono meritori.

S. Paolo scrive: « (Mulier) salvabitur per filiorum generationem, si permanserit in fide et dilectione et sanctificatione » (I Tim. 2, 15). Questi atti naturali, per quanto sensuali, sono sollevati, a motivo dei *beni* del Matrimonio (bona coniugalia), nell'ambito di ciò che è onesto e accetto a Dio, in modo da divenire intrinsecamente buoni. Tali beni sono: « proles, fides, sacramentum ». Secondo S. Tommaso se l'atto intende la conservazione di questi tre beni, è « *meritorius* »; se li lede fermandosi al diletto sensuale, è un « peccatum *veniale* » (opinione questa che gli Scolastici derivarono da S. Agostino e che oggi è abbandonata). L'atto con una persona estranea è un « peccatum mortale » (Suppl. q. 41, a. 4).

I Protestanti di solito presentano sotto una luce molto sfavorevole il *Matrimonio nel Medio Evo,* per far risaltare Lutero come un « riformatore » anche a tal proposito. Contro le loro esagerazioni, cfr. *Falk,* Ehe am Ausgang des Mittelalters, Freiburg 1908; *G. Le Bras,* Mariage, nel Dict. de théol. cath. t. IX, coll. 2180-2182. Di vero c'è che Lutero parla spesso con entusiasmo del Matrimonio; è « una cosa magnificamente bella e deliziosa davanti a Dio », « un'opera di Dio », « un precetto di Dio »: in questo modo egli intende riparare le espressioni realistiche e grossolane, scritte sotto l'influenza della sua dottrina pessimistica circa la concupiscenza. I Protestanti dicono che Lutero avrebbe sollevato la condizione della donna, ma le sue espressioni testimoniano poco rispetto verso le donne in generale e la sua in particolare. Il Baranovski ce ne offre esempi degni di nota. Eccone alcuni: La donna è un « mezzo bambino ». Dev'essere educata com'egli educava la sua Kathe, « a colpi di sferza ». « La donna è un curioso animale... non sa contenersi e disciplinarsi ». Tuttavia « matrix et partus sopperiscono a tutti i difetti femminili ».

« Falle partorire, sono per questo ». Il pensiero del « medioevale » S. Tommaso sul matrimonio è ben più nobile e dignitoso.

Il contratto e il sacramento. - Gesù Cristo ha elevato il Matrimonio a dignità di sacramento, perciò ogni *contratto matrimoniale,* concluso tra cristiani, ha carattere sacramentale, è un *sacramento* vero e proprio. Contratto matrimoniale e sacramento del Matrimonio sono logicamente distinti, ma realmente identici. Se si volesse stringere soltanto il contratto matrimoniale senza ricevere il sacramento che Cristo vi ha unito, l'unione sarebbe invalida. Questo è quanto hanno dichiarato ufficialmente i Papi Pio IX e Leone XIII contro i tentativi moderni di separare il sacramento dal contratto. Cfr. *Codex Iuris Canonici,* can. 1012; * la « Casti connubii » di Pio XI; Dict. de théol. cath. t. IX, coll. 2272-2285.*

Siccome Cristo ha fatto del Matrimonio un sacramento, i cristiani, in forza di questo precetto *positivo,* non possono contrarre altro Matrimonio che quello sacramentale: sono vincolati dalla volontà del Signore, che ha unito inseparabilmente il contratto e il sacramento. Questo era pure il punto di vista degli Scolastici.

Pertanto la sentenza di Melchior Cano non si può più accettare. Per lui il contratto matrimoniale è solo la materia del sacramento, alla quale dovrebbe aggiungersi la benedizione del sacerdote come forma sacramentale. Invece il contratto è già in se stesso tutto il sacramento. Tennero la sentenza di Melchior Cano, Silvio, Estio, Tournely ed altri.

Alcuni teologi e canonisti moderni, gallicani e giuseppinisti, come M. Antonio de Dominis, vescovo di Spalato, che in seguito divenne protestante, Launoy, Nuytz, separavano ancor di più il contratto dal sacramento. Secondo loro, contratto e sacramento non hanno che rapporti estrinseci, in quanto la benedizione del sacerdote si aggiungerebbe esteriormente al contratto. Siffatta teoria favoriva il matrimonio civile moderno.

Pure inaccettabile e insostenibile è la teoria di Vasquez e dei teologi di Wurzburg; secondo tale opinione i due elementi sono certamente legati fra loro, ma il contratto conserva il suo valore *naturale,* se i fidanzati hanno intenzione di concludere solo un contratto, come se fosse in potere dei fidanzati separare liberamente il contratto e il sacramento. Pio IX, come pure già Pio VI, protestò ripetutamente contro simile tentativo di separare ciò che Cristo ha unito (proinde a coniugali foedere sacramentum separari numquam posse, Denz. 1640; cfr. 1766; e Trid., Denz. 969). La stessa protesta è stata ripetuta da Leone XIII nella enciclica « Arcanum » (Denz. 1854) e da Pio XI nella « Casti connubii » (Denz. 2237).

Il Matrimonio tra una persona cristiana e una persona *non battezzata,* secondo alcuni teologi è sacramentale per la parte cristiana; altri lo negano. La prima sentenza sembra più probabile.

Quando sposi *non cristiani* si convertono al cristianesimo, il loro matrimonio diviene sacramento con il ricevimento del Battesimo; non è necessario rinnovare il consenso, e la Chiesa non l'ha mai richiesto.

Dato poi che il Matrimonio è un contratto sacramentale, la Chiesa ha il diritto, come « auctoritas publica », di stabilire delle *condizioni* per il ricevimento di esso, per proteggerne la natura e la santità. Per questo il Concilio

di Trento riconosce alla Chiesa il potere di stabilire *impedimenti al Matrimonio* (s. 24, can. 3 e 4). L'esame di questi impedimenti è di competenza del diritto canonico. La legislazione civile comporta determinati effetti civili del Matrimonio.

Il giudizio di *Lutero* sul Matrimonio è dubbio. È certo che per lui si tratta di un « affare civile » (res plane civilis) e non di un sacramento. A parte questo punto, egli ne riconosce l'aspetto religioso e sa trovare espressioni belle ed edificanti a proposito del Matrimonio e dei figli che ne sono il frutto. Seguendo in questo la Scolastica egli indica come fini del Matrimonio: « proles, medicina (remedium concupiscentiae) et adiutorium ». Quanto ai *matrimoni segreti* contratti senza l'autorità paterna, egli li condanna e li manda al diavolo. Però d'altra parte li raccomanda soprattutto come Matrimonio dei preti; egli stesso s'era sposato segretamente con una religiosa, Caterina Bora. Il Matrimonio, in sè, « benchè sia lo stato più comune, è il più nobile: tutti gli altri esistono in forza di esso »; è cento volte più nobile dello stato monastico. « Esso ha in suo favore anche la parola di Dio ». Quanto al celibato, Lutero lo chiama una « peste »; tuttavia non combattè mai la verginità in se stessa. Il suo modo di vedere circa la concupiscenza nell'umanità, e specialmente nell'uomo, è molto realistico e cupo. La concupiscenza è irrefrenabile. Il Matrimonio è una legge naturale, come il mangiare, bere e dormire. « A causa di questa necessità, tutti devono contrarre Matrimonio, per vivere con la coscienza tranquilla e camminare con Dio ». Nella dottrina di Lutero sul Matrimonio entrano *tre* elementi: 1) la preponderanza dell'istinto sessuale, 2) la superiorità del matrimonio sullo stato di celibato (ma non certo sulla verginità considerata come carisma); 3) il Matrimonio è una istituzione divina (nella creazione), il celibato è un'istituzione ecclesiastica. * Cfr. *Paquier,* Luther, nel Dict. de théol. cath. t. IX, coll. 1274-1283. *

I teorici dell'evoluzionismo darvinista naturalmente fanno derivare il Matrimonio dall'istinto sessuale, evolventesi in forme sempre più perfette. Ecco, secondo costoro, le tappe principali: - 1) Matrimonio di promiscuità (« promiscuità » animale, « comunanza delle donne », « eterismo »). « Gli uomini si possono paragonare ad un'orda di cervi che si raggruppano in coppie fra loro ». Il « matriarcato » si collegherebbe con questo stadio, in quanto la discendenza non si poteva stabilire che attraverso la madre; - 2) la monogamia; essa portò al matrimonio per ratto e poi al matrimonio per compera; - 3) il matrimonio civile o per consenso. Il matrimonio per ratto sarebbe stato la prima forma dell'esogamia, differente dall'endogamia primitiva nell'interno della propria tribù. Il matrimonio di promiscuità è un'ipotesi improbabile. * Per l'esposizione e la critica di queste teorie, oggi rinverdite dal marxismo, cfr. Dict. de théol. cath. t. IX, coll. 2306-2310. *

Nell'Antico Testamento, come in generale nell'antichità, quale forma normale del Matrimonio si trova il Matrimonio per consenso, accanto al matrimonio per compra-vendita, che probabilmente è esistito (Gen. 29, 18-29; 31, 15). L'esistenza in Israele dell'antico costume del matrimonio per compera è contestata dal Neubauer (Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschliessungsrechts, 1920). Nella sua poderosa opera egli dà il seguente giudizio sul diritto matrimoniale ebraico: « Le precisioni legali circa le formalità che precedono la conclusione di un matrimonio, com'è noto, mancano del

tutto nelle fonti bibliche » (p. 1). Invece secondo la Mishñah, trattato Kiddushin, « la donna viene acquistata per il matrimonio in tre modi: col *denaro* (tuttavia non si tratta di una compera, ma di una dote), con un documento (contratto) e col concubito ». La donna ritorna *libera* col libello di ripudio e alla morte del marito. « La donna tenuta al dovere del levirato è acquistata col concubito ed è libera quando il leviro scioglie il suo calzare (cfr. Rut, 4, 7) oppure muore » (p. 6).

Lettura. - *I fini del Matrimonio.* - « Non esiste attualmente questione più dibattuta. Ci proponiamo, modestamente, di apportare un po' di luce nella confusione e nelle incertezze sollevate dal fervore della discussione.

1. *La rivelazione.* I primi capitoli del Genesi, queste pagine così ricche, in cui l'ispirazione divina ha deposto in forma popolare tante verità di capitale importanza, parlano chiaramente di due fini del Matrimonio.

Nel primo racconto (Gen. 1, 26-31), la creazione della primitiva coppia umana viene a coronare l'opera dei sei giorni. L'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, emerge dall'ambiente del cosmo e lo domina con la sua elevata posizione; ma tra i sei giorni della creazione c'è un parallelismo voluto. Già gli alberi e le piante portavano "seme secondo la loro specie", producevano "frutti contenenti il loro seme" (1, 11-12); gli animali poi avevano ricevuto la benedizione divina con l'ordine di moltiplicarsi (1, 20-22); infine Dio crea l'uomo "maschio e femmina", e benedicendoli dice loro: "Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra" (1, 28). Tutto il contesto è penetrato dall'idea del potere che gli esseri hanno ricevuto di prolungare e conservare attraverso i secoli l'opera creatrice. Il testo sacro ci presenta dunque la prima coppia umana creata e benedetta da Dio, innanzi tutto per il fine della generazione, per perpetuare e propagare la stirpe umana.

Il secondo racconto è assai diverso (Gen. 2, 7-25). Adamo è creato prima di Eva; e nonostante le delizie del paradiso terrestre, nonostante il dominio di cui gode su tutta la creazione, il suo cuore rimane insoddisfatto. "Non è bene che l'uomo sia solo", nota il testo sacro, e Dio decide di dargli una compagna, "un aiuto simile a lui" (2, 18). Quando Eva, misteriosamente formata dal costato dell'uomo, vien condotta ad Adamo, egli ne rimane estasiato: ha trovato ciò che invano cercava in tutta la creazione, "ossa delle sue ossa, carne della sua carne". Ormai, conclude il testo sacro, "l'uomo lascierà suo padre e sua madre, e si unirà alla sua moglie e i due saranno una carne sola" (2, 23-34): nessun vincolo sarà più intimo e più forte dell'amore coniugale. Il mutuo vicendevole aiuto, nell'amore e nell'intimità di tutta la vita, appare qui come il fine del Matrimonio.

Abbiamo così chiaramente espressi nella rivelazione due fini essenziali dell'istituto matrimoniale: trascurare uno dei due significa mutilare l'opera di Dio. E di tali due fini il primo di cui vien fatta menzione è quello della procreazione, oggetto di espresso comando divino. Questi dati rivelati sobri e profondi vennero sviluppati dalla tradizione cattolica in una dottrina sistematica che si può riassumere nei seguenti punti.

2. *I due fini essenziali.* Il Matrimonio è un'istituzione che unisce l'uomo e la donna in una società permanente, ordinata a due fini gerarchizzati, entrambi essenziali, l'uno immediato l'altro mediato.

1) Il fine immediato, quello cioè che si raggiunge per primo, è dare a

ciascuno dei coniugi, mediante l'unione intima, totale, definitiva, della propria persona con la persona amata, il complemento cui egli aspira naturalmente: un sostegno, un appoggio materiale, corporale, sentimentale, affettivo, spirituale che è immensamente prezioso, e che costituisce per la generalità degli uomini il mezzo provvidenziale del loro perfezionamento personale e sociale, del loro progresso morale e della loro santificazione.

I teologi caratterizzano questo fine con un termine che è già accennato nella Scrittura (Gen. 2, 18): il "mutuum *adiutorium*", il vicendevole aiuto. Si usa pure parlare di "completamento" o di "compimento" degli sposi. Simili termini esprimono bene la prima impressione suscitata dall'amore — e dall'atto coniugale che ne è l'espressione — sensazione di un nuovo essere, subitamente acquisito, che trasforma la vita, rinnova in coloro che si amano la visione del mondo e di se stessi; sensazione di un vuoto colmato, di pienezza, di equilibrio di tutto l'essere, di fronte al quale lo stato anteriore sembrava deficiente, povero, e come mutilo. Di qui tutte le importanti conseguenze di ordine morale, intellettuale, religioso, soprannaturale: gioia, entusiasmo, dilatazione di orizzonti, dedizione illimitata alla persona amata e al focolare, coraggio nell'ora della prova, riconoscenza verso Dio, senso dell'incarnazione, adorazione della Provvidenza, ecc. Questi termini sono dunque legittimi e non si devono abbandonare. Noi preferiamo però definire tal fine come il "mutuo" perfezionamento degli sposi. E ciò per due vantaggi. Innanzi tutto questo termine, più astratto e più generale, esprime meglio l'ampiezza di un lavoro di arricchimento che non si limita alle prime manifestazioni dell'amore, al suo sbocciare sì vivamente sentito e sì rapidamente raggiunto (ciò che è particolarmente espresso col termine "completamento"), ma si estende a tutta la vita, poichè gli sposi, non mai perfetti, si aiutano ogni giorno a salire; infatti la legge dello sviluppo indefinito, che regge la vita spirituale, comanda anche l'amore coniugale che è una parte di questa vita, un settore del regno di Dio in noi. In secondo luogo, "perfezionamento" è un termine di ordine morale, mentre invece gli altri (aiuto, completamento, compimento) sono piuttosto di ordine fisico. E così si viene a comprendere meglio — ed è di somma importanza — che, senza escludere gli altri piani, bisogna soprattutto aiutarsi e perfezionarsi con uno sforzo comune sul piano superiore, quello della virtù, quello dell'anima e della vita divina.

Questo fine immediato ha, come si vede, un carattere particolarmente individuale, poichè consiste innanzi tutto nel perfezionamento degli sposi stessi, ciò che comporta anche un valore sociale considerevole.

2) Il fine mediato, che si raggiunge dopo e attraverso quello immediato, si riassume in due parole: procreazione ed educazione; e cioè in primo luogo il prolungamento della vita naturale e soprannaturale con la chiamata all'esistenza di nuove persone, con il conseguente estendersi della città terrena e soprattutto della celeste, e la moltiplicazione delle anime destinate a vedere Dio a faccia a faccia, a lodarlo eternamente; quindi l'educazione dei figli per renderli capaci di così sublime vocazione.

Questo fine è dunque innanzi tutto sociale e si può dire *universale,* poichè gli sposi vi cercano direttamente il perpetuarsi della stirpe, l'accrescimento della società naturale e della mistica "città di Dio"; nello stesso tempo però tale fine contribuisce moltissimo alla perfezione personale dei coniugi, che la nascita e l'educazione dei figli ravvicinano maggiormente e stringono con

nuovi vincoli, prolungandoli, per così dire, nel tempo, e rendendoli meravigliosamente partecipi alla fecondità delle persone divine.

3. *Armonia e gerarchia di questi fini.* Non si dà opposizione, ma accordo tra i due fini, che si implicano a vicenda: gli sposi, cercando il proprio completamento e il perfezionamento reciproco, contribuiscono al benessere della società; e, d'altra parte, la procreazione e l'educazione cristiana dei figli non giova soltanto allo Stato e alla Chiesa, ma viene pure a colmare il vuoto dei genitori, ad estendere, per così dire, il loro essere e la loro unione oltre la vita di quaggiù, ad aumentare i loro meriti e fortificare l'amore coniugale salvandolo dal pericolo di un egoismo a due.

Ma questi due fini sono su uno stesso piano e tra loro eguali? No: essi sono gerarchizzati, l'uno è assolutamente più elevato e più importante dell'altro. Se il fine immediato — il desiderio di donarsi alla persona amata per tutta la vita e di riceverne a sua volta l'amore; la ricerca, nell'unione con essa, della gioia, della forza, del progresso spirituale — si presenta come primo pensiero alla mente della maggior parte dei fidanzati ed è raggiunto direttamente col Matrimonio, se questo fine (soprattutto nell'uomo) continua sempre ad essere psicologicamente dominante, non è men vero che la tradizione cristiana quasi unanime proclama superiore per dignità il fine che noi chiamiamo "mediato", la procreazione e l'educazione dei figli di Dio. Sulla scorta dei Padri, i teologi e i canonisti lo hanno sempre considerato come il fine principale, *primario,* del Matrimonio, il fine "più essenziale", dice S. Tommaso, senza di cui questo non può essere nè compreso nè definito. Una recente decisione del S. Ufficio ha confermato che la Chiesa intende mantenere fermamente il primato di tale fine...

Gli sposi cristiani, consapevoli della dignità che loro offre la liberalità divina, devono, ponendo in primo piano nella loro stima il fine mediato, giustamente chiamato primario e principale dai teologi e dai canonisti, tendere a dare ad esso il primo posto nella vita coniugale. Ciò non avverrà, molte volte, senza intime lotte, senza sacrifici dolorosi, a volte eroici; sarà bene meditare allora la beatitudine delle lacrime: *"Beati qui lugent".* Coloro che con pienezza di fede e di generosità avranno dimenticato se stessi, mirando più in là del loro interesse personale immediato, avranno le benedizioni promesse a chi "perde la sua anima" per il regno dei cieli. Già su questa terra, in molti casi, non rimarranno senza ricompensa, perchè proprio nelle famiglie numerose e feconde meglio si realizza la perfezione del Matrimonio: "Uxor tua sicut vitis abundans..., filii tui sicut novellae olivarum".

4. *Necessaria distinzione di questi due fini.* Bisogna ancora sottolineare che i fini del Matrimonio sono *due,* subordinati sì, ma distinti ed assolutamente irriducibili. Il completamento degli sposi nell'unione e nell'amore, il loro perfezionamento (soprattutto spirituale), non ha valore di semplice mezzo in ordine alla procreazione e alla educazione dei figli; non è qualcosa di accessorio e di accidentale, che si aggiunge all'essenza del Matrimonio. No, non si può non riconoscere in esso un vero fine, che ha una sua propria autonomia, dunque perseguibile di per sè, sommamente desiderabile sia per gli individui che per la società. E questo fine è essenziale, inseparabile dalla sostanza dell'istituzione e del sacramento; il che non gli impedisce di essere subordinato ad un altro fine, altrettanto essenziale e radicato nelle profondità del Matrimonio e del suo atto, ma più elevato, più ampio e più bello, il fine pri-

mario. Si spiega così come in alcuni periodi in cui quest'ultimo fine è assolutamente o temporaneamente irrealizzabile (vecchiaia, sterilità, periodi agenesiaci...), il Matrimonio e il suo uso rimangono ragionevoli e leciti, poichè continua ad esistere un altro fine sufficiente a dare loro un senso e una ragione d'essere. L'unione matrimoniale però, privata allora — per accidens — del suo fine ultimo e superiore, verso cui non cessa di essere ineluttabilmente orientata nella sua intima costituzione, sarà imperfetta, incompleta, senza il suo ultimo coronamento. Questa dualità di fini essenziali del Matrimonio (conciliata con la loro gerarchia) è un punto di somma importanza, perchè la maggior parte delle obiezioni mosse alla tesi tradizionale provengono dal fatto che si pensa essa debba condurre necessariamente a scorgere nei figli il fine unico e adeguato dell'istituto matrimoniale e degli atti coniugali. Coloro che attaccano con obiezioni, secondo loro decisive, l'insegnamento di S. Tommaso e della falange dei teologi e dei canonisti serrati attorno a lui, vantano troppo facilmente vittoria, ma in realtà combattono e abbattono un fantasma, una dottrina mutilata e falsata ». *E. Boissard,* Questions théologiques sur le Mariage, Ed. du Cerf, Paris 1948, pp. 15-20 e 24-26.

§ 207. - Ministro, soggetto, segno sensibile, effetti.

1) *Ministri del sacramento del Matrimonio sono gli sposi che contraggono vicendevolmente il contratto matrimoniale. La benedizione del sacerdote è soltanto un sacramentale.*

Al riguardo non esiste alcuna decisione della Chiesa; però gli Scolastici e i teologi posteriori insegnano questa dottrina e Benedetto XIV le attribuisce la massima probabilità. *Codex Iuris Canonici:* « Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus » (can. 1081).

La Scrittura non offre alcuna indicazione circa la conclusione del Matrimonio. E nemmeno Gesù Cristo ha aggiunto alcunchè di nuovo a questo riguardo: egli considera il Matrimonio conformemente alle usanze del suo tempo, in cui avveniva per mezzo dell'usuale contratto di Matrimonio. Anche gli Apostoli non hanno modificato la forma tradizionale.

I *Padri* mettono certamente in rilievo la benedizione della Chiesa e la esigono, ma nulla fa supporre che in questa *benedizione* abbiano ravvisato la forma necessaria alla conclusione del Matrimonio. Sembra che con essa si mirasse a mantenere la disciplina cristiana e a controllare con precisione lo stato della comunità. I Padri non negano mai la validità dei matrimoni clandestini.

La *Scolastica* ha un identico punto di vista. S. Tommaso considera la benedizione del sacerdote come un sacramentale. Il Matrimonio si compie col mutuo consenso (Suppl. q. 45, a. 5). Allo stesso modo pensa S. Bonaventura (Brevil. P. 6, c. 13). E siffatta concezione presso gli Scolastici è tanto più degna di nota in quanto essi mettono sempre molto in evidenza l'azione del sacerdote nel sacramento.

Eugenio IV ripete questa dottrina nella sua istruzione pastorale agli Armeni: « Causa efficiens Matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus » (Denz. 702). Il *Concilio di Trento* suppone la medesima dottrina poichè non contesta la validità dei matrimoni clandestini per quanto imponga di contrarre Matrimonio davanti al parroco e due testimoni: « Dubitandum non est, clandestina matrimonia libero contrahentium consensu

facta, rata et vera esse matrimonia » (De reform. Matrim. c. 1). Pio x nella sua Costituzione « Provida » del 18 gennaio 1906 sul Matrimonio, richiede la forma tridentina; ma in caso di assenza prolungata di un sacerdote, il Matrimonio può essere contratto validamente e lecitamente davanti a due testimoni laici (Denz. 2069). Secondo la prassi ecclesiastica un matrimonio invalido può essere talvolta convalidato con una semplice privata rinnovazione del consenso, senza la benedizione sacerdotale. L'assistenza del parroco è solo l'assistenza di un testimone, non una funzione di ministero. Essa opera soltanto la necessaria pubblicità esterna, non già il sacramento.

La sentenza contraria del Melchior Cano e dei teologi di corte, gallicani o giuseppinisti, che considerava il sacerdote come ministro del Matrimonio, è già stata esposta. Un tempo essa contò molti aderenti, tra cui lo stesso Benedetto XIV prima che fosse Papa. Oggi non è quasi più seguita. Anche i Greci considerano ministro del Matrimonio il sacerdote.

2) *Il Matrimonio può essere validamente ricevuto da tutti i battezzati che non hanno impedimenti dirimenti.*

L'esigenza del carattere battesimale è ovvia: senza il Battesimo non si può ricevere alcun sacramento. Pure ovvia è l'assenza d'impedimenti dirimenti, perchè essi non permettono al Matrimonio di esistere. Mentre gli impedimenti impedienti rendono il matrimonio illecito, quelli dirimenti lo rendono invalido.

Questi impedimenti erano già noti ai Padri, specialmente quello della diversità di religione (Tertull., Ad uxor. 2, 3-4; S. Ambr., Ep. 19, 7; S. Gerol., Adv. Iovin. 1, 10; S. Agost., De fide et oper. 19, 38). I Padri non vedono in tali matrimoni l'immagine dell'unione di Cristo con la Chiesa, bensì una prostituzione delle membra di Cristo, una profanazione del tempio di Dio. Alla diversità di religione si aggiunsero in seguito altri impedimenti, specialmente quelli derivanti dalla parentela spirituale, dalla parentela di sangue, dall'affinità. Anche i *Greci* hanno questi impedimenti, anzi li estendono al settimo e all'ottavo grado. S. Tommaso e S. Bonaventura conoscono già quasi tutti gli impedimenti in vigore oggi. Il Concilio di Trento ne aggiunse due nuovi (raptus, clandestinitas). Il nuovo *Codex* portò alcune modificazioni (can. 1067 ss.).

Oltre al Battesimo e all'assenza di impedimenti, è necessaria l'intenzione per ricevere validamente il Matrimonio. Essa è tanto più necessaria in quanto il Matrimonio si conclude in forma di contratto, il quale per natura sua dev'essere libero e consapevole. Ripetiamo che l'intenzione matrimoniale deve riguardare sia il sacramento che il contratto, perchè inseparabili.

3) *Per ricevere degnamente e con frutto il Matrimonio ci vuole lo stato di grazia.*

Questo stato di grazia, quando non esiste deve essere procurato o con la contrizione perfetta oppure con la confessione. Per quanto il sacramento della Penitenza sia *prescritto* dalla Chiesa soltanto per l'Eucarestia, il nuovo *Codex* tuttavia ordina « che il parroco... esortati (i fidanzati) a confessare con cura i loro peccati e a ricevere piamente la santa comunione prima della celebrazione del Matrimonio » (can. 1033). Cfr. pure il Concilio di Trento, s. 24 de reform. Matrim. c. 1.

Per ricevere *lecitamente* il Matrimonio è necessario inoltre essere esenti da impedimenti impedienti. Se il Matrimonio viene contratto nonostante questi impedimenti, è valido, ma l'effetto della grazia sacramentale non viene operato essendovi l'ostacolo, posto dal peccato grave commesso al momento della conclusione.

4) *Il segno sensibile, o la materia e la forma del sacramento del Matrimonio, consiste nel consenso matrimoniale espresso da ambedue le parti.* Le parole che esprimono tale consenso vengono considerate come materia del sacramento in quanto contengono la *donazione* di una parte all'altra e come forma in quanto contengono *l'accettazione* di questa donazione.

Nel Matrimonio e nel sacramento della Penitenza non esiste una materia vera e propria. I corpi dei contraenti (ius in corpus alterius) non costituiscono il contratto, ma ne sono piuttosto l'oggetto (materia circa quam). Il contratto viene concluso formalmente per il fatto che le parti esprimono esternamente il loro consenso. In questo consiste tutto il segno sensibile del sacramento del Matrimonio. In un secondo tempo vengono distinti per analogia e abbastanza artificiosamente due elementi: un elemento determinabile e uno determinante, ossia una mutua donazione e una mutua accettazione del diritto sul corpo in ordine al fine del Matrimonio.

I teologi che considerano il sacerdote come ministro del sacramento del Matrimonio, ritengono che il contratto sia la materia e le parole della benedizione siano la forma che suggella e conferma il contratto. Già abbiamo detto che questa sentenza non si può tenere. Quei teologi portano come argomento le parole. « Ego vos coniungo », ma bisogna osservare che esse non esistono nei rituali antichi e il Concilio di Trento ne lascia facoltativo l'uso e permette altre formule simili, quali si usano nelle singole diocesi (s. 24 de reform. Matrim. c. 1). La Chiesa non avrebbe certamente fatto ciò se avesse ravvisato in queste parole la forma sacramentale del Matrimonio.

5) Gli *effetti del sacramento del Matrimonio* consistono nella formazione del vincolo matrimoniale, nell'aumento della grazia santificante (gratia secunda) e nel diritto a tutte le grazie attuali necessarie per vivere cristianamente lo stato di Matrimonio. Cfr. *Codex,* can. 1110.

Il *Concilio di Trento* colpisce di scomunica chi afferma « che il Matrimonio non comunica alcuna grazia » (s. 24, c. 1). Secondo la dottrina sacramentale del Concilio, con quest'espressione si deve intendere la grazia santificante. Il Matrimonio è un sacramento dei vivi, poichè è il simbolo dell'unione del Cristo con la Chiesa. Quando il sacramento è ricevuto consapevolmente in istato di peccato mortale (mala fide), è valido se vi sono tutte le altre condizioni, ma è illecito. La grazia rivive in seguito, quando vien tolto l'ostacolo. Se il Matrimonio è ricevuto in istato di peccato mortale inconsapevolmente (bona fide), produce (« per accidens ») la prima giustificazione per mezzo dell'attrizione. Notiamo ancora che uno dei coniugi può ricevere il sacramento in istato di grazia, mentre l'altro lo riceve indegnamente; è però impossibile che un coniuge lo riceva validamente e l'altro invalidamente. Questo perchè, nel primo caso si tratta della grazia *personale,* mentre nel secondo si tratta del vincolo *reciproco* del Matrimonio.

La *grazia sacramentale* del Matrimonio consiste nel diritto concesso da Dio a tutte le grazie attuali necessarie ai due sposi, separatamente e unitamente, sia per condurre una vita coniugale cristiana sia per adempiere i doveri speciali dell'uomo e della donna, del padre e della madre. S. Paolo accenna all'effetto negativo della moderazione della concupiscenza: « Per evitare l'impudicizia, ognuno abbia la sua moglie, e ogni donna abbia il proprio marito » (I Cor. 7, 2; cfr. I Tess. 4, 4-5).

Il *Concilio di Trento* ricorda inoltre, tra gli effetti operati dal sacramento, il perfezionamento dell'amore naturale e il consolidamento dell'unità indissolubile, dai quali gli sposi sono santificati, allo stesso modo che il vincolo che unisce Cristo con la Chiesa è un vincolo di carità e di santità. Richiamandosi al « magnum sacramentum » di S. Paolo, il Concilio chiama il matrimonio « venerabile sacramentum ». Esso è superiore a tutte le antiche unioni coniugali, data la grazia che esso produce, in modo che deve essere giustamente annoverato tra i sacramenti della Nuova Legge. Il Concilio non scende a maggiori particolari (s. 24 de reform. Matrim. c. 1).

Il *Catechismo romano* riporta a sua volta queste dichiarazioni del Concilio e ne conclude che la grazia di questo sacramento ha l'effetto che gli sposi si accontentino del loro possesso reciproco, respingendo i desideri illeciti circa altre persone e conducano una vita coniugale onesta e senza macchia (P. 2, q. 8, c. 17).

* La « Casti Connubii » esorta a vivere il Matrimonio, « la cui efficace virtù, sebbene non imprima il carattere, è tuttavia permanente ». A questo riguardo l'enciclica riporta e commenta un testo di S. Roberto Bellarmino: « Il sacramento del Matrimonio è simile all'Eucarestia, la quale è sacramento non solo mentre si fa, ma anche mentre perdura: perchè, fin quando vivono i coniugi, la loro unione è sempre il sacramento di Cristo e della Chiesa » (Contr. De matr. II, c. 6). Perciò tutti gli atti che traducono nella pratica, che continuano e ratificano nei particolari il dono vicendevole, ossia tutto quello che tra gli sposi è manifestazione dell'amore santificato, è fonte di grazia, è mezzo di vita soprannaturale. Per tale modo lo stato del Matrimonio può essere eminentemente santificante. È necessario approfondire tale dottrina e far sì che gli sposi ne traggano le magnifiche conseguenze per la vita. La famiglia cristiana sente oggi il bisogno di una profonda spiritualità. *

6. La verginità. - Nonostante che il Matrimonio sia un sacramento e la verginità no, il Concilio di Trento ha definito la superiorità della verginità sul Matrimonio: « Se qualcuno dirà che lo stato coniugale si deve anteporre allo stato di verginità o di celibato, e che non è meglio e più felice restare nella virginità o celibato, che unirsi in Matrimonio, sia scomunicato » (s. 24, can. 10).

La dottrina del Concilio si fonda sulle parole esplicite e inconfondibili di Cristo e degli Apostoli. Gesù Cristo parla di coloro che rinunziano al Matrimonio per il regno dei cieli e pone così la verginità al disopra del Matrimonio. Se il Matrimonio nella sua essenza si fonda sopra la natura umana in generale, la verginità si fonda su di un dono speciale di Dio; appunto perciò bisogna provarsi seriamente prima di scegliere la verginità: « Chi è capace di comprendere, comprenda » (Mt. 19, 10-12). Ma la verginità avrà una ricompensa del cento per uno (Mt. 19, 29).

S. Paolo stima la verginità superiore al Matrimonio: questo non può essere contestato, tanto è chiara la sua testimonianza. Lo ammettono anche i Protestanti, almeno quelli spassionati. L'Apostolo parla molto chiaramente: « Chi marita la propria figlia fa bene, e chi non la marita fa meglio... Nondimeno, a parer mio, essa sarà felice se rimane così com'è; credo d'aver anch'io lo Spirito di Dio » (I Cor. 7, 38, 40; cfr. 7, 26; 7, 36: se essa si sposa non pecca). Così, non si può mettere in dubbio che S. Paolo stesso fosse vergine (I Cor. 7, 7), nonostante I Cor. 9, 5.

Esisteva già fin dal tempo degli Apostoli uno *stato* speciale di verginità (Apoc. 14, 4; Atti 21, 9); così come non esisteva una classe speciale di vedove, ossia di donne « che sono veramente vedove » (I Cor. 7, 8; I Tim. 5, 1-16); era già stata consigliata anche la continenza *coniugale* (I Cor. 7, 4-6). *Erma,* Past. vis. 2, 3, 1; *S. Agostino,* De bono coniug. 12; De nupt. et conc. 12 e *S. Gerolamo,* Ep. 58, 6 ad Paul.; Ep. 71, 7 ad Luc., ecc... hanno raccomandazioni simili. Nel sec. III si fa menzione d'uno speciale matrimonio, il « matrimonio verginale ». In principio le vergini rimanevano nella casa paterna; in seguito abitarono una casa loro riservata (Athan. Vita Antonii 3), in cui vivevano secondo regole particolari.

Il *motivo* della continenza ascetica però non è nè nella Bibbia nè nei Padri un motivo manicheo. Il Matrimonio non è in sè cattivo, ma buono (I Cor. 7, 38; I Tim. 5, 14). S. Paolo mette in guardia da coloro che « proibiscono di sposarsi » (I Tim. 4, 3). Però la verginità possiede un carisma di cui il Matrimonio è privo. La Chiesa si è sempre pronunciata contro i detrattori del Matrimonio, come contro gli spregiatori della verginità (Gioviniano, Bonoso, Elvidio, i Protestanti). Sulla verginità si fondano non soltanto lo stato religioso e sacerdotale ma una gran parte della vita della Chiesa in generale. Cfr. *G. Ries,* La castità e la Chiesa, pp. 95-136.

Non si deve confondere il pensiero di *Lutero* sulla verginità con la sua nota avversione per lo stato di celibato, contro il quale ha scagliato i suoi fulmini fino alla morte. Vero è che, a quei tempi, in tale stato non mancavano gli scandali; la vita di Lutero stesso ne è una prova, come il successo di lui tra la « frateria » in ansia di sottrarsi alla regola. In principio egli riteneva la verginità *superiore* al Matrimonio; in un secondo tempo li considerò alla *pari,* e infine pose il Matrimonio al disopra della verginità. Tuttavia, in un certo senso, egli conservò sentimenti di monaco fino alla fine, poichè nel 1540 lodava ancora la verginità quasi discesa dal cielo come un gioiello d'oro, come un abbigliamento prezioso.

Lettura. - *Matrimonio e sacerdozio nella vita della Chiesa.* - « 1. Quale il posto e quali le funzioni del Matrimonio cristiano nel Corpo di Cristo? Dal momento che il Matrimonio, fatto sacramento, assurge in tutto il suo essere alla pienezza di vita che, sgorgando dal Verbo Incarnato, si diffonde in tutti i suoi membri, non si può separare in esso l'elemento naturale da quello soprannaturale, il contratto naturale dal sacramento. Questo non è qualcosa di giustapposto al vincolo coniugale naturale; bensì il vincolo stesso, pervaso e consacrato dall'energia soprannaturale dell'umanità di Cristo, coincide col sacramento. Proprio per questo il Matrimonio è l'unico sacramento sottratto alla cooperazione del sacerdote. Gli sposi cristiani pronunciando il *sì* coniugale, costituiscono per ciò stesso quell'unione che incarna senz'altro l'unione di grazia di Cristo con la Chiesa. Perciò nell'organismo soprannaturale

della Chiesa il Matrimonio figura come un elemento tutto speciale. Esso possiede una certa autonomia di fronte al sacerdozio gerarchico, in quanto il sacerdote vi interviene non come ministro, ma come testimone del sacramento. Dal sacerdozio dipende solo in quanto presuppone il Battesimo il cui ministro ordinario è il sacerdote. Infatti solo in quanto battezzati, in quanto membri di Cristo, possono uomo e donna stringere quel patto ch'è essenzialmente il sacramento dell'unione di Cristo con la Chiesa. Il sacerdozio comune che si riceve nel Battesimo si esplica col Matrimonio nella sua forma più ricca e sublime. In questo senso dunque, in quanto cioè connesso col Battesimo, il sacramento del Matrimonio è certo subordinato al sacerdozio, però è solo il *sì* sacramentale dei due sposi che fa della loro unione una copia di quella di Cristo con la Chiesa. Quindi il Matrimonio è il sacramento specifico dei laici, non solo perchè (nella Chiesa romana) esclusivamente i laici lo possono ricevere, ma anche e soprattutto perchè viene costituito dai laici, senza l'azione mediatrice del sacerdote. La sfera matrimoniale è l'unica nel Corpo di Cristo dove la grazia sacramentale fluisce immediatamente nei membri, senza essere somministrata da organi sacerdotali. In questa indipendenza relativa dal sacerdozio, il Matrimonio mantiene una certa polarità rispetto al sacerdozio propriamente detto, o più precisamente, essi *s'integrano l'un l'altro.*

Questi due sacramenti hanno in comune, di fronte agli altri, di mirare al servizio del Corpo di Cristo, al disopra della santificazione individuale. Il loro significato ultimo sta nell'essere organi del Corpo di Cristo, in forza della grazia che conferiscono: Matrimonio e sacerdozio sono funzioni del Corpo di Cristo: funzioni che si integrano a vicenda, poichè il sacerdozio e il Matrimonio preparano, curano e alimentano il Corpo di Cristo: quello nel suo essere soprannaturale *spirituale,* questo nel suo essere soprannaturale *corporale.* Sacerdozio e Matrimonio, nell'organismo soprannaturale del Corpo di Cristo, stanno fra loro in rapporto di anima e di corpo, presi ciascuno nella loro consistenza soprannaturale. Entrambi sono dunque organi di importanza vitale nel Corpo di Cristo; ne sono gli organi strutturali, poichè lo costituiscono nel suo essere soprannaturale, sia corporale che spirituale. Il Matrimonio si avvicina dunque immediatamente al sacerdozio; anzi si deve dire che ne è il presupposto e il fondamento. "Non è prima lo spirituale, dice l'Apostolo, ma prima c'è l'animale e poi lo spirituale" (I Cor. 15, 46). Non si può dire *sacerdozio* senza pronunciare nello stesso tempo, anzi prima, *sacramento del Matrimonio.* L'importanza del Matrimonio per il Corpo di Cristo è dunque fondamentale.

2. L'importanza del Matrimonio deriva soprattutto dal fatto ch'esso fornisce il corpo ai futuri membri della Chiesa. Va inoltre osservato che i genitori non dànno al fanciullo soltanto l'esistenza, ma ne determinano anche la modalità. È vero che essi non producono l'anima del fanciullo — e ciò deve ispirare loro umiltà e rispetto, dal momento che Dio soltanto è la causa creatrice dell'anima umana ed essi cooperano solo alla produzione dell'essere animale del fanciullo e non a quella dei suoi princìpi spirituali e morali — ma è pur certo d'altronde che l'attività generatrice dei genitori dà al corpo in embrione le sue note individuali e lo dispone prossimamente ad essere unito coll'anima cosicchè i genitori possono sempre dirsi cause attive dell'anima del fanciullo, qualora a Dio piaccia di trarla dal nulla adattandola alle disposizioni del suo corpo.

Avviene quindi che i genitori lasciano al fanciullo sul cammino della sua vita, un complesso di disposizioni tali, che, in certa misura, formano per l'anima che si sveglia alla vita, la base naturale del suo sviluppo spirituale e soprannaturale. L'opera dei genitori, come organi costruttivi del Corpo di Cristo, va essenzialmente oltre il giorno della concezione, estendendosi alla formazione del figlio fino alla pienezza dell'età di Cristo. Non dipende dal sacerdote e nemmeno dalla Chiesa, ma dipende in fondo dall'eredità avuta dai genitori, l'eventualità che la grazia di Cristo si accenda in anime ottuse e pigre per natura, sensuali e traviate, violente e brutali, oppure che essa si stabilisca là dove una natura umana illibata e pura costituisce il punto di partenza naturale per l'esercizio della sua efficacia soprannaturale. Qui, più che mai la responsabilità del proprio dovere incombe sui genitori. E questa responsabilità non entra in gioco solo quando ha inizio l'educazione, e neppure con la vita coniugale, ma ancor prima del Matrimonio. Infatti è un dovere specificamente cristiano di contrarre, in vista del benessere del Corpo di Cristo, unicamente quel Matrimonio che promette una prole sana di corpo e di spirito, da presentarsi a Dio come "ostia immacolata", illesa nel suo essere naturale, così da essere trovata atta alla sublime trasformazione soprannaturale.

La funzione costruttiva che spetta al Matrimonio, reso sacramento, e alla famiglia, che con esso si inizia, è inoltre una funzione educativa. Nel momento in cui i genitori presentano il fanciullo al Battesimo vien posto il fondamento della sua nuova vita in Cristo. Quindi col giorno del Battesimo incomincia anche l'amabile compito di condurre i piccoli a Cristo; il sacerdozio laico assume qui la sua forma più alta. In uno stadio di sviluppo in cui orecchio e cuore del bambino sono ancora chiusi all'azione della Chiesa, la sua anima si dischiude attraverso mille vie agli influssi del padre e della madre. Nessun sacerdote può parlare al fanciullo in modo così intimo e delicato, così misterioso e nascosto, così vario e affascinante, come lo può la madre quando ama Gesù. Se dal volto dei genitori spira il rispetto per ciò che è santo, se tutta l'atmosfera familiare è ravvivata dallo spirito di Cristo, non può non avvenire che l'immagine sua si sviluppi impercettibilmente nel cuore del fanciullo, come il fiore dallo stelo.

È un tempo estremamente prezioso questo della semina spirituale nell'età della fanciullezza. È tempo in cui si gettano i fondamenti dell'indirizzo religioso. Se l'opera di questi anni fallisce, allora anche la parola del sacerdote subisce di solito la sorte di quel seme che cade sulla strada; vennero gli uccelli del cielo e lo beccarono via. Dove invece questo fondamento è stato posto, è una delizia per il sacerdote continuare l'edificio: avviene solo di rado che egli costruisca del tutto invano, e se dovesse persino costruire per lo spazio di anni inutilmente, resterebbe tuttavia radicato nell'animo del fanciullo un mondo di memorie vissute che non si lascieranno mai del tutto soffocare. In un'ora di grazia, predisposta da Dio, quei ricordi di gioventù potranno ben prorompere vittoriosi e risvegliare a nuova vita, nell'uomo maturo, la fede della fanciullezza. Al sacerdozio laico dei genitori spetta quindi una funzione complementare anche nel campo dell'educazione religiosa: essa prepara e integra l'azione del sacerdote. Si può anzi dire di più: essa dà una forma già determinata alla vita soprannaturale del membro di Cristo che si sviluppa. Nella vita e nell'opera dei nostri grandi e santi si riscontrerà sempre un'impronta

notevole della forma propria della pietà dei genitori, delle caratteristiche del loro spirito religioso: alcunchè del suolo natio e patrio.

3. La missione della famiglia cristiana nell'ambito del Corpo di Cristo non si esaurisce affatto nel servizio di questo o quel singolo membro. L'energia soprannaturale racchiusa nel Matrimonio cristiano è così ingente che tutto il Corpo di Cristo ne risente un influsso efficace, decisivo. Sono precisamente le famiglie cristiane che con la loro figliolanza di laici costituiscono il nucleo sostanziale del Corpo di Cristo: per esse la vita della Chiesa si esplica veramente nella sua pienezza. Il Papa non è la Chiesa: ne è la rocca. Vescovi e sacerdoti non sono la Chiesa: ne sono gli ufficiali. La Chiesa è l'insieme di tutti i battezzati in Cristo sotto la guida del Papa e dei vescovi, "un popolo santo, come dice S. Pietro, popolo di conquista" (I Pietr. 2, 9). Il nucleo di questo popolo di Dio è formato dalle famiglie cristiane. Senza di esso il Papa e i vescovi sarebbero dei pastori senza gregge e il Corpo di Cristo resterebbe un organismo mutilo, fino a rendersi irriconoscibile. Ne segue che lo sviluppo interiore del Corpo di Cristo si compie attraverso la vasta cooperazione delle famiglie cristiane. Quando in esse viene a mancare la fede e la carità, il Corpo di Cristo si estenua e s'ammala; quando invece fede e carità vi vigoreggiano il Corpo di Cristo cresce prosperoso, fino a raggiungere la pienezza dell'età virile. Nel crescere e nel diminuire della vita religiosa del ceto laico si rispecchia il progresso e il regresso di tutta la Chiesa, si decidono le sorti del Corpo di Cristo. Le famiglie cristiane, ascoltando e praticando la parola di Dio, annunziata loro dalla Chiesa, la fanno per ciò stesso brillare nel mondo. Esse ne rivelano l'invitta potenza, l'intima forza vitale. Nella loro fede incrollabile, nella loro carità, lontana da ogni ipocrisia, esse sono la prova più forte e affascinante dello spirito e della sua potenza, sono i missionari e gli apologeti più convincenti che la Chiesa possa mettere in campo.

Non sarebbe difficile, seguendo la linea di questi princìpi, mostrare come la famiglia, e il ceto laico che ne risulta, influiscano su tutto il Corpo di Cristo, in quanto, nella misura della loro particolare funzione di membri e quindi essenzialmente subordinata alla gerarchia ecclesiastica, recano il loro non piccolo contributo nelle primissime manifestazioni vitali del Corpo di Cristo, nello sviluppo del dogma, del culto e della disciplina. La storia della Chiesa e quella dei dogmi offrono non poche testimonianze a provare che la pietà del popolo, guidata dal magistero ecclesiastico, possedeva e conosceva già certi dogmi nella sua vita "lex supplicandi, orandi", prima ancora che fossero definiti ufficialmente. La pietà e i costumi del popolo hanno avuto un immediato influsso sulla formazione della liturgia della Chiesa, della disciplina e persino del diritto. Dogma, morale e culto non vanno concepiti come una specie di tradizione segreta, che i successori degli Apostoli trasmetterebbero al laicato. Allo stesso modo che il Papa, i vescovi e i sacerdoti sono venuti essi stessi dal grembo della famiglia cristiana e per suo mezzo incominciarono a godere i tesori della fede e della vita cristiana, così anche la loro missione, per quanto derivi attraverso la successione apostolica, è tuttavia nello stesso tempo una predicazione, un insegnamento, un'azione che promana dalla pienezza della comunione del Corpo di Cristo, vivificato dall'unico soffio dello Spirito di nostro Signore, che ricolma e pervade ogni membro del Corpo nella misura di grazia concessagli ». *K. Adam,* La dignità sacramentale del Matrimonio cristiano, Casa Ed. « La Scuola Cattolica », 1936, pp. 19-27.

§ 208. - Proprietà del Matrimonio.

1. Per precetto divino, il Matrimonio cristiano non può sussistere che tra un solo uomo e una sola donna. - ***È di fede.***

Spiegazione. - L'*unità* del Matrimonio si oppone alla poligamia, che consiste nell'avere più mogli e alla poliandria, che consiste nell'avere più mariti. La poligamia può essere *simultanea e successiva*. La poligamia simultanea è stata condannata dal *Concilio di Trento*: « Se qualcuno dirà che è permesso ai cristiani di avere contemporaneamente più mogli e che questo non è proibito da nessuna legge divina, sia scomunicato » (s. 24, can. 2, Denz. 972). La poligamia successiva invece, ossia il matrimonio nuovamente contratto dopo la morte di un coniuge, non è stata proibita dalla Chiesa. Solo alcuni rigoristi, specialmente nella Chiesa greca, seguendo i Montanisti e i Novaziani, vollero condannarla. Il Concilio di Trento aveva di mira l'affermazione di Lutero, secondo il quale la poligamia simultanea non è stata condannata da alcuna legge *divina.*

Prova. - Il matrimonio primitivo, istituito da Dio stesso, era monogamico. I due sposi devono costituire una tale unità da formare *una sola carne* e da essere, per l'avvenire, *in* una sola carne e diventare un'unica sorgente di vita per il genere umano (Gen. 2, 24; 1, 28). Gesù si rifà a questa forma primitiva e prescrive per l'avvenire l'unità del matrimonio, perchè Dio ha unito il primo uomo e la prima donna in matrimonio monogamico: « Per questo lascierà il padre e la madre e si unirà con la sua donna, e i due saranno una sola carne; di modo che non sono più due, ma una sola carne » (Mt. 19, 5-6).

S. Paolo, quando parla del Matrimonio, suppone sempre il Matrimonio monogamico. Secondo lui, tra i due sposi esiste una « legge » (νόμος) o un contratto, che vincola fin tanto che le due parti sono in vita; se uno dei coniugi muore, il superstite è libero da tale legge e se vuole può unirsi con un altro (Rom. 7, 2-3). « Per evitare ogni impudicizia, ogni uomo abbia la propria moglie, e ogni donna il proprio marito » (I Cor. 7, 2; cfr. 7, 10). Il celebre paragone tra il Matrimonio e l'unione di Cristo con la Chiesa si fonda sopra l'unità del Matrimonio (Ef. 5, 21-33).

La *poliandria* si oppone maggiormente ancora della poligamia alla forma primitiva del Matrimonio e in generale alla sua essenza. Infatti se la poligamia si oppone all'idea della famiglia e all'attuazione dell'ideale completo del Matrimonio, tuttavia ha la possibilità di procurare il fine primario del Matrimonio, che è la propagazione del genere umano e per questo fu permessa nell'Antico Testamento e anche praticata dai patriarchi. La poliandria invece è contro natura e va contro il fine primario del Matrimonio, che è la posterità.

La *poligamia* regnò in tutto l'Antico Testamento a partire da Lamech (Gen. 4, 19). I patriarchi erano poligami: Abramo (Gen. 16, 3), Isacco (Gen. 24, 3, 7, 51, 67; 28, 9), Giacobbe (Gen. 29, 23, 28; 30, 4, 9); Mosè tien conto della poligamia nella sua legislazione (Deut. 21, 15 ss.; però cfr. Lev. 21, 13-14); Gedeone (Giudici 8, 30; i Giudici talora avevano 30, 40, 70 figli e figlie), Ecana

(I Re 1, 2), Saul (I Re 14, 50; II Re 3, 7; 21, 8), Davide (I Re 18, 27; 25, 39-43; II Re 3, 2-5; 5, 13; I Par. 3, 9), Ioas (II Par. 24, 3); Salomone aveva un harem (I Re 9, 16; 11, 1-3), Roboamo (II Par. 11, 21), Abia (II Par. 13, 21). Geremia suppone come lecita la poligamia (Ger. 29, 6). Il Döller riassumendo dice: « Presso gli Ebrei la poligamia era ritenuta un uso legittimo » (Weib im A. Testament, p. 20).

Dopo l'esilio avviene una certa evoluzione. Ma il primo a ritornare risolutamente all'ideale espresso in Gen. 2, 24, è Gesù Cristo. Una tale poligamia spesso ha messo i Padri nell'imbarazzo. S. Agostino adduce una soluzione alquanto semplicistica: un tempo la poligamia era un costume e quindi non costituiva peccato, ma dacchè ne è cessato l'uso è un peccato (C. Faust. 22, 47). Ma evidentemente si tratta appunto di sapere come mai essa *potè* in passato essere un *costume* e un costume *lecito*. A tale questione non è possibile rispondere se non riferendosi allo stadio morale inferiore dell'A. Testamento. La moralità non è ancora cristiana, è infracristiana. Dio « permetteva » la poligamia insieme a tante altre cose (Rom. 3, 25). Pertanto Lutero non poteva richiamarsi all'Antico Testamento e all'esempio dei patriarchi per autorizzare il doppio matrimonio di Filippo d'Assia.

Quando certi pedagogisti propongono di sopprimere nella *Bibbia per le scuole* alcune parti della Bibbia e in particolare la storia dei patriarchi, ignorano quanto questi racconti contengano di prezioso sotto altri aspetti, e dovrebbero inoltre riflettere quanto ha ragione la Chiesa cattolica se vieta di porre la Bibbia *integra* in mano ai bambini. Del resto in iscuola si dovrebbe far notare di passaggio che Gesù Cristo stesso si è deliberatamente innalzato sopra il livello morale dell'A. Testamento: è stato detto agli antichi, ma io vi dico. Nell'A. Testamento noi abbiamo gli inizi di una morale e non una morale perfetta; una vita di fede ancora in germe e non nel suo sviluppo completo. « Ego sum via, veritas et vita » (Giov. 14, 6). Ecco ciò che può e deve sapere anche la gioventù per essere armata contro le future obiezioni del libero pensiero e del liberalismo. Cfr. Card. *Faulhaber,* Giudaismo, Cristianesimo, Germanesimo, Ed. Morcelliana, Brescia 1934.

La poligamia *successiva* invece è permessa; nessuna legge nè divina nè ecclesiastica la proibisce (cfr. I Cor. 7, 8, 9, 39-40; Rom. 7, 2-3; I Tim. 5, 14-15). Però la Chiesa antica non vedeva di buon occhio le seconde nozze. Non ammetteva agli Ordini i bigami successivi (Tit. 1, 6); li colpiva spesso di pene canoniche, toglieva loro il sussidio dei poveri, negava loro — e questo anche oggi — la benedizione ecclesiastica. Atenagora fondandosi su Mt. 19, 9, verso il 177, scrive che i cristiani o non dovevano sposarsi affatto, oppure sposarsi una volta sola « poichè le seconde nozze sono un rispettabile adulterio ». In Occidente c'è meno rigore che in Oriente, dove talvolta si lanciava persino la scomunica contro tali nozze (S. Girolamo, Ep. 123, 17-18, Migne 22, 499; S. Basilio, Ad Amph. 4, Migne 32, 674). Però non si giunse mai a dichiarare invalido il secondo Matrimonio. S. Agostino che pure permette ogni Matrimonio susseguente, non vuole ordinare i bigami successivi (De bono coniug. 21). Anselmo di Lucca († 1073) scrive: « Ne quisquam amplius quam duas uxores accipiat, quia iam *tertia superflua* est » (Thaner, Collect. can., 1915, II, 484). Oggi ancora nella Chiesa greca, chi contrae un secondo Matrimonio è privato dalla comunione per due anni; se ne contrae un terzo, è privato dalla comunione per cinque anni (Maltzew, op. cit. pp. 288-289).

2. Il Matrimonio dei cristiani, essendo sacramento, è indissolubile; neppure l'adulterio di uno degli sposi scioglie il Matrimonio. - ***La prima proposizione è di fede; la seconda è prossima alla fede.***

Spiegazione. - Il *Concilio di Trento* ha definito: « Se qualcuno dirà che il vincolo del Matrimonio si può sciogliere da uno dei coniugi per l'eresia, o per la molesta convivenza, o per la voluta assenza, sia scomunicato » (s. 24, can. 5, Denz. 975). Questo canone era rivolto contro i Protestanti che ammettevano la possibilità di sciogliere il vincolo matrimoniale per diversi motivi. Un altro canone è rivolto contro i Greci i quali ritenevano che il Matrimonio potesse essere sciolto in caso d'adulterio. Ma siccome la loro opinione si fondava su una tradizione degna di stima e poichè la Repubblica di Venezia, in considerazione dei suoi sudditi greci, chiedeva una redazione mitigata della definizione, il Concilio si limitò a dichiarare che la concezione latina non è erronea. « Se qualcuno dirà che la Chiesa sbaglia quando insegna, secondo la dottrina evangelica ed apostolica, che il vincolo matrimoniale non si può sciogliere per adulterio di uno dei coniugi, e che nessuno, nemmeno l'innocente, che non fu causa dell'adulterio, può contrarre Matrimonio fin che vive l'altro coniuge, e commette adulterio tanto chi, abbandonata l'adultera, sposa un'altra, quanto chi abbandonato l'adultero, si unisce ad un altro, sia scomunicato » (s. 24, can. 7, Denz. 977).

Prova. - L'*indissolubilità* del Matrimonio forma una cosa sola con l'unità. Pertanto le testimonianze addotte in favore dell'unità provano pure l'indissolubilità. Nel Discorso della Montagna, Gesù Cristo insegna l'unità e l'indissolubilità, vietando sinanche di pensare alla donna d'altri (Mt. 5, 27-28). Quando gli fanno la questione del divorzio, risponde che Mosè ha concesso il libello di ripudio « a causa della durezza dei vostri cuori ». Ricorda inoltre la creazione e la parola del Genesi circa l'unione dell'uomo con la sua donna e conclude in modo generale: « Pertanto (οὖν) l'uomo non separi quel che Dio ha congiunto » (Mc. 10, 2-12).

A una posteriore domanda dei discepoli egli risponde: « *Chiunque* ripudia la sua moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio verso la prima (ἐπ'αὐτήν); e se una donna ripudia il suo marito per sposarne un altro, si rende adultera » (Mc. 10, 11, 12). I due sessi sono perciò giudicati alla stessa stregua, senza alcun privilegio per l'uomo. In S. Luca è detto brevemente: « Chiunque ripudia la moglie e sposa un'altra, commette adulterio, e chiunque sposa la donna ripudiata dal marito, commette adulterio » (Lc. 16, 18). Da questa seconda frase risulta che il primo vincolo matrimoniale sussiste ancora, chè altrimenti chi sposasse la donna ripudiata, non commetterebbe adulterio. Per quanto riguarda S. Matteo, vedasi più sotto.

S. Paolo afferma di riferirsi non a se stesso ma al « Signore » quando dice: « La moglie non si separi dal marito; che se mai si separasse, se ne rimanga senza maritarsi, o si riconcilii col marito; allo stesso modo il marito non ripudii la moglie ». Dopo la morte del marito la donna se vuole può nuovamente maritarsi (I Cor. 7, 10-11; cfr. Rom. 7, 2-3).

L'adulterio, eccezione in S. Matteo. - In S. Marco, in S. Luca, come pure in S. Paolo non si lascia alcuna possibilità di sciogliere il Matrimonio;

ogni tentativo in questo senso è colpevole sia da parte dell'uomo che della donna. In S. Matteo insorge una difficoltà che in due casi pare prendere l'aspetto d'un'eccezione. In questo Vangelo Gesù Cristo dice: « Chiunque rimanda la propria moglie, tranne il caso di disonestà (παρεκτὸς λόγου πορνείας; Vulg., excepta fornicationis causa), la rende adultera e chi sposa una donna ripudiata commette adulterio » (Mt. 5, 31-32). « Chiunque ripudia la propria moglie, tranne per infedeltà (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ; Vulg., nisi ob fornicationem) e ne sposa un'altra, commette adulterio e chi sposa una donna ripudiata commette adulterio » (Mt. 19, 9).

I *Greci,* quasi tutti, e alcuni tra i Latini vedono nell'adulterio una causa di divorzio e permettono un altro Matrimonio. Così la pensano Tertulliano e Lattanzio. S. Basilio, personalmente, considera il nuovo Matrimonio come illecito; tuttavia secondo il costume di quel tempo, lo tollera per l'uomo innocente. S. Cirillo d'Alessandria considera che per l'adulterio il Matrimonio sia completamente sciolto. S. Giovanni Crisostomo si mostra riservato nel pronunziarsi, tuttavia propende per l'opinione greca; così pure dicasi di Teodoreto di Ciro, di Vittore d'Antiochia e più tardi dei Greci del sec. XI (Teofilatto) e XII (Eutimio Zigabeno).

Sono invece contro il nuovo Matrimonio e, sembra, a favore dell'indissolubilità *assoluta,* Erma, gli Apologisti, S. Cipriano e Novaziano; per Clemente Alessandrino, Origene, S. Epifanio, S. Gregorio Nazianzeno, il Concilio di Elvira (306), di Arles (314), S. Ilario di Poitiers, S. Ambrogio, lo Pseudo-Ambrogio, S. Innocenzo I, S. Gerolamo, S. Agostino non vi è alcun dubbio.

Alcuni Concili posteriori invece si dimostrano più larghi. Ci fu pure esitazione su questo punto dall'epoca di S. Beda fino alla Scolastica. Pietro Lombardo, S. Alberto, S. Tommaso, S. Bonaventura non solo si attennero all'antica tradizione latina, ma la giustificarono con l'esegesi. Secondo loro, la proposizione restrittiva (nisi ob fornicationem) si collega soltanto con la prima parte del versetto (con dimittere) e non con la seconda parte (et aliam ducere); quindi, in caso di adulterio, è permesso *rimandare* la propria moglie ma non *sposarne* un'altra. Ma a ciò si oppone il fatto che gli Ebrei avrebbero dovuto intendere le parole di Cristo nel senso di un divorzio reale, poichè una semplice separazione esteriore (quoad torum et mensam) era loro affatto sconosciuta; inoltre secondo siffatta interpretazione, l'adulterio sarebbe l'*unica* causa della separazione degli sposi, il che contraddice al Concilio di Trento che ammette « parecchi » motivi di separazione (can. 8).

Pertanto nel sec. XIX si cercarono altre spiegazioni. Per fornicazione (πορνεία) s'intende un'impudicizia anteriore al Matrimonio, cosa questa che secondo la legge ebraica impediva radicalmente la conclusione del Matrimonio; oppure si ammette una separazione *completa,* ma si applica tale testo ai soli *Ebrei,* affermando che il Signore non parla affatto del Matrimonio cristiano; oppure si afferma che l'atteggiamento di Cristo è semplicemente *negativo,* interdicendo ogni ripudio della moglie, eccettuato soltanto il caso d'adulterio, senza però dire nulla di positivo sul modo di comportarsi in tale caso (S. Agostino). Un'altra ipotesi ricorre al privilegio paolino e interpreta fornicazione in senso di paganesimo: in tal caso lo scioglimento non s'intenderebbe del Matrimonio *cristiano,* sempre indissolubile, ma di quello *non cristiano.* Altri interpretano fornicazione come concubinaggio illegittimo, che dev'essere sempre sciolto, mentre un Matrimonio vero e proprio non si può

mai sciogliere; altri vedono nella fornicazione non già una proposizione esclusiva, ma una proposizione incidentale che dà maggior risalto al senso (εἰ μή, neppure in caso d'adulterio; questa era già l'interpretazione d'Innocenzo III, di Salmeron). Altri infine vedono in quest'eccezione un'interpolazione posteriore e aggiungono che Gesù avrebbe proibito *qualsiasi* separazione, come in Marco e in Luca (neoprotestanti). A questa interpretazione *Ott* ne ha aggiunta un'altra che perviene più o meno alle stesse conclusioni. Egli ragiona così: Gesù parlava agli *Ebrei;* e questi dovevano ravvisare nelle parole di Cristo un'applicazione di Deut. 24, 1, secondo cui l'uomo può rimandare la propria moglie se ha trovato in lei qualcosa di disonorevole ('ervat dabar). La maggior parte dei Rabbini al tempo di Cristo per 'ervat dabar intendevano *qualsiasi* disonore, come faceva Hillel (egli e i suoi discepoli mettevano l'accento su *dabar,* mentre Shammai e la sua scuola intendevano soltanto l'impudicizia, mettendo in maggior rilievo *'ervat*). Gli uni e gli altri ammettevano il divorzio nel caso di 'ervat dabar inteso secondo la propria interpretazione, ma *soltanto* in questo caso. Orbene Gesù, in antitesi formale con la legge ebraica, volle stabilire una legge morale *più alta,* proibendo il divorzio in ogni caso, anche in quello di *'ervat dabar,* al quale bisognava accennare espressamente. « Vi è stato detto: Chiunque ripudia la propria moglie (a causa dell'ervat dabar), le dia il libello di ripudio. Ma io vi dico: Chiunque *senza eccezione* di *'ervat dabar* (o anche in caso di *'ervat dabar*) ripudia la propria moglie commette adulterio e chi sposa una donna ripudiata commette adulterio ». * Cfr. *Bonsirven,* Le divorce dans le N. Testament, Paris 1949. L'autore dimostra come il termine *zenuth,* equivalente di πορνεία esprima nel vocabolario rabbinico non l'adulterio, ma il concubinato. Pertanto egli traduce: « Chiunque licenzia la propria donna, *eccetto il caso di concubinato,* la espone all'adulterio ». Siffatta spiegazione è pure stata accettata dall'Istituto Biblico nella sua traduzione dei *Vangeli,* Salani, Firenze 1951. *

I Padri. - Sembra che il divorzio fosse raro tra i cristiani nei primi tre flagello. S. Agostino in un primo tempo ammette una scusa per la parte innosecoli. Ma con le conversioni in massa anche nella Chiesa penetrò questo cente, ma in seguito fondandosi sull'insegnamento di Gesù vieta ai due sposi, anche a quello innocente, il nuovo Matrimonio. (De adult. coni. 1-2).

L'opinione di *Lutero* sul divorzio era larga. Dal 1520 circa, egli considera l'adulterio come un motivo di divorzio. A poco a poco si aggiunsero altri motivi: l'abbandono ispirato a malanimo, la collera, l'incompatibilità, il pericolo per la vita, l'incontinenza, il rifiuto del debito coniugale, la malattia grave, l'accordo reciproco.

Ma anche nella Chiesa *medioevale* la situazione per quanto riguarda il divorzio non era punto ideale. Il *Finke* (Frau im Mittelalter, p. 56) definisce i divorzi con cui i principi rompevano di propria iniziativa il Matrimonio « uno dei capitoli più abbietti della politica medioevale ». Egli ricorda il caso di Carlo Magno, di Federico Barbarossa, ecc. e conclude: « Principi della Chiesa (vescovi) e laici privi di energia, si inchinarono ai desideri dei re » (p. 59). A Roma viveva una vera folla di donne ripudiate. L'origine dei divorzi va spesso ricercata nell'uso riprovevole dei « matrimoni dei bambini » (p. 64), contratti e sciolti spesso senza dispensa.

Il *privilegio paolino* riguarda il Matrimonio contratto tra due infedeli, uno dei quali si converte al cristianesimo; in questo caso, se la parte infedele non consente a vivere pacificamente in Matrimonio, la parte cristiana può separarsi da quella infedele e contrarre un nuovo Matrimonio sacramentale (I Cor. 7, 10-15).

Lo scioglimento del vincolo matrimoniale non avviene all'atto di ricevere il Battesimo, poichè questo sacramento, dice Innocenzo III, non scioglie *mai* i Matrimoni ma rimette i peccati (Denz. 407). Se però la parte pagana vuol continuare a convivere pacificamente in Matrimonio, S. Paolo consiglia o comanda (?) che l'altra parte rimanga con essa. La maggior parte dei teologi ritiene che, quand'anche si trattasse di un precetto, se la parte cristiana si separa può contrarre un nuovo Matrimonio. Questo privilegio paolino è di diritto divino. Secondo il *Löhr* (Beiträge zum Missionsrecht, 1916, pp. 35 ss.) i missionari, trattandosi di pagani *poligami* che si convertono e ricevono il Battesimo, hanno la facoltà di permettere loro di conservare a scelta una moglie che sia convertita, senza obbligarli a conservare la *prima.* Questo però a patto che la prima non voglia convertirsi. Cfr. anche *Codex,* can. 1120-1127.

Anche nel *Matrimonio sacramentale* il vincolo può essere sciolto quando il Matrimonio non è stato consumato (matr. ratum, sed non consummatum); e può esser sciolto: 1) con la *professione* solenne in un ordine approvato dalla Chiesa (professio religiosa, Trid. can. 6) e 2) con una speciale dispensa papale per gravi motivi. Cfr. Codex, can. 1119.

Una semplice separazione *esterna* del Matrimonio (quoad torum et mensam) può verificarsi nel caso che la vita sia divenuta molto difficile o dannosa per il corpo o per l'anima. Per le debite spiegazioni si veda il diritto matrimoniale.

La profanazione del Matrimonio con la *soppressione* dei figli era un grave flagello che minacciava di estendersi dal paganesimo, dove infuriava, nel seno stesso della Chiesa; fin dagli inizi fu combattuto da molti Padri.

Lettura. - *Quod Deus coniunxit, homo non separet.* - « Quanto all'indissolubile fermezza del patto coniugale, Cristo medesimo vi insiste dicendo: "Ciò che Iddio ha congiunto, l'uomo non separi"; e: "Chiunque ripudia la propria moglie e ne prende un'altra, commette adulterio: e chiunque prende quella che è stata ripudiata dal marito commette adulterio".

Ora questa inviolabile fermezza, quantunque non competa a ciascun Matrimonio con la stessa misura di perfezione, compete nondimeno a tutti i veri matrimoni; perchè il detto del Signore: "Ciò che Dio ha congiunto l'uomo non separi" essendosi pronunciato a proposito del matrimonio dei primi progenitori, prototipo di qualsiasi altro matrimonio futuro, deve di necessità comprendere tutti assolutamente i veri matrimoni. Che se prima di Cristo l'altezza e la severità della legge primitiva andò tanto attenuata, che Mosè permise ai membri dello stesso popolo di Dio, per la durezza del loro cuore, di dare per motivi determinati il libello del ripudio, Cristo invece, giusta il suo potere di legislatore supremo, revocò questo permesso di una maggiore libertà, e rimise pienamente in vigore la legge primitiva, con quelle parole da non

dimenticarsi mai: "Ciò che Dio ha congiunto l'uomo non separi". Molto saggiamente perciò Pio VI, Nostro predecessore di f. m., così rispondeva al vescovo di Agra: "Per questo si fa manifesto che il matrimonio, nel medesimo stato di natura e certo assai prima che fosse sollevato alla dignità di Sacramento propriamente detto, è stato divinamente istituito in maniera da portare seco la perpetuità e la indissolubilità del nodo, tale perciò che da nessuna legge civile possa andare disciolto. Quindi, sebbene la ragione di sacramento possa andare disgiunta dal matrimonio, come tra gli infedeli, anche in tale matrimonio tuttavia, se è vero matrimonio, deve permanere e certamente permane in perpetuo quel nodo che fino dalla prima origine è così inerente al matrimonio che non va soggetto a nessun potere civile. Così qualsiasi matrimonio si dica contratto, o viene contratto in modo da essere un vero matrimonio, ed allora avrà insieme quel nodo perpetuo che per diritto divino va connesso con ogni vero matrimonio; ovvero si suppone contratto senza un tale nodo perpetuo, e allora non vi è vero matrimonio, ma una illecita unione per il suo oggetto contraria alla legge divina e che perciò non si può lecitamente nè iniziare nè mantenere".

Che se questa fermezza sembra patire qualche eccezione, sebbene rarissima, come in certi matrimoni naturali che siano contratti tra infedeli solamente, o, se tra fedeli, che siano bensì ratificati ma non ancora consumati, una siffatta eccezione non dipende da volontà di uomini nè di qualsiasi potere meramente umano, ma dal diritto divino, di cui unica custode e interprete è la Chiesa di Cristo. Ma una tale facoltà non potrà mai cadere per nessun motivo nel matrimonio cristiano rato e consumato. In questo infatti, come il nodo coniugale ottiene la piena perfezione, così risplende per volontà di Dio la massima fermezza e indissolubilità, tale da non potersi rallentare per nessuna autorità umana.

Che se vogliamo investigare con riverenza l'*intima ragione* di questa volontà divina, facilmente la troveremo in quella mistica significazione del matrimonio cristiano, che si verifica con piena perfezione nel matrimonio consumato tra fedeli. Il matrimonio dei cristiani, infatti, secondo la testimonianza dell'Apostolo nella sua lettera agli Efesini, rappresenta quell'unione perfettissima che corre fra Cristo e la Chiesa: "questo Sacramento è grande, io però parlo riguardo a Cristo e la Chiesa": la quale unione per nessuna separazione non potrà mai disciogliersi, finchè vivrà Cristo e la Chiesa per lui. Il che pure S. Agostino chiaramente c'insegna in quelle parole: "Questo infatti viene custodito in Cristo e nella Chiesa, che per nessun divorzio sia separato il vivente col vivente in eterno. Del quale Sacramento è tanto gelosa la osservanza nella città di Dio Nostro... cioè nella Chiesa di Cristo... che quando per avere figliuoli o le donne prendano marito o gli uomini menino moglie, non è lecito abbandonare la moglie sterile per menare un'altra feconda. Che se alcuno fa questo, è reo di adulterio, non per la legge di questo secolo (dove, intervenendo il ripudio, si concede, senza farne colpa di contrarre matrimoni con altri; ciò che il Signore testifica avere anche il santo Mosè permesso agli Israeliti per la durezza del loro cuore) ma per la legge del Vangelo; come anche è rea di adulterio la donna se si sposerà ad un altro" (De nupt. et concup. 1, 10).

Quanti poi e quanto *grandi vantaggi* derivino dall'indissolubilità del matrimonio, lo intende senz'altro chiunque rifletta un istante al bene sì dei

coniugi stessi e della prole, come alla salute di tutta l'umana società. Anzitutto i coniugi nella fermezza assoluta del vincolo hanno quel contrassegno certo di perennità, quale di natura sua è voluto dalla generosa donazione di tutta la persona e dall'intima unione dei cuori, essendochè la carità vera non viene meno mai. Ivi inoltre è un saldo baluardo a difesa della castità fedele contro gli interni od esterni eccitamenti all'infedeltà se mai sopravvengono: esclusa ogni ansietà o timore che o per qualche disgrazia o per la vecchiaia l'altro coniuge non si abbia ad allontanare, sottentra invece una tranquilla sicurezza. Ad assicurare similmente la dignità dei coniugi ed il vicendevole aiuto, soccorre nel modo più opportuno il pensiero del vincolo indissolubile, ricordando loro che non coll'intento di caduchi interessi, nè a soddisfazione di piacere, ma per cooperare insieme al conseguimento di beni più eccelsi ed eterni, essi strinsero già il patto nuziale, non possibile a infrangere fuorchè dalla morte. Egregiamente ancora la fermezza del matrimonio provvede alla cura e alla educazione dei figli, opera di lunghi anni, piena di gravi doveri e di fatiche, quali più agevolmente le forze unite dei genitori possono sostenere. Nè minori sono i vantaggi che ne provengono a tutta la società in comune. Insegna infatti l'esperienza come all'onestà della vita in genere ed all'integrità dei costumi immensamente conferisca la fermezza inconcussa dei maritaggi; e come dalla severa osservanza di tale ordinamento venga assicurata la felicità e la salvezza della cosa pubblica: poichè tale sarà lo Stato quali sono le famiglie, quali gli uomini, di cui esso è composto, come il corpo delle membra. Ond'è che quanti difendono strenuamente la inviolabile saldezza del matrimonio, si rendono grandemente benemeriti e del bene privato dei coniugi e della prole, e del bene pubblico dell'umana società ». *Pio XI,* Casti Connubii (Acta Ap. Sed. 1930, pp. 550-554).

LIBRO SETTIMO

L'ESCATOLOGIA

L'escatologia tratta delle *ultime cose* o novissimi (Eccl. 7, 40). Si divide in due parti, a seconda che si studiano le ultime cose di ogni *singolo uomo,* oppure quelle dell'*umanità intera* o del *cosmo.* Considerate dal punto di vista della *Redenzione,* le ultime cose si chiamano anche il *compimento* o consumazione dell'economia redentrice.

Introduzione

§ 209. - Scorcio storico.

1. Idea generale. - Tutte le religioni superiori sono pervase dalla idea di un *principio* e di una *fine* del mondo. Esse conoscono un sorgere e uno scomparire del mondo, così come conoscono la nascita e la morte di ogni singolo individuo. Il nascere e il morire dell'individuo sono fatti d'esperienza quotidiana, ma la nozione del principio e della fine del mondo si acquista solo con la riflessione. E poichè il pensiero si è sviluppato in modo diverso presso i diversi popoli, l'idea del principio e della fine del mondo non è sempre egualmente chiara e assume forme varie. Inoltre, soprattutto per ciò che riguarda la fine del mondo, influisce grandemente il senso morale, che presenta gradi diversi sia negli individui che nelle collettività. Nelle sue affermazioni, soprattutto trattandosi del fine dell'uomo, la *coscienza* riflette i colori e le forme, il carattere e le idee dei popoli e dell'umanità. L'*idea del giudizio e della sanzione* ha una parte importantissima e spesso decisiva nella concezione e rappresentazione del fine ultimo presso i vari popoli. Escludere l'escatologia dal *cristianesimo* oppure volerla attenuare, come fa il Protestantesimo liberale, significa togliergli la base e la ragione di esistere. È proprio su questo punto dei novissimi che la fede viene messa alla prova.

2. Escatologia delle religioni estrabibliche. - Quando lascia questo mondo sensibile e visibile per entrare in quello invisibile e sopra-sensibile, il morto, secondo le antiche religioni dei popoli di cultura superiore, subisce un esame e un apprezzamento di indole morale da parte delle divinità e, se questo esame è stato favorevole, viene chiamato a partecipare alla felicità e al godimento dell'al di là. In genere l'al di là appare come una copia abbellita di questo mondo. Evidentemente tutti presuppongono la credenza nella con-

tinuazione della vita dopo la morte. Vero è che le varie concezioni sono diversissime nei particolari, ma presentano una grande affinità circa gli elementi sostanziali. Anche le religioni dei popoli cosiddetti « primitivi » posseggono una loro escatologia. Ciascuna di tali religioni presenta la propria concezione della sanzione e la propria credenza nell'immortalità, allo stesso modo che ha un concetto di Dio e della moralità.

Tra i popoli di cultura superiore, gli *Egiziani,* i *Persiani,* i *Babilonesi* e gli *Assiri* hanno una escatologia molto sviluppata. Essi giungono ad ammettere la resurrezione dei corpi e la riunione dell'anima col corpo. Per quel che riguarda l'*Egitto* noi abbiamo un documento prezioso, il « libro dei morti ». Secondo questo libro, il morto che ha ricevuto una sentenza favorevole nel « giudizio dei morti » si unisce con Osiride, il sovrano del mondo dei morti; invece colui che è condannato viene annientato o sottoposto alle pene dell'inferno. Un'escatologia ancor più perfetta si trova nel *parsismo,* che gli ebrei conobbero a Babilonia durante l'esilio. L'al di là, il giudizio, la sanzione individuale nel regno di Dio (Ahura-Mazah) e quello del diavolo (Angra-Manyu) sono anche qui al centro della religione.

I *Greci* subirono l'influenza dell'escatologia di Platone che certamente non insegnò la resurrezione della carne, ma l'immortalità dell'anima (nel « Fedone », nel « Fedro », nel « Simposio », ecc.). Dopo la morte i buoni vanno « nell'isola dei beati » e i malvagi nelle torture del Tartaro. Platone però, seguendo la dottrina orfico-pitagorica, ammette nell'al di là tutta una serie di fasi di prova e sanzione. Alcune anime devono ritornare fino a dieci volte in questo mondo per purificarsi. Presso i *Romani* si può ricordare la testimonianza di Cicerone, il quale per provare la sopravvivenza dopo la morte si appella alla cura religiosa delle tombe e al consenso universale dei popoli: « Ut deos esse natura opinamur, sic permanere animos arbitramur consensu omnium » (Tusc. 1, 16). I buoni salgono al cielo, mentre i malvagi in punizione dei loro crimini devono errare senza posa sulla terra come fantasmi. Non si può tuttavia vedere una testimonianza in favore del valore dell'al di là per la vita, nelle seguenti parole di Cicerone: « Non nasci homini longe optimum esse, proximum autem quam primum mori » (ivi 1, 48). Sofocle si esprime in termini quasi identici nell'*Edipo* (vv. 1224-1227; cfr. pure Eccl. 4, 2-3; 3, 19-21). * Un saggio mirabile dell'escatologia romana si ha nel *Somnium Scipionis,* inserito da Cicerone nel sesto libro della *Republica,* che è tutta una esaltazione dell'immortalità dell'anima e della sua sorte beata di fronte alle miserie della vita presente. Una poetica descrizione, basata sulle fonti orfiche, si ha nel sesto libro dell'*Eneide* (N. Turchi). *

La credenza escatologica degli *Indiani* è espressa nei canti del Rigveda, secondo i quali Yama, il dio del regno dei morti, chiama i buoni nel suo cielo luminoso e condanna i cattivi alle tenebre e alle torture dell'inferno. Presso gl'Indiani la dottrina della trasmigrazione delle anime ha per scopo la purificazione nell'al di là. Yama tien conto delle azioni degli uomini e in base a queste decide della sorte di ogni anima. L'escatologia di *Budda* presenta due aspetti: pare che il famoso Nirvana, nella dottrina segreta per gli iniziati, significhi la dissoluzione completa dell'io personale, ma nella concezione popolare è « l'immortale Nirvana », il « regno adorno di pietre preziose », al quale il Buddista deve approdare dopo aver raggiunto lo stato di purezza assoluta e soffocato in sè ogni desiderio cattivo nelle successive incarnazioni.

Presso *tutti i popoli* che non sono compresi nell'ambito della rivelazione si possono quindi trovare gli stessi elementi essenziali dell'escatologia e le nozioni correlative di bene e di male, di premio e di castigo. Il *Cathrein*, concludendo le sue lunghe ricerche su questo punto, scrive: « Non esiste assolutamente alcun popolo che non abbia ammesso la continuazione dell'esistenza umana. Di tre o quattro tribù si dice che non avrebbero creduto in alcun modo all'immortalità, ma si tratta di tribù da gran tempo scomparse, delle quali si conosce poco più che il nome. Veramente, sembra che presso alcuni popoli, i grandi malfattori siano esclusi dall'immortalità. Si parla di una seconda morte o di un annientamento, d'una distruzione o volatilizzazione delle anime cattive. Non si sa bene che cosa vogliasi significare con questo. D'altronde non si tratta di un concetto riflesso. La nozione di una distruzione vera e propria, come del resto quella di creazione propriamente detta, è estranea alla mente dei selvaggi ».

La dottrina degli Indiani antichi, degli Egiziani, dei Neoplatonici, ossia la teoria della metempsicosi o *migrazione delle anime,* ha trovato in passato e trova ancor oggi dei seguaci: i *teosofi,* gli *antroposofi* e alcuni *Protestanti liberali.* Per quanto riguarda l'escatologia protestante, che durante la guerra 1914-1918 ha prodotto alcune opere singolari, il Lemme afferma (Glaubenslehre, 1919, vol. II, pp. 320-321) che i discepoli di Schleiermacher, Hegel, Strauss, Biedermann, Ritschl, considerano come oziose le questioni dell'escatologia o le radiano semplicemente dalla dogmatica. Egli parla giustamente « d'una corrente montanista in seno al Protestantesimo »; il che rende impossibile ogni escatologia. * Sul rinnovamento dell'escatologia protestante si veda *Braun,* Où en est l'eschatologie du N. Testament?, in Revue Biblique, 1940, pp. 33-54; cfr. *Lettura* di questo paragrafo. *

3. Escatologia biblica. - E ora quale giudizio si deve dare dell'*escatologia ebraica* nel quadro dell'escatologia generale dei popoli? Era prevedibile che la storia razionalista delle religioni avrebbe considerato alla stessa stregua il popolo ebraico, depositario d'una religione rivelata, e le altre antiche religioni non rivelate. Era anche più facile a prevedersi che tali confronti sarebbero stati a scapito d'Israele. L'escatologia e la sanzione individuale non sono i punti più salienti ed importanti del mosaismo. Anche alcuni teologi cattolici ritengono che la concezione escatologica nel mosaismo e perfino nel profetismo più elevato sia imperfetta. Il gesuita *Durand,* nel Dict. apol. de la foi cath. t. II, s. v. Inerrance biblique, scrive: « Uno degli esempi più palesi è il concetto che gli Ebrei avevano dei destini d'*oltre tomba.* Illuminati come siamo dal Vangelo circa i nostri fini ultimi, noi possiamo difficilmente comprendere come mai gli autori dell'Antico Testamento spesso non parlano affatto o con poca precisione delle *pene* e delle *ricompense* della vita futura ». Lo stesso dicasi del mistero della Redenzione, punto di dottrina intimamente connesso con l'escatologia. *M. Richard* giustamente scrive: « In realtà è *Gesù Cristo* il grande rivelatore dell'al di là. È stato lui a portare agli uomini la certezza e la luce definitiva sulla esistenza dell'altra vita, sulla sua natura e i suoi rapporti col Dio vivo e personale, nostro Padre » (Dict. de théol. t. V, col. 43).

Lo *Sheol* accoglie tutti gli Israeliti che lasciano questo mondo. Esso è un luogo cupo e senza gioia, anche quando vi si ritrovano antenati, amici e conoscenti. Soprattutto Jahvè non ha alcun rapporto chiaro con lo Sheol.

Cfr. però Ps. 138, 8: « S'io discendo nello Sheol, tu sei là ». Una tenue speranza si fa strada in qualche spirito superiore: « Jahvè distruggerà la morte per sempre » (Is. 25, 28). L'esistenza dell'al di là, la sua natura e specialmente i suoi rapporti con Dio, con la partecipazione alla sua vita beata o l'esclusione da questa beatitudine, sono punti che la Rivelazione ha illuminato a poco a poco toccando la perfezione in *Gesù Cristo.* Israele, se pure non escludeva la vita futura, preferiva la vita di *quaggiù.* Per un lungo periodo di tempo l'*al di là* non costituì il centro della religione israelitica; e non lo costituì mai pienamente poichè a questo si opponevano le speranze messianiche terrene. Questi due concetti anzi si confondevano. S. Paolo chiama « tempora ignorantiae » i tempi precedenti la venuta di Cristo (Atti 17, 30). Si vede dal Vangelo quanti sforzi dovette compiere Gesù Cristo per tentare di rivolgere verso la gloria dell'al di là gli sguardi del suo popolo. La sua missione fallì appunto di fronte alla concezione terrestre del regno di Dio che questo popolo professava. Con gli stessi suoi discepoli dovette durare molta fatica per innalzarli ad una concezione spirituale dell'al di là (Mt. 20, 20 ss.; Lc. 24, 21; Atti 1, 6-7).

Durante l'*esilio,* certamente in seguito alle prove subite, quando si parla di sanzioni non ci si volge più tanto alla collettività del popolo, ora distrutto, quanto piuttosto ai singoli individui buoni, e in Ezechiele si trova per la prima volta l'affermazione decisa e per così dire inequivocabile che i figli non rispondono dell'operato dei genitori, e l'individuo di quello della comunità, ma che i buoni e i cattivi ricevono in se stessi il premio o il castigo delle loro opere (Ez. 18, 1-32; cfr. Ger. 31, 29-30). Ora, poichè la vita dell'individuo, come fa notare S. Tommaso, non realizza quaggiù l'armonia tra moralità e felicità materiale, anzi spesso la vita buona e la felicità sono in contrasto, Israele era stato preparato dall'esilio a ricevere la rivelazione della giustizia individuale e della sanzione dell'al di là. Non dobbiamo pertanto stupirci se dopo l'esilio noi troviamo a questo riguardo un progresso notevole, come si vedrà più avanti esaminando le singole questioni.

È interessante conoscere su questo punto le idee dei teologi ebraici: « Noi troviamo già (!) gli inizi dell'escatologia negli scritti biblici più recenti (Dan. 12, 2-3). Essa si sviluppò in seguito negli scritti apocalittici e nel *Talmud.* Le azioni pie non trovano ricompensa nella presente vita... Secondo la maggior parte delle massime del *Talmud* e le idee conformi della filosofia religiosa ebraica, la ricompensa e il castigo della vita futura sono di natura spirituale » (*Bernfeld,* Die Lehren des Judentums, 1920, vol. I, p. 81). Diverse sono invece le ingenue concezioni popolari. Come testi che provano la *sanzione* lo stesso autore cita: Es. 20, 5-6; 34, 6-7; Lev. 26, 3-9 e 14-16; Deut. 5, 9-10; 7, 9, 12; 11, 13-17 e 26-28; Is. 3, 10-11; 26, 21; Ger. 31, 29-30; Ez. 18, 1-32; Ps. 30, 24; 61, 13; 144, 20; Prov. 5, 22; 10, 29; 11, 31; 13, 21; 16, 11; 21, 7; 22, 8; Eccl. 12, 13-14. In nessuno di tali passi emerge una spiegazione della natura dell'al di là. Nei passi talmudici allegati ce n'è uno solo che esprime quest'idea abbastanza evanescente: che il bene e il male accompagnano l'uomo « nel mondo futuro ». Maimonide parla in due luoghi della « vita eterna » ma senza alcuna precisione. « Quando i Rabbini parlano dell'inferno e del paradiso e descrivono a colori vivaci le pene dell'uno e i godimenti dell'altro, non si tratta che di immagini per descrivere i tormenti del peccato e le gioie della virtù » (*Kaufmann-Kohler,* Grundiss einer syst. Theol. des Judentums, 1910, p. 231).

L'interesse degli Ebrei per l'escatologia è stato risvegliato dal contatto

col parsismo a Babilonia? La letteratura apocalittica degli apocrifi nelle sue fantastiche rappresentazioni non ha forse descritto l'al di là locale in modo così preciso da far credere, per esempio, che Dante abbia trovato la materia della sua « Divina Commedia » nel libro di Enoch? Ci sembra che nulla impedisca di rispondere affermativamente a tale questione. Perchè il Signore non poteva servirsi di suggestioni e di esigenze escatologiche, giunte dall'esterno, per dare poi al suo popolo, quando fosse all'altezza di riceverla, una nuova rivelazione?

Uniformità o dualità? - A questo riguardo c'è tra i Protestanti una controversia. Si tratta di sapere se l'escatologia ebraica nel suo insieme, sia uniforme o se si divida in due correnti essenzialmente differenti. La concezione ebraica antica non era forse semplicemente nazionale, l'attesa di un risollevamento del popolo ebraico in una nuova libertà politica e della sua ascesa a potenza mondiale, mentre la tendenza posteriore (dal 200 avanti al 100 dopo Cristo) si sollevò a una sfera sopra terrena, trascendente, a concezioni più pure, spirituali e morali? Il Messel, contro il Bertholet, il Bousset, il Volz e altri, sostiene la tesi dell'uniformità della credenza escatologica ebraica e afferma il carattere puramente terrestre e temporale dei seguenti elementi escatologici: 1) l'inizio strepitoso della nuova èra, che verrà dal cielo; 2) i cataclismi naturali e la distruzione del mondo nel fuoco; 3) il nuovo cielo e la nuova terra; 4) il nuovo « aevum » glorioso; 5) il paradiso (il cielo) come luogo della salvezza messianica; 6) il millennio (chiliasmo); 7) la vita eterna e la distruzione della morte; 8) l'eguaglianza dei risuscitati con gli angeli; 9) Satana e i demoni, quali nemici di Dio; 10) il grande giudizio finale.

Tutti questi concetti, attinti dalla letteratura apocalittica posteriore, vanno intesi come riferentisi a una felicità ideale quaggiù. Simile tesi però non è probabile. Gli Ebrei certamente non hanno ancora il concetto chiaro della « visio beata » cristiana e soprattutto del gaudio che da tale visione deriva. Israele è più immerso nella vita *presente* che non in quella *futura;* tuttavia si trova sulla strada che porta alla vita futura, poichè non può nutrire troppa fiducia nella realizzazione delle sue speranze escatologiche in una felicità ideale quaggiù. Certamente il suo paradiso è ancora più imperfetto di quello dei primi Padri come S. Ambrogio ed altri.

Lettura. - *Prospettive escatologiche.* - « Che cosa significa *l'escatologia del N. Testamento?* La questione da circa mezzo secolo è stata vivamente agitata, soprattutto in Germania ed in Inghilterra. La risposta che vi si dà è importantissima poichè da essa dipende la concezione che dobbiamo farci di Cristo, della Chiesa, della vita cristiana, cioè dei massimi problemi della nostra esistenza. Non sarà dunque inutile definire le diverse soluzioni.

Una prima opinione è rappresentata particolarmente da Alberto Schweitzer, il quale afferma che Cristo ha annunciato la fine del mondo, come imminente. Il giudizio va dunque situato unicamente nel futuro, e in un futuro prossimo: è l'*escatologia conseguente.* Per disgrazia — o per fortuna — la fine del mondo non è venuta. Bisognerebbe dunque concludere che Cristo si è ingannato. Schweitzer accetta senz'altro questa conclusione; ma possiamo chiederci se non sia proprio lui che si è ingannato, intendendo male ciò che Gesù voleva dire.

Secondo un'altra scuola, al contrario, Gesù ha insegnato che non bisogna

più attendere la fine del mondo, poichè si è già realizzata in lui stesso con la venuta tra noi. È l'*escatologia realizzata,* concezione sostenuta dall'anglicano C. H. Dodd. Dobbiamo riconoscere che essa ha in suo favore molti passi del N. Testamento e contiene indubbiamente una parte di verità. L'essenziale del messaggio evangelico infatti consiste nell'annunciare che gli ultimi avvenimenti predetti dai Profeti sono compiuti in Cristo e che egli è il nuovo Adamo del nuovo paradiso, il nuovo Mosè del vero Esodo.

Ma per C. H. Dodd questa verità nasconde tutti gli altri aspetti del Messaggio sicchè ormai, se la fine è già avvenuta, non si vede più che cosa resti da compiersi. La storia posteriore a Gesù Cristo non è più che un residuo senza valore teologico. Manca un passo per arrivare alla teoria di Bultmann. Per questo esegeta la rappresentazione di un giudizio futuro è una sopravvivenza mitologica delle apocalissi. Non vi è altro giudizio che la *decisione* per cui l'uomo ad ogni istante della sua vita si pone e si situa nei confronti di Dio; non c'è altra fine che la sorte definitiva impegnata in ciascuna delle nostre decisioni. È l'*escatologia esistenziale.* Bultmann è un discepolo di M. Heidegger. Ci troviamo di fronte ad un esistenzialismo esegetico.

Ha ragione Dodd quando osserva che la fine è già presente con Cristo, ha pure ragione Bultmann quando insiste sul carattere attuale della *crisis.* Ma l'uno e l'altro hanno torto di voler ridurre il Vangelo a questi aspetti. O. Cullmann propone invece una soluzione più conforme al complesso dei testi. Da una parte, con Cristo l'avvenimento essenziale della fine dei tempi è giunto: nessun avvenimento futuro avrà l'importanza della Risurrezione del Signore. D'altra parte, un'attesa permane, poichè occorre che questo avvenimento realizzi tutte le sue conseguenze. Tuttavia, essendo quest'avvenimento il più importante, si comprende l'impressione di prossimità della fine che ebbero i primi cristiani, prossimità non determinabile cronologicamente, ma significante che gli avvenimenti decisivi sono ormai inaugurati. Questa posizione può essere designata come *l'escatologia anticipata.* Cfr. *O. Cullmann,* Christ et le temps, Neuchâtel-Paris 1947.

La prospettiva adottata da Cullmann spiega bene l'insegnamento del N. Testamento. Ma forse l'autore accentua troppo esclusivamente l'inizio e il termine di questi "ultimi tempi" e trascura l'intervallo, che è quello che noi viviamo. C'è dunque la possibilità di un'ultima posizione, conforme del resto a tutta la tradizione, posizione sviluppata recentemente da Donaziano Mollat nel suo studio sul Giudizio nel N. Testamento (Dict. de la Bible, Suppl. t. IV, coll. 1344-1394). Possiamo chiamarla l'*escatologia incominciata.* "Con Cristo, l'èra del giudizio è realmente aperta. Gli ultimi tempi sono realmente incominciati. Tempi decisivi che bisogna riconoscere e comprendere... Essi si prolungano con la presenza del Figlio dell'Uomo nei suoi fratelli e nella comunità... Termineranno alla Parusia che stabilirà definitivamente il regno di Dio" (ivi coll. 1355, 1357).

In tal modo, tra l'inaugurazione del giudizio con la prima venuta di Cristo e la sua consumazione colla seconda venuta, tutta quanta la vita cristiana appare come un continuo giudizio. Giustamente scrive il Mollat: "La misteriosa presenza del Figlio dell'Uomo in ogni uomo conferisce a tutti i rapporti umani, quindi ad ogni istante e all'intera storia, un valore escatologico insospettato. Ormai, è ad ogni istante che l'uomo incontra il Figlio dell'Uomo ed è *ora* che ha luogo il giudizio" (ivi col. 1356). È facile vedere come questa

concezione unisca il punto di vista storico con quello esistenziale. Il giudizio ha bensì luogo ad ogni istante nella relazione dell'uomo con Dio, ma ciò avviene perchè l'uomo è situato nel periodo storico che è quello del giudizio. E questo giudizio attuale è solo un inizio del giudizio ultimo, che gli conferirà la sua definitiva ratifica.

Questa posizione congloba tutta la ricchezza della dottrina neotestamentaria del giudizio, senza menomarne nessun aspetto. Ma ciò comporta alcune conseguenze sul modo con cui dobbiamo considerare l'esistenza umana. Non si tratta già di fare delle considerazioni sul significato escatologico della bomba atomica, ma semplicemente di leggere il N. Testamento e chiederci che cosa intenda significare.

Anzitutto vuol dire che i tempi escatologici sono incominciati. La Risurrezione di Cristo infatti emerge come l'avvenimento insieme inaugurale e decisivo del giudizio. Il Verbo di Dio, dopo essersi unito all'umanità nell'Incarnazione e averla lavata nel sangue della sua Passione, l'ha introdotta definitivamente con l'Ascensione nella casa del Padre suo. Così la salvezza è sostanzialmente compiuta, l'essenziale è già acquisito. Questo fatto centrale caratterizza la visione cristiana della storia e la distingue da ogni concezione evoluzionista, che attende dal futuro qualcosa d'altrettanto importante e perciò considera Cristo e la sua opera come una tappa destinata ad essere superata. D'altra parte, tale giudizio compiuto sostanzialmente in Cristo non è ancora manifestato nelle sue conseguenze sull'umanità e sull'intero universo. Ciò costituisce per molti una seria difficoltà. Difatti apparentemente sembra che nulla sia cambiato. Avanti come dopo Cristo sembrano pesare sull'uomo le stesse servitù. La storia appare sempre dominata dalla volontà di potenza e dalla sete dell'oro. E non si scorge che l'epoca annunciata dal profeta Isaia, in cui "le spade saranno trasformate in aratri", si è già realizzata. Ancora più radicalmente l'umanità rimane preda della sofferenza e della morte. La creazione geme aspettando la liberazione dalla servitù della corruzione. Permane sempre l'attesa del giudizio che distruggerà il mondo della corruzione e instaurerà il regno dei santi.

Questa duplice relazione a quanto è già acquisito e a quanto è ancora atteso caratterizza il tempo presente, che è quello della Chiesa. È il tempo lasciato agli uomini per appropriarsi il giudizio, compiuto sostanzialmente in Cristo, allo scopo di sfuggire al giudizio futuro. La predicazione della Chiesa è escatologica e consiste nell'annunciare agli uomini il pericolo che li minaccia e nel medesimo tempo nel prevenirli che un mezzo di salvezza è offerto loro, l'arca della Chiesa, che sola traverserà le acque pericolose del giudizio. Lo stesso Battesimo ha un significato escatologico in quanto è un'anticipazione sacramentale del giudizio. Colui che l'ha ricevuto fa già parte della Chiesa "del di là del giudizio" e sfuggirà al giudizio futuro; "il Battesimo, scrive Mollat, raduna la comunità messianica dei salvati alla vigilia del giudizio. La Chiesa nasce e nell'acqua e nel fuoco" (ivi col. 1359).

Solamente unendo questi due aspetti si pone nella sua integrità il paradosso dell'esistenza cristiana. Da una parte è vero che noi siamo risuscitati con Cristo: "Noi siamo già figli di Dio", scrive S. Giovanni (I Giov. 3, 2). La vita cristiana è già, in questo senso, un possesso anticipato dei beni futuri. Il cristiano possiede "i pegni dello Spirito". Il suo atteggiamento quindi non è più il timore dello schiavo, ma la confidenza del figlio, che ha diritto al-

l'eredità e attende solo di possederla in pienezza (Rom. 8, 17). Ma d'altra parte è pure vero che questo possesso è ancora precario: "Quel che saremo un giorno non è ancora reso manifesto". Perciò l'esistenza cristiana resta un'attesa. È quest'ambiguità stessa che costituisce il carattere *critico* del tempo della Chiesa. Questo tempo, anche se si prolunga, rimane sempre l'istante del passaggio da un mondo ad un altro e porta sempre i segni di quella tensione.

Ciò che si dice della vita individuale vale anche per la vita collettiva. Se il Vangelo di Giovanni accentua in modo tutto particolare l'aspetto individuale del giudizio presente, l'Apocalisse ci mostra che questo giudizio si esercita pure negli avvenimenti storici. L'oggetto di questo libro, ha detto giustamente il P. Huby, è quello di farci cogliere con la fede "la contemporaneità del giudizio di Dio agli avvenimenti della storia". Così le catastrofi storiche rientrano anch'esse nel mondo del giudizio e fanno parte degli avvenimenti che precedono la fine. Occorre però evitare, qui, i facili concordismi tra l'Apocalisse e gli avvenimenti contemporanei. Soprattutto occorre ricordare che, nella prospettiva biblica, le disfatte temporali non sono segno d'una riprovazione, come i successi temporali non sono segno di una elezione. Nulla è più pericoloso per un popolo quanto l'attingere una buona coscienza nelle proprie vittorie: i messianismi politici sono l'opposto dell'escatologia cristiana... In realtà, tutte le nazioni sono peccatrici e il giudizio di Dio non ne risparmia nessuna. Le modalità di questo giudizio però ci sfuggono. È possibile che le nazioni più castigate siano le più amate. Il che, almeno, è conforme alla condotta ordinaria di Dio. Al contrario quelle che godono d'un successo apparente sarebbero con ciò abbandonate nell'accecamento, utilizzate da Dio per provare le altre e destinate ad essere poi schiantate...

C'è un modo superficiale di parlare d'escatologia: è quello che consiste nel voler determinare sia il tempo in cui avrà luogo il giudizio, sia le categorie che esso stabilirà. Quando si cerca di conoscere il tempo si cade nell'illuminismo e nell'apocalittica del calcolo, più vicina a Nostradamus che a S. Giovanni, contro la quale Cristo per primo ha prevenuto i cristiani. Quando si cerca di conoscere le categorie, si cade nel fariseismo, poichè si caricano gli altri di tutti i peccati e si colloca la giustizia dalla propria parte. Ora tale fariseismo, tanto individuale che collettivo, è l'opposto del Vangelo, il cui primo principio è che tutti sono peccatori. Vi è ancora un altro modo di parlare d'escatologia, il quale, ben lungi dal perdersi in inutili fantasticherie, corrisponde alle più profonde realtà dell'uomo. Esso consiste nel ricordarci che, anche se si prolungano, i tempi che noi viviamo sono gli ultimi tempi, vale a dire che noi siamo nella prossimità spirituale del mondo futuro». *J. Danielou,* nella rivista *Études,* marzo 1950, pp. 363-368.

CAPITOLO PRIMO

Escatologia individuale

§ 210. - La morte dell'uomo.

1. Nell'ordine presente di salvezza, la morte è una conseguenza del peccato, in quanto il dono dell'immortalità corporale è stato perduto per la caduta di Adamo. - *È di fede.*

Spiegazione. - La parola « morte » nella Sacra Scrittura ha un triplice significato: fine della vita naturale, perdita della grazia soprannaturale (Ef. 2, 1) e infine perdita della vita eterna (Apoc. 20, 14).

La *morte corporale* in sè è naturale all'uomo, ma questa distruzione del corpo umano nello stato di giustizia originale era stata soppressa dal dono dell'immortalità. Questo dono fu perduto col peccato e la mortalità umana ricuperò i suoi diritti e i suoi effetti (Trid. s. 5, can. 1-2). Pertanto la S. Scrittura non è in contraddizione con se stessa quando addita la causa della morte tanto nella natura creata quanto nel peccato: entrambi i motivi sono veri. Per es. Gen. 2, 17; Rom. 5, 12; cfr. Gen. 3, 19; Ps. 102 e 103 ecc...

Prova. - Essa è già implicita in quello che è stato detto sul dono e la perdita dell'immortalità (§ 73). L'universalità della morte è una dottrina chiara della S. Scrittura e una verità d'esperienza incontestabile.

Sono innumerevoli i passi dell'Antico Testamento in cui si lamenta, basandosi sulla sentenza di Dio (Gen. 3, 19) e sull'esperienza quotidiana, che tutti gli uomini siano « polvere » e in « polvere » ritornino (Gen. 18, 27; II Re 14, 14; Eccli. 14, 18; Giob. 10, 8-9; Ps. 89, 3-5; 102, 14-16). La stessa deplorazione si trova nel Nuovo Testamento. Secondo Gesù Cristo il diavolo è « omicida sin dall'inizio » (Giov. 8, 44) e S. Paolo scrive che « per il peccato è venuta la morte, la quale è passata attraverso tutti gli uomini » (Rom. 5, 12). Enoch (Gen. 5, 24; Ebr. 11, 5) ed Elia (IV Re 2, 11) non fanno eccezione. È vero che S. Paolo ammette la possibilità che egli stesso e i suoi contemporanei vedano la fine del mondo e siano rapiti ancora vivi con Cristo tra le nubi (I Tess. 4, 14-16); ma in I Cor. 15, 53 egli afferma che ciò che è corruttibile, prima rivestirà l'incorruttibilità. L'Apostolo non dice se questo avverrà con o senza l'intervento della morte, onde quel passo va completato con Rom. 5, 12. S. Tommaso pensa che gli stessi sopravvissuti morranno e resusciteranno immediatamente (S. th. I-II, 81, 33; Suppl. 78, 2). Tale è anche la soluzione che ne dà S. Agostino (Civ. 20, 20, 2).

2. *Con la morte finisce per l'uomo il tempo del merito e del demerito; e non può più verificarsi un mutamento sostanziale delle sue disposizioni e una modificazione essenziale della sua sorte.*

Certamente questa tesi non è definita, ma esprime la fede generale della Chiesa ed è connessa con le numerose dichiarazioni della Chiesa stessa, secon-

do cui la sanzione avviene subito dopo la morte ed è una sanzione eterna (Denz. 464, 530, 693). In quelle dichiarazioni si parla di *tre* stati, due dei quali sono definitivi: il paradiso e l'inferno; del terzo, cioè il purgatorio, si parla in termini tali che esso coincide essenzialmente con la destinazione al paradiso.

Prova. - L'Antico Testamento, compresi i passi di Eccl. 11, 3 e Eccli. 18, 22, non può servire di prova a causa delle sue concezioni escatologiche imperfette. Il Nuovo Testamento è più preciso. Si può citare innanzi tutto il Discorso della Montagna, specialmente nella redazione di S. Luca. In questo discorso il « beati » rivolto ai buoni e il « guai » rivolto ai cattivi stanno tra loro in stretta antitesi; si penserebbe che la morte operi un semplice rovesciamento di posizioni; chi ora ride (nunc), allora piangerà (tunc) e viceversa (Lc. 6, 20-26; Mt. 5, 3-12). Questo scambio di situazioni è definitivo. Ciò risulta pure dalla parabola del ricco Epulone e del povero Lazzaro (Lc. 16, 19-31) e da quella delle dieci vergini (Mt. 25, 1-13). In queste parabole veramente si accenna a un certo qual mutamento di disposizione e a una preghiera formale per ottenere un cambiamento di sorte; però il tempo delle decisioni è finito. Dopo tale decisione Cristo non lascia alcuna speranza. Di se stesso dice: Bisogna ch'io compia le opere di colui che mi ha mandato, finchè è giorno, poichè già viene la notte (la morte) quando nessuno può lavorare (ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι, Giov. 9, 4); ed esorta i suoi discepoli alla vigilanza, attività, perseveranza (Mt. 24, 42-51; 25, 13; Mc. 13, 33; Lc. 12, 35-40).

Gli Apostoli ripetono le stesse esortazioni (Gal. 6, 9-10; I Cor. 9, 24 ss.; II Cor. 5, 1-10; I Tess. 5, 2-3; I Pietr. 1, 3-8; II Pietr. 3, 10; Giac. 4, 13-15; Apoc. 11, 10-11; 3, 3; 16, 15). Particolarmente esplicito il richiamo di S. Paolo in I Cor. 15, 24-28, ove dichiara che col giudizio si chiude per tutta l'umanità l'economia della salvezza. Tali esortazioni così spesso e insistentemente ripetute non avrebbero senso se non fosse perchè con la morte, che verrà improvvisa come un ladro, deve appunto terminare una decisione essenziale e irrevocabile.

I Padri. - Circa l'importanza decisiva della morte, i Padri si attennero strettamente alle affermazioni del Nuovo Testamento. Secondo loro, dopo la morte non è più possibile acquistare alcun merito. Ci limiteremo ad alcune citazioni soltanto. Nella seconda lettera attribuita a *S. Clemente,* scritta verso il 130-150 (a Roma o a Corinto?) si legge: « Finchè siamo in questo mondo, facciamo sincera penitenza di tutto il male che abbiamo commesso nella nostra carne, per essere salvati dal Signore, mentre è ancora tempo di penitenza. Poichè quando saremo usciti da questo mondo, non potremo più fare alcuna confessione, nè compiere alcuna penitenza » (8, 3). *S. Cipriano:* « Quando isthinc recessum fuerit, nullus iam poenitentiae locus est » (Ad Dem. 25). *S. Basilio:* « Chi arriva a combattimento finito non riceve la corona; chi si lascia vedere soltanto dopo la battaglia non viene esaltato come prode. È evidente quindi che dopo questa vita non si possono compiere opere accette a Dio » (Hom. 7, In divites n. 8, Migne 31, 301). *S. Giovanni Crisostomo:* « Di qua è il tempo della penitenza, di là quello del giudizio » (De Poen. hom. 9, Migne 49, 346). *S. Ambrogio:* « Iidem erimus, qui fuimus » (De excess. fratr. 2, 48). « Venit dies mortis, et iam nullum conversionis remedium erit » (In Ps. 118 sermo 2, 14).

Fanno eccezione soltanto *Origene* e i due *Gregori greci,* i quali ammet-

tono una conversione e una purificazione dei malvagi nell'altra vita e quindi una modificazione della loro sorte. Orbene, la dottrina dell'*apocatastasi* è estranea sia al giudaismo che al cristianesimo e deriva dal platonismo, il quale, negando la resurrezione dei corpi, ritiene che l'anima, di per sè impassibile, si purifichi delle sue colpe in successive incarnazioni (ἐνσωμάτωσις) fino alla completa purezza. Tale dottrina passò da Origene a S. Gregorio di Nissa e a Didimo il Cieco. S. Gerolamo ne fa loro un rimprovero. Ciò che in tempi recenti alcuni cattolici, come Hirscher, Schell, Mivart, hanno ammesso, non era l'antica apocatastasi, ma una possibilità di conversione dopo la morte (*Zahn*, Das Jenseits, 1914, pp. 107 ss.).

In *S. Giovanni Crisostomo* si leggono aspre rampogne ai *cristiani* che in occasione dei funerali erano inconsolabili nel loro pianto e nel loro dolore: « Come vostro vescovo, io mi vergogno di fronte ai pagani e agli eretici che osservano in voi tali cose e giustamente ne ridono ». Inoltre egli riprende la superstizione dei *cristiani* i quali credono che l'anima di un defunto possa vagolare e « assumere natura di demonio ».

La *Scolastica* riprende in forma didattica la dottrina dei Padri, e fa distinzione tra lo stato di via (status viae) e lo stato di termine (status termini). La *ragione* per cui alla morte cessa l'attività meritoria dell'uomo, si trova secondo la Scolastica soltanto in una legge positiva di Dio.

L'*interesse moderno per l'apocatastasi* (una volta si diceva metempsicosi, ensomatosi, palingenesi: oggi si usa il termine buddistico reincarnazione), nel nostro tempo, avido di novità e imbevuto di idee teosofiche, si spiega tanto più facilmente in quanto si vede in ciò una scappatoia dalla dottrina austera del cristianesimo sull'importanza della morte e del giudizio, anzi un mezzo per annullarla. Se più tardi c'è ancora un numero incalcolabile di possibilità o anche solo qualche possibilità di salvarsi, la leggerezza umana non vuole correre il rischio di sprecare una vita e di rinunciare al godimento della vita di quaggiù nella soddisfazione sfrenata delle passioni. Appunto per questo lo *Schleiermacher* potè introdurre nel Protestantesimo l'idea abbastanza diffusa di una possibile conversione dopo la morte. Il protestante E. Brunner a proposito dell'apocatastasi scrive che non ha « alcun fondamento della S. Scrittura », che nella Chiesa è sempre stata considerata « un'eresia priva di serietà »; ma che oggi è ritenuta come « la caratteristica del cristianesimo » (Der Mittler, 1927, p. 423).

La *Chiesa russa* inclina anch'essa, almeno nelle credenze popolari, verso l'apocatastasi. A tal riguardo lo Zankow scrive: « Benchè codesta dottrina, nella sua formula origenista (« tutto sarà salvato ») sia stata condannata dal quinto Concilio Ecumenico, tuttavia pochi ortodossi riescono a concepire tranquillamente e in modo assoluto, che nonostante la grazia e l'amore di Dio, ci saranno uomini dannati per tutta l'eternità e un peccato eterno » (Das Christentum des Ostens, p. 61).

È chiaro che nell'*escatologia protestante* si trova una lacuna, poichè il buon senso ed il sentimento morale esigono la *possibilità di una purificazione* dopo la morte, per tutto ciò che non è completamente perfetto. Tale lacuna viene colmata dalla dottrina cattolica del purgatorio che il protestante Gennrich e molti altri preferiscono al buddismo (*P. Gennrich*, Moderne buddhist. Propaganda und indische Wiedergeburtslehre in Deutschland, 1914).

Lettura. - *La morte incontro con Cristo.* - « Con la morte cessa per l'uomo lo *status viae* e comincia lo *status termini.* È per questo, fra l'altro, che il Nuovo Testamento, nei discorsi di Gesù e nell'insegnamento degli Apostoli, lega così intimamente e indissolubilmente la morte del singolo uomo con la fine generale delle cose e con la parusia di Cristo. La morte è dunque un momento di una portata incalcolabile, il momento più decisivo, il momento decisivo senz'altro della vita umana: con esso una vita si chiude per sempre e un'altra per sempre si apre, si chiude la vita provvisoria, si apre quella definitiva, almeno nella sua prima fase; è il momento, secondo che l'uomo lo vuole, del definitivo destino all'odio e alla sofferenza o dell'incontro amoroso con Dio per l'eternità; il momento più terribile o il più bello dell'esistenza che esso chiude; è il momento dell'*incontro con Cristo.* Se accettata in atteggiamento di docilità, di espiazione, di speranza, di offerta a Dio piena di amore, in unione alla morte di Cristo e quasi riproducendo la morte di Cristo, essa è la conclusione degna della vita e origine di vita, in cui lo Spirito Santo porta a compimento la sua delicata azione; altrimenti è la catastrofe definitiva. Nei piani divini essa è il momento dell'incontro con Cristo alla vita. E alla morte l'uomo si prepara colla vita di quaggiù.

La morte, come la vita, è per l'uomo una *rivelazione.* Alla creatura che muore ed è giudicata, ma anche agli uomini che rimangono e ne contemplano lo spettacolo, il fatto e il pensiero della morte rivela in maniera impressionante i limiti dell'essere umano e la dignità della sua anima immortale e della sua personalità, la dignità soprattutto dell'anima in grazia e della personalità cristiana; rivela la grandezza di Dio, eterno Signore, autore della vita e della grazia; la forza malefica del peccato; il valore della vita, del lavoro, della gioia e del dolore; ricorda Cristo morente e liberatore della morte ». *Emilio Guano,* La continuazione di Cristo e la consumazione delle cose, Ed. Studium, Roma 1945, pp. 262-263.

§ 211. - Il giudizio particolare.

Ogni uomo, subito dopo la morte, sarà giudicato da Dio, in un giudizio particolare, la cui sentenza sarà irrevocabile. - *È di fede.*

Spiegazione. - Questa verità di fede è stata più volte espressa *indirettamente* dalla Chiesa, quando ha definito che subito dopo la morte l'anima entra nella sua sorte eterna e definitiva. Tale sorte dev'essere evidentemente preceduta da un giudizio decisivo. Sulla sorte delle anime separate dai corpi si ebbero non poche *confusioni;* alcune sètte ammettevano un sonno delle anime (psicopannichia) fino alla fine del mondo (nestoriani, armeni, arminiani, sociniani, protestanti liberali, alcuni Padri, Rosmini); altre sostenevano che l'anima muore col corpo e risorgerà alla fine del mondo (fotiniani, anabattisti, ecc.); altre ancora ammettevano la trasmigrazione delle anime o metempsicosi (manichei, priscillianisti, ecc...). La professione di fede prescritta all'imperatore Michele Paleologo dice che dopo la morte le anime non interamente pure si purificheranno nel purgatorio (post mortem purgari), quelle pure entreranno subito in cielo (mox in coelum recipi) e quelle affatto impure precipiteranno nell'inferno (mox in infernum descendere, Denz. 464).

Questa dottrina è ripetuta nel decreto per i Greci, che a tale riguardo avevano idee poco chiare (Denz. 693) e ancora in una solenne decisione di papa Benedetto XII (Denz. 530-531).

Le « Chiese orientali » ammettono soltanto il giudizio finale e sono rimaste alla concezione escatologica poco sviluppata dei Padri: morte, stato intermedio (ma cosciente: non già sonno delle anime), resurrezione, giudizio universale, paradiso e inferno (Cfr. *Gallinicos,* Catechismo, 47-48).

Prova. - Nella Scrittura balza in primo piano il giudizio universale. Tuttavia un giudizio particolare è spesso indicato, accennato o sottinteso. Si veda la parabola del ricco Epulone e del povero Lazzaro (Lc. 16, 19-31). Come il povero Lazzaro è subito trasportato dagli angeli nel seno di Abramo, così Cristo sulla croce dice al buon ladrone: « Oggi stesso tu sarai con me in paradiso » (Lc. 23, 43). Anche le parabole, in cui il padrone di casa chiede conto a ciascuno dei servi, lasciano intravedere il pensiero del giudizio particolare (Mt. 18, 23-25; 25, 14-30; Lc. 16, 1-8; 19, 11-27). Anzi, l'uomo pronunzia quaggiù la propria sentenza, a seconda del suo atteggiamento verso Cristo (Giov. 3, 17-19; 5, 24; 12, 31). I giusti hanno già « raggiunta la perfezione », ossia la beatitudine celeste (Ebr. 12, 23). « È stabilito che gli uomini muoiano una volta sola, e che alla morte tenga dietro il giudizio » (Ebr. 9, 27). Morire ed esser giudicati sono qui due atti omogenei e personali.

I Padri. - In origine non sono troppo chiari circa la sorte dei morti (*Kirsch,* Gemeinschaft der Heiligen, pp. 68 ss.). Giudicano con certezza della sorte beata dei Profeti, degli Apostoli e dei Martiri. *S. Ambrogio,* attenendosi alla credenza degli antichi (S. Giustino, S. Ireneo), ritiene che tutti i morti restino nell'Ade fino al giudizio finale: « In attesa della pienezza dei tempi, anche le anime aspettano il salario dovuto, le une il castigo, le altre la gloria e l'onore » (De bono mortis 10, 47; cfr. Tertull., De resurr. carn. 17, 43; Apol. 47; Pseudo-Cipriano, De laude martir. 13). Molte testimonianze escatologiche patristiche sono influenzate da millenarismo (Papia, Barnaba, S. Giustino, Ireneo, Metodio, Apollinare, Tertulliano, Commodiano, Lattanzio, Vittorino di Pettau). Lo stesso S. Agostino in principio ebbe idee millenaristiche (Civ. 20, 6, 1-2; 7, 2; 9, 1). I millenaristi si fondavano su Apoc. 20, 1-3; furono combattuti da Origene, dai Cappadoci e specialmente da S. Agostino (Tixeront, I, 217-220). Fu S. Agostino a confutare in sede dogmatica il millenarismo antico e a sgretolarne le posizioni applicando il millennio alla Chiesa terrena e alla sovranità spirituale di Cristo sul mondo attuale. È questa la tesi fondamentale della « Città di Dio ».

L'abbandono delle posizioni millenaristiche non implicava di per sè la chiarezza completa, poichè si riusciva a fatica a rappresentarsi una vita di anime separate dal corpo o « nude ».

S. Agostino ritiene che in base alla parabola di Lazzaro si possa ammettere un giudizio immediato (De anima et eius orig. 2, 4, 8, Migne 44, 498). Ma egli appare poco dopo nuovamente esitante: anche ai martiri subito dopo la morte egli riconosce soltanto una piccola parte della beatitudine finale (parva particula promissionis, Sermo 281, 5). Nelle sue *Ritrattazioni* a proposito di I Cor. 13, 12 egli dice: « Quali siano questi beati che si trovano già in quel pos-

sesso al quale la vita (cristiana) conduce, *magna quaestio est*. Che già vi si trovino gli angeli non vi è dubbio; ma ci si chiede giustamente se gli uomini santi che sono morti siano già in questo possesso. È vero che sono liberi dal corpo corruttibile che appesantisce l'anima, ma anch'essi attendono la redenzione del loro corpo e la loro carne riposa nella speranza e non brilla ancora nella ricompensa futura » (Retr. 1, 14, 2). Nell'*Enchiridion* si legge: « Durante il tempo che passa tra la morte e la resurrezione finale, le anime si trovano in un luogo nascosto, diverso a seconda che ogni anima è degna di riposo o di castigo, ossia diverso secondo quello che l'anima ha meritato durante la sua vita quaggiù » (Enchir. 109).

A proposito dell'epoca patristica, il *Gutberlet* giustamente osserva: « Non è possibile trovare nei Padri quel consenso che è necessario per stabilire un dogma. Anche nei Padri posteriori al Concilio di Nicea si nota la stessa incertezza per quel che riguarda la beatitudine dei giusti defunti » (Dogmatik, x, p. 399). Anche il *Pohle,* pur tenendo conto del fatto storico, nota che « le idee sulla sorte dei trapassati erano ancora abbastanza confuse e incerte » (Dogmatik, III, p. 657). Cfr. nel § 189 quel che è stato detto del sacrificio della Messa e del culto dei santi e gli autori citati a tale riguardo.

Al tempo della *Scolastica,* specialmente per l'influenza di *S. Gregorio Magno,* che si pronuncia per un giudizio particolare e una sanzione immediata, le idee dottrinali a questo riguardo sono giunte a tale chiarezza che S. Tommaso non esita ad appellarsi al santo Papa (Dial. 4, 26, 28; cfr. 25 e 39) per dichiarare *eretica* la sentenza contraria (Suppl. q. 69, a. 2). S. Tommaso paragona l'anima separata dal corpo a un corpo che, se non incontra un ostacolo intenzionale, ritorna naturalmente verso il suo proprio luogo. Le anime non completamente pure sarebbero trattenute loro malgrado nel purgatorio. Questo è pure il pensiero di S. Bonaventura (IV, dist. 19). Giovanni XXII (nel suo insegnamento privato) avrebbe quindi dovuto ispirarsi ai princìpi della Scuola anzichè consultare le voci antiche e poco sicure dei Padri: in tal modo avrebbe evitato di venir censurato dalla Sorbona (cfr. *C. Gutberlet,* Dogmatik, x, pp. 385-414). Tale errore non intacca punto l'infallibilità pontificia perchè la sentenza fu emessa in privato e con molta circospezione, e del resto fu sconfessata dal Papa stesso. Egli si fondava su S. Bernardo e S. Agostino. Cfr. il nutritissimo articolo del Dict. de théol. cath. t. II, coll. 657-696 e coll. 781-782 s. v. Bernard; e *B. de Vregille,* L'attente des saints d'après S. Bernard, in Nouv. revue théol. 1948, pp. 225-244.

Tenuta presente tale *evoluzione storica,* alcune espressioni della liturgia dei defunti non presentarono più alcuna difficoltà (cfr. l'offertorio della messa dei morti). Il liturgista D. Cabrol propende a vedere in questo offertorio, appunto un « testo arcaico ». Cfr. § 214.

La *Chiesa greca* si attiene tuttora alla concezione un po' confusa dei Padri per quel che riguarda la sorte dei defunti fino al giudizio finale. Infatti non conosce nè giudizio particolare, nè « visio beata » prima del giudizio universale. È mancata ad essa la chiarificazione dogmatica compiutasi in Occidente da Giovanni XXII a Benedetto XII. Era naturale che, fermandosi ai Padri, gli Orientali ne ritenessero il punto di vista poco chiaro. S. Giovanni Damasceno, maestro dei greci, aveva scritto: « *Ambo simul* (corpo e anima) aut praemiis aut poenis afficientur » (De fide orth. 4, 27, Migne 94, 1220). Nei suoi « Sacra Parallela » egli adduce la testimonianza di Ippolito di Roma per provare che

nell'Ade vi sono due luoghi sotterranei «per i *giusti* e i *peccatori* nei quali le anime attendono la resurrezione dei corpi». Cfr. *Ippolito,* De Antichristo, cc. 65-66.

Per quello che riguarda la *Chiesa russa* il Jugie (Echos d'Orient, 1914, pp. 5-22) dimostra che essa non ha alcuna dottrina stabile sull'esistenza e sulla modalità del giudizio particolare, sull'inizio della sanzione, sull'esistenza d'un luogo intermedio, sulla preghiera per i morti, sull'essenza della visione beatifica e che a tale proposito le opinioni dei teologi sono assai discordi. * Un'ampia e documentata esposizione della escatologia greco-russa è stata fatta dallo stesso M. Jugie nella sua *Theol. dogm. christ. orient.* vol. IV, pp. 9-212. *

Lettura. - *Il giudizio particolare.* - « D. *Credi tu a un giudizio dell'anima dopo la morte?* - R. Noi crediamo che subito dopo la morte, l'anima prende la direzione di vita che conviene ai suoi meriti.

D. *Dove pensi che abbia luogo questo giudizio?* - R. Là dov'è l'anima, là dov'è Dio, e ho già detto che questo non è un luogo materiale. Noi siamo sempre in Dio; non c'è bisogno di viaggio per raggiungerlo. La vita eterna è essenzialmente uno stato, non un luogo, e se essa è tale nella sua pienezza, tale è pure nel suo cominciamento.

D. *È strano!* - R. Sì, quale mistero, che uno possa immergere in Dio tutta la sua vita senza accorgersene, e quale risveglio, trovarsi tutt'a un tratto davanti a lui nella piena luce!

D. *Non vi è dunque tribunale?* - R. È questa una metafora tolta dalla vita sociale.

D. *Che cosa significa questa metafora?* - R. Comparire al tribunale, per l'anima, è prendere davanti a Dio il sentimento di ciò che essa è, di ciò che vale, di ciò che ha fatto, di ciò che ha utilizzato o profanato, e di quello che ne segue per la sua sorte eterna.

D. *Non vi è dunque sentenza, come non vi è tribunale?* - R. Non vi è bisogno di sentenza. Il nostro bilancio interiore co' suoi effetti: ecco la nostra sentenza. Sotto gli auspizi della grazia, dei suoi gradi e della sua assenza, la vita eterna è in noi sostanzialmente; ciascuno porta in sè il suo inferno o il suo cielo. Colui che fa il bene è subito beatificato dentro, come una terra seminata che le stagioni favoriscono; colui che fa il male è subito ferito dentro, spogliato, disorganizzato, tagliato fuori di comunicazione con Dio, sola forza che arricchisce, consegnato alla creazione ostile, e così votato alla sventura.

D. *L'unico tribunale è dunque in noi?* - R. Sì, ed è la coscienza; ma la coscienza voce di Dio, e non la falsa coscienza formata dai nostri vizi.

D. *Questo tribunale è sempre eretto?* - R. È sempre in segreta attività; ma alla fine, tutta la causa si chiarisce.

D. *Ed è anche in noi il luogo di esecuzione?* - R. E dove sarebbe, a titolo principale? Si tratta del nostro destino. Ma la creazione vi collabora. Operi bene o male, l'uomo è subito trasformato nella natura della sua propria azione, e posto così in accordo o in conflitto con l'ordine morale che Dio regola. La sua felicità o la sua infelicità sono fin d'allora acquisite, salvo che egli non cambi. Noi siamo di fronte al mondo come colui che fa la sua scelta prima di partire.

D. *Siamo noi dunque rigorosamente gli agenti del nostro destino, compreso il nostro destino eterno?* - R. Noi siamo gli autori del nostro destino,

nell'interno e per l'azione dell'ordine divino. Il destino eterno non è che là manifestazione dello stato di coscienza che il giusto o il peccatore hanno provocato in se stessi, e la fissazione eterna dei suoi effetti. L'uomo vola allora con le proprie ali e respira del suo alito, quell'alito dello Spirito Santo, la grazia del quale gonfiò il suo cuore; oppure è preso nelle sue proprie reti e vi soffoca. "Dio per punire il male, non ha che da lasciarlo fare" (Lacordaire). "La loro colpa non è una cosa e la loro pena un'altra: ma contro di loro si rivolge la loro colpa stessa" (S. Gregorio).

D. *Perchè si parla allora di vita futura? La vita eterna è tutto il tempo.* - R. Difatti la vita futura non è futura; essa ha già il suo inizio in questo mondo. "Il regno di Dio è dentro di noi", disse nostro Signore. La vita eterna non si estende in durata, ma in profondità e la successione dei nostri giorni non serve che ad acquistarla o a ritrovarla se l'abbiamo perduta.

D. *E anche il cielo e l'inferno occupano tutto il tempo?* - R. Essi non sono tutto il tempo in manifestazione, ma sono tutto il tempo in sostanza; perchè alla fine non fanno altro che rivelare due stati dell'anima: lo stato di grazia o l'assenza di grazia, la virtù o il peccato.

D. *Donde viene che non lo sentiamo?* - R. Ho già risposto parlando della grazia. Ma donde viene che spaccando un grano, non vi si trova il fiore, o la spiga?

D. *Vorrei capire la differenza precisa fra la coscienza di oggi e la coscienza nell'ora del giudizio.* - R. Oggi la coscienza ci avverte; allora, sarà tutta occupata nel convincerci. Qui la sua voce è coperta dai nostri desideri, dalle nostre passioni; allora essa stessa coprirà ogni voce e si pareggerà all'anima tutta quanta, tutta riflessa in se stessa. Non abbiamo detto che l'anima separata sarebbe a se stessa il suo proprio lume, sotto l'irradiamento divino?

D. *Una sincerità assoluta, e in qualche modo sostanziale?* - R. L'identità con se stesso, nella propria chiarezza.

D. *Formidabile sincerità!* - R. Sincerità formidabile per tutti, e per il peccatore terrificante, crudele come l'inferno, del quale essa è una parte. Perciò Tertulliano evoca con una specie di terrore quell'ora in cui l'anima "sarà tutt'insieme e il reo e il testimone".

D. *Che confusione senza dubbio!* - R. Una confusione infinita, davanti all'infinita perfezione divina e alle possibilità infinite che in se stessa aveva l'anima peccatrice. Eccola quest'anima miserabile privata della suprema e futile consolazione di lagnarsi; infatti dove trovare una commiserazione disponibile in colui che dichiara se stesso e per se stesso la causa dei suoi mali?

D. *E tutto ciò è irrevocabile?* - R. Ciò è necessariamente irrevocabile, se uno è veramente arrivato al termine; perchè la durata è interminabile. Il destino non si ricomincia.

D. *Il dramma antico non ha niente di paragonabile ad una tale fatalità!* - R. È vero, e vi è di che allibire, quando si pensa che nei nostri cinquanta, sessanta o settant'anni — a meno che lo spazio non sia assai più breve — una formidabile eternità si nasconde.

D. *Ma se noi rinunziamo?* - R. "Noi siamo imbarcati" (Pascal). La felicità è la nostra vocazione, e noi non possiamo rinunziarvi senza delitto. Felicità, infelicità, ecco l'alternativa. E Dio era debitore a se stesso di proporci l'opzione; ma non vi era luogo di autorizzarci a rigettare il problema, perchè la felicità, qui, coincide col dovere. Se il Signore dei nostri cuori vuol ren-

derci felici, è una ragione di disubbidirgli?" ». *Sertillanges,* Catechismo degli increduli, pp. 284-287, Soc. Ed. Intern., Torino 1937.

§ 212. - Il Paradiso.

Esiste il paradiso o vita eterna, in cui i giusti partecipano eternamente alla beatitudine di Dio. ***È di fede.***

Spiegazione. - Numerose sono le espressioni che la S. Scrittura adopera per indicare quello che oggi in termine teologico si chiama cielo (« coelum », κοῖλον = cavità; οὐρανός = copertura); regno dei cieli; regno di Dio, vita, vita eterna, salvezza, regno, paradiso, gloria del Signore, banchetto nuziale, convito ecc... Tali espressioni inducono a concludere che non si deve considerare il cielo come un *luogo,* bensì come uno stato di eterna ricompensa per i giusti. In tal senso vanno pure intese le « molte mansioni » che ci sono nel cielo (Giov. 14, 2-3): si tratta di gradi di beatitudine.

Il Simbolo degli Apostoli e i Simboli posteriori professano: Credo alla vita eterna (vitam aeternam). La Chiesa non ebbe mai a combattere eresie a riguardo del paradiso (cfr. Florent. Denz. 693); dovette solo dirimere una controversia circa l'inizio della visione beatifica. Benedetto XII dichiarò che le anime dei beati sono in cielo ove contemplano l'essenza divina che si mostra loro immediatamente, senza veli, chiaramente e apertamente » (divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente) e sono per questo realmente felici (Denz. 530).

Prova. - L'Antico Testamento rappresenta Dio come abitante in un luogo determinato in compagnia dei suoi angeli e delle schiere degli spiriti. In principio non si parla di felicità; tuttavia il libro della Sapienza, che costituisce il punto culminante dell'escatologia del Vecchio Testamento, dice che i giusti stanno presso Dio nella pace e nella vita eterna; essi brillano come scintille ardenti, in aspetto di re e di giudici (3, 1-8); portano corone sul capo (4, 2); il Signore è la loro ricompensa e conferisce loro beltà e onore (5, 16-17). In *Daniele* i buoni si destano alla vita eterna e i sapienti brillano eternamente come stelle nello splendore del cielo (Dan. 12, 2-3).

Anche *Gesù* si esprime ordinariamente per *immagini* parlando del cielo e della felicità che vi si gode. Vi si abita come nella casa paterna; ci si rallegra saziati alla mensa di Dio fra luci e canti di gioia. Il Padre di famiglia che sta nei cieli ammette i suoi nella più grande intimità e li ricompensa dei loro meriti. Tale appare appunto il paradiso nel Discorso della Montagna e nelle parabole del regno celeste. Gesù non poteva fare a meno di siffatte immagini sensibili parlando del mondo invisibile dell'al di là. Tuttavia qua e là il suo parlare si eleva a un tono più spirituale. La vita eterna consiste in ciò, « che *conoscano* te, il vero Dio » (Giov. 17, 3). Nel cielo non ci saranno più Matrimonio e procreazione: « Saranno come gli angeli in cielo » e quindi come puri spiriti (Mt. 22, 30). In tal modo egli superava il millenarismo dell'apocalittica giudaica.

S. Paolo parla, è vero, della sua elevazione al terzo cielo, ma quel-

lo che vi udì era misterioso (arcana verba) e non lo si può ripetere (II Cor. 12, 1-4): « Occhio non vide, orecchio non udì e cuore umano non gustò quello che Dio ha preparato per coloro che lo amano » (I Cor. 2, 9). Per noi, Dio abita ancora in « una luce inaccessibile » (I Tim. 6, 15-16). Il paradiso è la vita eterna presso Dio (Rom. 2, 7; 5, 21; 6, 22; Gal. 6, 8; I Tim. 4, 8; Tit. 3, 7) e la sua gloria (Rom. 8, 18; Col. 1, 27; I Tim. 1, 11; Ebr. 2, 10).

Secondo *S. Giovanni*, non è ancora manifesto ciò che saremo: « Ma sappiamo che, quando sarà apparso, saremo simili a lui, poichè noi lo vedremo com'è » (I Giov. 3, 1-2, 14). Dio sarà allora « luce » per noi, ossia conoscenza luminosa (I Giov. 1, 5, 7) come il sole su questa terra (Apoc. 22, 4-5). Il cielo è la nuova Gerusalemme, la città di Dio (Apoc. 21, 1-22, 5; cfr. 19, 7-8; 14, 3-4; 7, 15; I Pietr. 3, 22; Giac. 2, 5; Giuda 21).

I Padri. - Anch'essi insegnano che gli angeli e i beati vivono in cielo una vita di gioia e di felicità. Così *Erma* (Vis. 2, 2; 4, 3), *S. Policarpo* (Ad Phil. 2, 3), *S. Giustino* (Dial. 45), *S. Teofilo* (Ad Autol. 7), *S. Ireneo* (Adv. h. 4, 28, 2; 5, 36, 1-2), *Tertulliano* (Apol. 48), *S. Cipriano* (Ep. 55, 20). Per la visione divina dei beati, essi si fondano su Mt. 5, 8; I Cor. 13, 12; I Giov. 3, 2. Alcuni Padri (Origene, Teodoreto di Ciro, Teodoro di Mopsuestia e forse anche S. Giovanni Crisostomo [In Joan. hom. 15, 1, 2], cfr. Tixeront, II, 201) credettero che uno spirito creato non possa vedere lo Spirito increato. Ma ciò è esatto solo in quanto lo spirito creato ha *bisogno* d'una luce di grazia soprannaturale (lumen gloriae), che Dio del resto gli conferisce. - *S. Agostino* è il solo che tratti a fondo tale questione. Secondo lui la beatitudine consiste nella visione di Dio; anche gli occhi del corpo glorificato parteciperanno forse a tale visione. Alla fine della *Città di Dio* egli traccia un magnifico quadro della vita dell'al di là. Quando spunterà quel giorno che non avrà sera: « Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus, ecce quod erit in fine sine fine. Là riposeremo e vedremo, vedremo ed ameremo, ameremo e loderemo. Ecco ciò che sarà nella fine senza fine » (Civ. 22, 30, 5). « *Fastidium* in cibo, fastidium in potu, fastidium in spectaculo, fastidium in illa et illa re: nunquam autem fuit fastidium sanitatis... sic ibi nunquam erit fastidium caritatis, immortalitatis, aeternitatis » (Morin 29).

La Scolastica presenta la beatitudine come visione di Dio. I beati hanno bisogno quindi di una luce speciale di conoscenza, la « luce di gloria », poichè la visione di Dio è affatto soprannaturale. Tale espressione ricorre per la prima volta in S. Tommaso e S. Bonaventura e deriva senza dubbio da quella del Salmo 35, 10 (in lumine *tuo* videbimus lumen). Cfr. § 21. La soprannaturalità della visione di Dio non va intesa nel senso di una incompatibilità tra l'uomo e Dio: « Visio beata est quodammodo *supra naturam* animae rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio modo est *secundum naturam* ipsius, inquantum secundum naturam est *capax* eius » (S. th. III, 9, 2 ad 3). Tale « capacitas » va intesa come « potentia (passiva) obedientialis » in virtù della quale l'anima può ricevere tutti gli effetti che Dio vuole in essa produrre (S. th. III, 11, 1). Secondo S. Tommaso Dio non solo è l'autore ma anche il fine delle creature, specialmente di quelle ragionevoli, gli uomini, che devono tendere verso tale fine e possederlo con la loro facoltà più eccellente, l'intelligenza (C. Gent. 3, 25).

Certamente tale beatitudine della « visio beatifica », fondata primariamente sulla intelligenza si ripercuote subito sulla volontà e vi eccita immediatamente un amore sconfinato e un'adesione incrollabile al sommo bene, conosciuto dall'intelligenza. Perciò la controversia scolastica sulla questione se la beatitudine formalmente consista nell'attività dell'intelligenza (Tomisti) o in quella della volontà (Scotisti) è poco più che una questione di parole. La società dei beati è l'« ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo » (Civ. 19, 13). « Fruendum non est nisi Trinitate, id est summo et incommutabili bono » (De doctr. christ. 1, 33). Nel « frui » però è implicita la nozione di *gaudio*. Alcuni testi mistici del Vecchio Testamento, presentano tale nozione per designare la beatitudine eterna in quanto godimento del divino. « L'anima mia ha sete del Signore » (Ps. 41, 3). « Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus » (Ps. 33, 9). Dio e la sua verità divengono il cibo dell'anima: « Chi mangia di me ha ancora fame, chi beve di me ha ancora sete » (Eccli. 24, 29). A questi bisogna aggiungere i passi del Nuovo Testamento, studiati nel *trattato della grazia* e che parlano dell'« unio cum Deo ». *S. Agostino* è in quest'ordine di idee quando dice che su questa terra la grazia nell'uomo è già un gaudio anticipato perchè dà il gusto del bene. Infatti la grazia e la gloria sono intimamente connesse.

Più tardi, nel linguaggio mistico il « frui Deo » e il « sapere Deum » fu molto accentuato. Si giunse perfino ad opporre il *gusto* di Dio e del divino, alla conoscenza, in modo che l'« unio cum Deo » minacciava di essere relegata nell'ambito della sensibilità. In tutte le false mistiche si può trovare un carattere panteistico, anche in quelle pagane e soprattutto nella mistica platonica che fu portata al suo massimo sviluppo da Plotino e Porfirio, i quali v'introdussero elementi orfici e pitagorici. Tale mistica pone la beatitudine nella gnosi dalla quale l'anima viene divinizzata. La divinizzazione si compie nell'estasi, in cui l'anima uscendo da se stessa oltrepassa i limiti della conoscenza e raggiunge la divinità stessa, perseverando nella contemplazione (intuitio) calma e silenziosa di essa. Tale contemplazione che sulla terra è intermittente, sarà ininterrotta nel cielo, ossia l'anima si immedesimerà con la divinità. La mistica di S. Agostino, che era molto imbevuto di neoplatonismo, evita una simile confusione dell'umano col divino mediante il dogma dell'immortalità personale. S. Agostino identifica la « visio et contemplatio veritatis » in Dio, con la « perfruitio summi et veri boni » (De quant. anim. § 76; cfr. De vita beata 34; Civ. 22, 29; S. Bernardo, De dilig. Deo; Ugo di S. Vittore, De arca morali; S. Alberto, De adhaerendo Deo). Certamente *S. Paolo* mette in primo piano, come bene beatifico, la carità: « Maior autem horum caritas »; però non trascura la conoscenza in primo luogo: « Tunc autem facie ad faciem » (I Cor. 13, 12-13). L'amore privo di conoscenza è un sentimento vuoto di contenuto. Pertanto S. Tommaso è nel vero quando fa dipendere dalla conoscenza l'amore di Dio. Ma poi con S. Agostino riunisce le due cose insieme come il soggetto e l'oggetto: « Beatitudo est gaudium de veritate..., quia ipsum gaudium est consummatio beatitudinis » (S. th. I-II, 3, 4). E altrove scrive: « Melior est amor Dei quam cognitio » (S. th. I, 82, 3).

L'impeccabilità (confirmatio in bono) è un bene dell'eterna felicità che deriva direttamente dalla visione beatifica. Origene, sotto l'influsso di Platone e per salvare la libertà, metteva in dubbio questa impeccabilità. Ma la beatitudine non può essere in antitesi con la libertà, poichè ambedue sono

doni di Dio. S. Tommaso dà la seguente spiegazione: l'uomo è « ad ultimum finem naturali necessitate ordinatus », dato che « non potest non velle esse beatus ». Ora egli raggiunge questa « beatitudo finalis perfecta » nella « visio beatifica »; pertanto *deve* per il suo desiderio necessario di felicità, aderirvi per tutta l'eternità. Una proprietà di questo desiderio di felicità è appunto quella di essere insieme necessario e libero (S. th. I-II, 5, 4). *La Sacra Scrittura* parla più volte dell'*eternità* della beatitudine (Mt. 25, 46; Giov. 3, 16, 36; I Giov. 5, 20; II Cor. 4, 17-18; 5, 1; I Pietr. 1, 4; 5, 10, ecc.). S. Paolo scrive insistentemente: « Caritas nunquam excidit » (I Cor. 13, 8). La libertà dal peccato comporta quella dalla sofferenza, di cui spesso parla la Scrittura, per es. Rom. 8, 21 ss.; I Cor. 15, 53-54; II Cor. 2, 1-9; Apoc. 14, 13; 21, 2 ss.

È dottrina chiara della Scrittura e della Tradizione che la beatitudine pur essendo sostanzialmente la *stessa, differisca* accidentalmente, cioè comporti gradi diversi secondo il merito. Non è necessario soffermarci su questo argomento, dal punto che rientra nella dottrina del merito in generale. Cfr. §§ 134-135.

È certo che dopo la risurrezione ci sarà un *aumento* della beatitudine: la questione è come spiegarlo. *S. Tommaso* nel suo commento alle *Sentenze* propende per un aumento della beatitudine non solo in *estensione* ma anche in *intensità;* però nella *Somma* sostiene soltanto il primo: « Corpore resumpto beatitudo crescit non intensive, sed extensive » (S. th. I-II, 3, 5). Ai *martiri* (Apoc. 7, 14-15), ai *vergini* (Apoc. 14, 4-5), e ai *dottori* (Dan. 12, 13) verrà concessa un'*aureola* che va intesa come una speciale ricompensa della loro vocazione e del loro stato. S. Tommaso spiega molto bene come tali santi abbiano sostenuto un triplice combattimento contro il mondo, la carne e il diavolo (Suppl. 96, 1-11). - La posizione gerarchica di quaggiù non comporta alcuna speciale ricompensa. S. Francesco di Sales: « Dio non premia i suoi servi secondo la dignità dell'ufficio che ricoprono » (Lettere). Dio tiene conto del *lavoro* fatto con retta intenzione o della *sofferenza* sopportata con rassegnazione.

Oltre il *bene essenziale* della beatitudine, che è la visione beatifica, ci sono in paradiso le *gioie accidentali:* i rapporti con Cristo, con la sua gloriosa Madre, con gli angeli e i santi, la coscienza dei pericoli superati, delle vittorie riportate, l'esenzione dalla sofferenza e da tutti i mali e ciò che è più, la sicurezza completa nel possesso della felicità. La Scrittura e la Chiesa chiamano tutto questo la « pace eterna » (Apoc. 14, 13). Tale pace non consiste affatto in una *inerzia* passiva, ma in una *vita* eternamente identica e insieme in progresso incessante nel possesso di Dio, che per l'anima è tutto (1).

(1) « Descrivere la vita dei beati è cosa malagevole. Possiamo, però, individuare tra coloro che si sforzano di determinarne le caratteristiche, due correnti ben distinte. Gli uni, giustamente impressionati dalla trascendente maestà della beatitudine primaria o unione beatifica con Dio e conoscendo dall'agiografia i casi dei grandi mistici staccati dall'estasi da questo mondo, hanno una concezione estatica della vita dei beati, indotta dai fenomeni mistici quali si presentano quaggiù. Per essi, ogni altra attività degli eletti non ha alcun senso, o niente di più di quello della trasfigurazione del cosmo. Altri, invece, ammettono nei beati una certa attività corporale. Essi adottano come punto di partenza l'esempio di Cristo quando era quaggiù. Benchè partecipe della vita intratrinitaria, in quanto Verbo di Dio, egli condusse pure la vita comune e assai semplice dei suoi contemporanei: fu "il figlio prediletto" del Tabor, ma anche il "filius fabri" di cui non si riusciva a capire il perchè della straordinaria sapienza. Partendo da queste considerazioni, questi teologi non giudicano del tutto

Il luogo del paradiso. - La critica razionalistica sostiene che è una questione spinosa e difficile per la dogmatica quella di stabilire il luogo del paradiso. Infatti a tale questione non si può dare alcuna risposta. Quando lo Zahn scrive che « il valore delle ipotesi sull'ubicazione del paradiso è assai modesto » (Das Jenseits, 1914, p. 242), la sua osservazione vale per *tutte* le determinazioni locali escatologiche. Non esiste una « topografia dell'al di là ». Comunque noi, coi dati della rivelazione, non siamo in grado di stabilirne alcuna. Nulla ci ha detto Cristo nè « sul tempo e l'ora » e tanto meno sul luogo e la situazione.

Si obietterà che *Gesù* ha fatto dichiarazioni escatologiche ispirate all'antica concezione del cosmo; e dal momento che essa è stata distrutta dalla scoperta di Copernico, anche tali dichiarazioni avrebbero perso il loro valore. « Non c'è nè paradiso nè inferno là dove gli antichi li ponevano, almeno nè paradiso nè inferno, al modo che essi li concepivano », scrive il protestante Girgensohn (Der Schriftbeweis in der evang. Dogmatik einst und jetzt, 1914, pp. 19-20). Per tale motivo il Lubenow consiglia di non usare più nell'insegnamento la parola « cielo » (Woran man nich zu glauben braucht, 1911, pp. 75 ss.). Queste sono due voci fra le tante. Già Davide Strauss sarcasticamente diceva che in cielo non c'è più posto ormai per Dio e i santi, poichè si sa che il cielo è tutto occupato da una quantità d'altre cose, stelle ecc... Sullo stesso tono si tiene ai nostri giorni la polemica dei materialisti marxisti. Si ammette dunque che gli « antichi » concepivano il cielo come una realtà locale e visibile e ponevano l'inferno nelle profondità della terra. Questi « antichi », tra cui vanno annoverati Cristo, gli Apostoli e più tardi i Padri e gli Scolastici sarebbero stati imbevuti della vecchia concezione del « mondo a tre piani »: « in alto » il cielo, « in basso » l'inferno, « al centro » la terra. Non dobbiamo preoccuparci delle antiche concezioni pagane, le quali comunque, come Hoppe dimostra (nel suo libro « Glauben und Wissen », 1915), non sono riprovevoli. Il nostro compito è di considerare la rivelazione. Diciamo subito due cose: 1) la rivelazione non offre la rappresentazione del mondo « a tre piani » di cui si parla; 2) non presenta alcuna « dottrina » su un al di là locale. Nonostante alcune fuggevoli allusioni ai luoghi dell'al di là, essa parla *unicamente* della felicità o delle pene che vi si trovano.

Nel *racconto biblico della creazione* si parla soltanto « del cielo e della terra » e non di un'opera « a tre piani ». Lo *Sheol* si aggiunse più tardi. La concezione dello Sheol, in connessione con l'idea di tomba e con la fede nell'immortalità, divenne quella d'un luogo sotterraneo. Ben si sapeva che l'anima non si fermava nella tomba, dove rimaneva soltanto il corpo corruttibile, e quindi s'immaginava un altro luogo indeterminato, il « mondo inferiore »,

impossibile che i beati pur vivendo della vita trinitaria — loro beatitudine primordiale — possano anche facilmente e contemporaneamente espandere tutta la loro umanità glorificata, in una maniera ineffabile, nel cosmo rinnovato, grazie anche a tutte le possibilità d'azioni terrestri che offriranno i corpi "pneumatici", agili, sottili, potenti. Sembra, in ogni caso, che la beatitudine umana totale reclami, piuttosto che la prima, questa seconda maniera di concepire la vita dell'al di là. Senza nulla escludere della prima concezione, essa la completa felicissimamente e sembra riconoscere tutta la sua portata al dogma della resurrezione della carne, a quello della redenzione plenaria degli uomini per mezzo di Cristo » *(G. Thils,* Théologie des réalités terrestres, pp. 168-169, Desclée 1946. - *Trad. ital.*: Edizioni Paoline, Alba).

dove si trovavano « raccolti tutti i padri ». La rivelazione non distrusse queste concezioni vaghe e confuse, ma a poco a poco indusse Israele a credere in una vita delle anime, il cui destino è *diverso,* secondo la loro bontà morale. Nel regno dell'oltretomba (Ade) ci sono tanto i buoni che i cattivi, ma non si trovano nella stessa situazione. Esiste là una sanzione conforme alla vita terrena, per cui l'oltretomba si distingue nettamente in due forme.

Non dobbiamo formalizzarci eccessivamente sulla parola « cielo » nel Vecchio Testamento, poichè essa riveste, come nel Nuovo, un triplice significato: 1) il cielo stellato materiale; 2) il soggiorno di Dio; 3) il luogo della felicità eterna dei figli di Dio. Quest'ultimo significato è quello che si trova correntemente nel Nuovo Testamento; il Vecchio adopera per molto tempo l'espressione « nuova terra » e « nuovo cielo » (Isaia) per indicare il luogo della sanzione eterna nel futuro, allorquando sarà avvenuta la risurrezione dei morti e i giusti abiteranno la nuova Gerusalemme, oppure il regno messianico intermedio. Tuttavia il libro della Sapienza, scritto nella *Diaspora,* come abbiamo già visto, sa che i beati posano subito « in mano di Dio » (3, 1), « in pace » (3, 3) « nella speranza dell'immortalità » (3, 4), che « il loro re sarà Iddio per tutta l'eternità » (3, 8), che « li ha posti in salvo » (4, 17); e sa che i malvagi « saranno fra i morti, nella vergogna sempiterna » (4, 19). Nel *giorno del giudizio,* i buoni e i cattivi si troveranno di fronte; allora i buoni « saranno annoverati tra i figli di Dio e il loro posto sarà tra i santi » (5, 5): « Ma i giusti vivranno in eterno e il loro premio sta nel Signore e l'Onnipotente si prende cura di loro. Perciò riceveranno dalla mano del Signore il regno meraviglioso e lo splendido diadema » (5, 16-17). In tutta questa descrizione più che un *luogo* nell'al di là si indica uno stato.

Gli *apocrifi* giudaici posteriori si sono preoccupati in modo singolare della determinazione locale dell'al di là, e nelle loro descrizioni fantastiche c'è una sicurezza tale che si direbbero testimoni oculari (*Couard,* Apokryphen § 34).

Gesù invece non dimostra alcun interessamento a siffatte rappresentazioni, correnti fra il suo popolo. Senza dubbio egli parla del paradiso e dell'inferno, servendosi delle forme e dei paragoni più svariati, ma si resta sempre disorientati a tentar di concludere a una localizzazione. Egli insiste soltanto sullo stato morale che deve renderci meritevoli del paradiso e sugli elementi costitutivi di ciò che noi chiamiamo beatitudine celeste. Le sue descrizioni dello stato di beatitudine sono ricchissime di contenuto; scarne e povere le determinazioni sul luogo. Comunque in lui non si trova la rappresentazione di un « mondo a tre scompartimenti ». Questo l'aveva già osservato *S. Agostino:* « Non legitur in Evangelio Dominum dixisse: Mitto vobis Paracletum, qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere volebat, non mathematicos » (De act. c. Fel. Man. 1, 10, Migne 42, 525). Vero è che nel quarto Vangelo Cristo dice d'esser disceso « dall'alto », mentre i suoi ascoltatori vengono « dal basso », dalla terra, ma tutti sono d'accordo che tali espressioni proprio nel quarto Vangelo non hanno un significato fisico e locale, bensì morale e religioso. « Nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo » (Giov. 3, 13). « Spiritus est Deus » (Giov. 4, 24). Gesù Cristo non ha bisogno di salire fisicamente; egli vede il Padre dovunque e fa sempre quello che vede fatto da lui (Giov. 3, 11; 5, 19, ecc.). Egli non ha di mira le rappresentazioni locali, bensì quelle spirituali:

vita eterna, regno di Dio, regno dei cieli, gaudio del Signore, visione e conoscenza di Dio, ecc. Le espressioni di colore locale che si trovano un paio di volte sulla sua bocca, come « paradiso » (Lc. 23, 43; cfr. II Cor. 12, 4) e « seno di Abramo » (Lc. 16, 22), sono evidentemente espressioni bibliche.

Su questo punto gli *Apostoli* hanno ricalcato fedelmente le orme del Maestro. S. Paolo parla una volta del « terzo cielo » adattandosi alla mentalità del suo tempo (II Cor. 12, 2-3), ma non insiste su tale espressione. Secondo lui Dio abita « in una luce inaccessibile » (I Tim. 6, 16). La beatitudine poi è descritta dall'Apostolo in modo *negativo:* nessun senso umano ha percepito quel che Dio ha preparato per i suoi (I Cor. 2, 9). La carne e il sangue non possederanno il regno dei cieli, come credevano gli apocrifi ebraici. Il corpo stesso dovrà venir spiritualizzato (I Cor. 15, 50-53).

È evidente quindi che nella Bibbia, e soprattutto nel Nuovo Testamento che si esprime in modo inequivocabile, il cielo e la terra sono considerati esclusivamente dal punto di vista della loro importanza *religiosa,* come opera di Dio, e non dal punto di vista fisico o astronomico. Dio, per usare l'espressione dello Schanz, non «ha bisogno di una dimora » nell'al di là, poichè lo spirito e la materia non sono nello stesso ordine e lo spazio e il tempo non sono nozioni applicabili a tutti gli esseri (Tüb. Q.-Schrift, 1877, pp. 636 ss.).

I *Padri* parlano con grande entusiasmo della beatitudine del cielo, senza la minima preoccupazione per il luogo. L'espressione del *Simbolo degli Apostoli:* « Salì al cielo, dove siede alla destra di Dio », non ha mai dato adito a ricerche curiose, ma è sempre stata puramente e semplicemente oggetto di fede. Cristo era « salito al cielo », ma una nube l'aveva sottratto allo sguardo dei discepoli (Atti 1, 9), e non si cercò altro. E tuttavia i vari « viaggi in cielo » descritti dagli antichi apocrifi, avrebbero potuto offrire agli Apostoli e ai Padri un vasto repertorio per tessere fantasticherie analoghe, ma essi se ne sono astenuti del tutto, checchè si voglia vedere in S. Paolo (Filip. 2, 9-10).

Donde attinsero gli *Scolastici* l'idea del *cielo empireo* (igneo, luminoso), in cui risiede Dio con gli angeli e i santi? Dalla filosofia naturalistica antica, attraverso qualche raro scritto patristico. Essi però si rendono ben conto che si tratta soltanto di un concetto filosofico ausiliario: « Coelum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritatem Strabi et Bedae et iterum per auctoritatem Basilii » (S. th. I, 66, 3). S. Tommaso però fa notare, subito dopo, l'imprecisione e il dissenso di queste tre autorità e tenta di conciliarle. Il *cielo empireo* è quindi una teoria astronomica, e come tale valutata dagli Scolastici senza alcun carattere dogmatico. Già il Gaetano la respinge completamente: « Nullibi invenitur in Scripturis » (Comm. in II Cor. c. 13). *S. Tommaso* l'ammetteva ancora: « Coelum empyreum, i. e. igneum, non ab ardore, sed a splendore » (S. th. I, 66, 3 c.); questo cielo è chiamato inoltre « intellettuale » perchè « intellectu tantum capitur » (2 Sent. 2, 2, 1 ad 1).

Tentativi maggiori si fecero per localizzare l'*inferno. S. Gregorio Magno,* nei suoi Dialoghi scritti per il popolo (4, 35), vede nei crateri dei vulcani le bocche spaventose dell'inferno. Con tal mezzo Dio intenderebbe fornire agli increduli una prova visibile dell'esistenza dell'inferno. Egli parla spesso di queste porte dell'inferno e pensa che l'inferno si trovi nell'interno della terra, cosa, questa, già ammessa da S. Agostino. Tuttavia S. Tommaso lo cita primo fra le autorità le quali affermano che nessuno può *conoscere* il luogo dell'in-

ferno, senza una speciale rivelazione; del resto anche S. Gregorio Magno aveva già fatta questa affermazione. S. Tommaso, dopo aver riportato ancora altre opinioni, si pronunzia per l'interno della terra (Suppl. q. 97, a. 7). Anche in quel tempo quindi, in cui si credeva facilmente alle visioni e alle rivelazioni private (S. Gregorio, Dial. 4, 36), si andava molto cauti nel fare delle affermazioni. Nessuno di questi grandi Dottori, nè S. Agostino, nè S. Gregorio, nè S. Tommaso, dichiara di aver ricevuto qualche rivelazione in proposito. Ci si contenta di ipotesi perchè si crede che il concetto di inferno comporti una rappresentazione locale. Anche un escatologo della levatura d'un S. Gregorio, scrive: « Io non ardisco pronunciarmi alla leggera sulla questione » dove sia l'inferno (Dial. 4, 42).

Dopo questo rapido scorcio, si deve concludere che la pretesa « rappresentazione del mondo a tre scompartimenti » della Bibbia, dei Padri e della Scolastica, su cui poggerebbe tutta l'escatologia dogmatica, è una avventata costruzione della critica che vuol raggiungere ad ogni costo lo scopo di mettere in contrasto la fede con la scienza, ossia sottrarre alla fede qualsiasi ascendente. Ora secondo la fede il paradiso è là dove l'anima gode la beatitudine, che consiste nella visione di Dio e nella partecipazione all'Essere e alla vita di Dio. La dannazione eterna consiste nell'essere esclusi da questa beatitudine. Nozioni queste che si riferiscono ad uno *stato,* anche se a indicarle si usano le espressioni consacrate dall'uso di paradiso e inferno. Non si conferì mai alle determinazioni locali un qualsiasi risalto: anche la localizzazione del paradiso nel cielo fu intesa allo scopo di dare un'idea dell'onnipresenza di Dio. La localizzazione dell'inferno si spiega in quanto esso e i suoi abitanti sono creature. Ma gli autori quotati e influenti non si sono mai spinti oltre le pure ipotesi. Non dobbiamo attribuire alla dogmatica la responsabilità delle rappresentazioni fantastiche e favolose. Non si potè mai frenare del tutto la curiosità degli apocrifi, ma la fede seria, come già lo dimostra chiaramente l'esempio dei Padri, non si preoccuperà tanto del luogo del paradiso quanto piuttosto della via che ad esso conduce, nè dell'abisso pauroso dell'inferno quanto del pericolo di cadervi. Questo secondo aspetto può essere oggetto del nostro giudizio, l'altro è qualcosa di oscuro e del resto senza alcuna importanza.

§ 213. - L'inferno.

Nell'altra vita esiste uno stato di pena in cui i malvagi, lontani da Dio, ricevono la loro sanzione eterna. - *È di fede.*

Spiegazione. - Alla parola inferno corrispondono nella Sacra Scrittura le espressioni: Ade, Tartaro, Sheol, Geenna, perdizione, morte. La *Scolastica,* riallacciandosi ai Padri, distingue parecchi *inferni,* rappresentandoli localmente come dimora (receptacula) delle anime separate dai corpi: l'inferno vero e proprio (infernum), l'anti-inferno o limbo dei bambini morti senza Battesimo (limbus puerorum), limbo dei patriarchi (limbus patrum) e il purgatorio (purgatorium). Noi qui trattiamo dello stato di pena o dimora dei dannati.

Di dogmatico su questo punto c'è l'esistenza e l'eternità dell'inferno. Il Simbolo Atanasiano termina in questo modo: « Ora i cattivi andranno nel fuoco eterno » (in ignem aeternum, Denz. 40). Il IV Concilio

Lateranense dichiara che i cattivi « riceveranno la pena eterna (poenam perpetuam) col diavolo » (Denz. Index). - Gli avversari dell'inferno ai nostri giorni sono innumerevoli: ne negano l'esistenza o almeno l'eternità. Molti lo eliminano ammettendo l'apocatastasi.

Prova. - Il Vecchio Testamento in principio contiene poco o nulla di chiaro sull'inferno e sulle questioni escatologiche in generale: però il giudaismo posteriore all'esilio dimostra un vivo interesse per ciò che riguarda la sanzione personale. Soltanto i *Sadducei* si mostrano scettici a questo riguardo (Atti 23, 6-8). Poco si può ricavare dall'antica concezione ebraica dello *Sheol,* nel quale, da principio, si rappresentano senza discriminazione tutti i morti, conducenti una triste vita di ombre. Così pure non si può dedurre nulla dal rimpianto desolato dei morti che nel mondo sotterraneo vedono poca luce (Giob. 10, 21-22; Ps. 93, 17; 113, 17). In seguito però la rivelazione è più esplicita, specialmente nel libro della Sapienza. I cattivi sono « nella vergogna, fra i morti, in eterno... saranno immersi nel dolore e la loro memoria perirà » (Sap. 4, 18, 19; cfr. 3, 1, 18; 4, 20; 6, 5-7). Le elemosine ottengono la liberazione « dalla morte », « dalle tenebre » (Tob. 4, 11; 12, 9). Il Signore « darà la loro carne in preda al fuoco e ai vermi, affinchè brucino e siano rosi eternamente » (Giudit. 16, 20-21). Secondo Daniele « *molti* di quelli che dormono nella polvere, si desteranno, gli uni per la vita eterna, gli altri per l'ignominia eterna » (Dan. 12, 2).

Gesù riprende e ribadisce tale dottrina, come già aveva fatto il suo Precursore (Mt. 3, 12). L'inferno viene da lui chiamato « geenna di fuoco » (Mt. 5, 22; cfr. Ger. 7, 31-34; Is. 66, 24; IV Re 23, 10); « geenna, dove il loro verme non muore e il fuoco non si estingue » (Mc. 9, 42-47), una geenna in cui Dio può gettare l'uomo, dopo avergli tolta la vita (Lc. 12, 5), in cui « può precipitare il corpo e l'anima » (Mt. 10, 28), in cui abitano « i figli dell'inferno » (Mt. 23, 15), sui quali è stata pronunziata una « sentenza d'inferno » (Mt. 23, 33). Circa lo *stato di pena* nell'inferno, Cristo dice che « vi sarà pianto e stridor di denti » (Lc. 13, 28) che vi regna la « perdizione » (Mt. 7, 13; Giov. 17, 12), « le tenebre con pianto e stridor di denti » (Mt. 22, 13; 25, 30), il « tormento delle fiamme » (Lc. 16, 24), e perciò è « una geenna di fuoco » (Mt. 5, 22). Tuttavia il tormento *non è uguale:* colui che avrà peccato coscientemente « riceverà un gran numero di colpi » (Lc. 12, 47). Nell'inferno ci sarà meno rigore per Sodoma che per gli Ebrei increduli (Mt. 10, 15). Questo stato di pena è *eterno.* Vi si trova « un fuoco eterno » (Mt. 18, 8; 25, 41), un « supplizio eterno » (Mt. 25, 41, 46), un « fuoco inestinguibile » (Mt. 3, 12; Mc. 9, 42, 44; Lc. 3, 17). L'annientamento totale è preferibile a questo castigo (Mc. 14, 21). A questa pena eterna corrisponde un peccato eterno che non sarà rimesso (Mt. 12, 32).

Gli *Apostoli* espongono la stessa dottrina. Il giorno del giudizio ciascuno riceverà in base al suo operato (II Cor. 5, 10). I litigiosi, i nemici della verità, gli ingiusti saranno colpiti « dall'ira e dallo sdegno del Signore », « angoscia e tribolazione sopra ogni uomo che fa il male » (Rom. 2, 5-9). Il Signore verrà « con incendio di fiamme per fare giustizia di coloro che non vogliono conoscere Dio e non obbediscono al Vangelo di Nostro Signor Gesù Cristo. Costoro saranno puniti con

eterna perdizione lungi dalla faccia del Signore » (II Tess. 1, 7-9). *S. Paolo* descrive la sorte dei dannati piuttosto per via negativa (θάνατος, ἀπώλαει), come privazione di vita (Rom. 6, 21-23; Filip. 3, 19; Gal. 6, 8). Il fuoco li « divorerà » (ἐσθίειν, Ebr. 10, 27; cfr. 10, 31, 39). Secondo *S. Pietro,* gli angeli cattivi e gli uomini malvagi sono « serbati per il giorno del giudizio » (II Pietr. 2, 4-8). « Che ne sarà allora dell'empio e del peccatore? » (I Pietr. 4, 18). Avrà la sorte di Sodoma e Gomorra (II Pietr. 2, 6). « Soffrono le pene del fuoco eterno » (Giuda 6-7). Secondo *S. Giovanni,* la loro perdizione è una « seconda morte » (Apoc. 20, 6). Saranno tormentati con i demoni notte e giorno (Apoc. 20, 9-10); « la loro parte è nello stagno ardente di fuoco e di zolfo: la seconda morte » (Apoc. 21, 8; cfr. 22,15).

Dalla dottrina di Cristo e degli Apostoli appare chiaro che esiste un inferno, uno stato di pena per i malvagi e che i tormenti sono senza fine, eterni, e tuttavia diversi, secondo le colpe.

I Padri. - Dopo tanti testi scritturali così espliciti, non è necessario interrogare i Padri circa l'esistenza dell'inferno o di uno stato di castigo: nessuno la pensa diversamente. In alcuni però si trova qualche *difficoltà* circa l'eternità dell'inferno. Per gli Alessandrini ogni pena comminata da Dio è a scopo medicinale e correttivo. Origene perciò ammetteva la redenzione finale di tutti gli empi, anche dei demoni (ἀποκατάστασις πάντων). A lui si riallaccia *S. Gregorio di Nissa,* e anche *S. Gregorio Nazianzeno* propende per questa dottrina. *S. Giovanni Crisostomo, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Agostino* ammettono che i dannati possano ricevere « un certo sollievo » dalle opere buone dei vivi. Secondo *S. Ambrogio* e *S. Girolamo* la maggior parte dei *cristiani* alla fine sarà salva; ma tutti secondo S. Ambrogio dovranno passare per il fuoco del giudizio (cfr. I Cor. 3, 15), persino Cristo, gli Apostoli e i santi (Tixeront, II, 343 ss.).

Al tempo di *S. Agostino* c'erano nella Chiesa molti « misericordiosi » (misericordes) i quali sostenevano che tutti quelli che credono in Cristo, se non proprio tutti gli uomini cattivi, verrebbero purificati nell'inferno con castighi ed ammaestramenti. S. Agostino, come vedremo più avanti, li combatte accanitamente. Come la maggioranza dei Padri, egli sostiene l'eternità dell'inferno per i cattivi, anche per i cristiani, se la loro fede è vuota e sterile; però non vuole impugnare una mitigazione delle pene (poenas aliquatenus mitigari) ad opera delle buone azioni dei vivi (Enchir. 112; Civ. 21, 24, 3). A tali questioni egli dedica gli ultimi due libri della *Città di Dio* e gli ultimi capitoli dell'*Enchiridion.* Su alcuni punti però è ancora incerto, per es. sul castigo completo dei malvagi prima della risurrezione. Quanto alle parole di S. Paolo su coloro che si salveranno attraverso il fuoco, S. Agostino non le riferisce al fuoco dell'inferno nè a quello del giudizio, ma al purgatorio.

S. Gregorio Magno trattò le questioni escatologiche in modo così perfetto che la Scolastica gli attribuì una rivelazione particolare in materia. Egli si pronuncia esplicitamente per l'eternità dell'inferno. Nessuna misericordia ricondurrà al perdono chi è stato travolto dal peccato nella pena eterna (Moral. 8, 17). Nessuna morte verrà a sopprimere i dannati e a sottrarli al loro tormento eterno (ivi 15, 17). Ai « misericordiosi » egli obietta con S. Agostino che se l'inferno finisce, deve finire anche il paradiso, poichè il Signore si esprime allo stesso modo sulla durata dell'uno e dell'altro (Dial. 4, 28). Se la

minaccia non è vera non è neppur vera la promessa. Se la finta minaccia ha per scopo di tenere i cattivi lontani dal male, la finta promessa ha per scopo di indurre i buoni a fare il bene. Ora siccome questa seconda ipotesi non è ammissibile, è necessario respingere anche la prima. Si obietterà però che una pena eterna per un peccato temporale è una contraddizione intrinseca. Risposta: i malvagi peccano fino alla fine della loro vita e continuerebbero a peccare eternamente in questo mondo se Dio li lasciasse vivere sempre. Perciò chi vuole peccare in eterno deve essere punito eternamente. Ma il castigo quando non è inteso a correggere è senza scopo; come potrebbe Dio dilettarsi di un tormento inutile e vuoto? Certamente no: lo scopo va ricercato nell'intenzione della giustizia divina di punire il male. I santi pregano forse per i dannati affinchè si convertano e si salvino? Sarebbe del tutto inutile perchè i dannati non possono convertirsi e d'altronde i santi essendo uniti intimamente a Dio vogliono ciò che egli vuole e odiano ciò che egli odia (Moral. 34, 19; Dial. 4, 44).

Il *fuoco dell'inferno* è interpretato come un fuoco corporale (Gehennae ignis corporeus) da S. Gregorio, che tenta di spiegare come uno spirito possa essere tormentato da un fuoco materiale (Dial. 4, 29). Ma deve peraltro confessare che si tratta di un *fuoco speciale;* brucia senza consumare, rischiara e riscalda e tuttavia nell'inferno ci sono tenebre e notte eterna, pianto e stridor di denti (Moral. 9, 65). Egli tuttavia non tralascia l'aspetto *spirituale* dei tormenti: i dannati possono vedere la felicità dei beati, il castigo dei cattivi che essi sulla terra hanno amato fino al disprezzo di Dio (Dial. 4, 33; Moral. 8, 14; 9, 66); queste due visioni aumentano la loro infelicità insieme alla coscienza che per loro non vi è più speranza alcuna, nè falsa illusione che dia nonostante tutto una qualche consolazione (ivi 8, 14). I demoni e gli uomini benchè di natura diversa sono sottoposti alla stessa pena (ivi 9, 66). Tuttavia è diversa l'intensità della pena, in quanto questa corrisponde sempre alla colpa. Alle numerose mansioni del cielo corrispondono le diverse abitazioni dell'inferno e tutto questo sempre conforme alle esigenze della più stretta equità (ivi 9, 65; 15, 18, 26).

La Scolastica su queste particolari questioni, più che S. Agostino, spesso ancora impreciso, segue S. Gregorio, « al quale lo Spirito ha rivelato tante cose ». Egli diviene la principale anzi quasi l'unica testimonianza per quel che riguarda il « fuoco corporale » (S. Bonaventura, IV, dist. 44, p. 2, a. 2, q.1). Alessandro, S. Bonaventura, S. Alberto considerano S. Agostino sostenitore del « fuoco spirituale » perchè non ha ancora ricevuto a questo riguardo nessuna rivelazione divina, mentre l'ha ricevuta S. Gregorio. S. Tommaso invece tenta di collocare S. Agostino tra i sostenitori del fuoco corporale, ma anche per lui, come per tutti gli Scolastici, l'autorità principale a questo proposito è S. Gregorio (Suppl. q. 97, a. 5).

Il duplice aspetto delle pene dell'inferno. - Come nel peccato ci sono due aspetti, allontanamento da Dio fine ultimo e adesione alle creature, così anche nell'inferno gli Scolastici distinguono due pene: una negativa e l'altra positiva, ossia la *privazione* della vista di Dio (poena damni) e la pena dei *sensi* (poena sensus, S. th. I-II, 87, 4; II-II, 79, 4 ad 4; C. Gent. 3, 145; 4, 90) La pena del danno è sempre, come nei Padri, la pena maggiore.

Circa la pena del senso, c'è una questione da risolvere, ossia come possa

un fuoco corporeo « bruciare » gli spiriti cattivi che sono incorporei, come i demoni, per i quali è stato dapprima preparato (Mt. 25, 41), e le anime degli uomini specialmente prima della risurrezione. Alcuni Padri interpretarono il fuoco metaforicamente come un tormento spirituale. Così Origene, seguito da S. Gregorio di Nissa (De anim. et resurr., Migne 46, 67 ss.), S. Ambrogio (In Lc. 7, 205. Migne 15, 1754), S. Girolamo (In Is. 18, 66, 24, Migne 24, 676-677), S. Giovanni Damasceno (De fide orth.: οὐχ ὑλικόν, 4, 27, Migne 94, 1228; cfr. Petavius, De angelis 3, 5). S. Agostino pensa che senza una speciale rivelazione divina, nessuno possa sapere nulla circa la natura del fuoco dell'inferno (Civ. 20, 16). S. Gregorio Magno ha tentato invano di risolvere il problema; egli finisce col concludere appellandosi alla parabola del ricco Epulone che esclama: Io sono torturato in queste fiamme! Inoltre egli ha osservato che l'anima viene « bruciata », cioè resa triste e tormentata dal fatto di essere circondata da questo fuoco visibile (Dial. 4, 29). Qualcosa come una allucinazione.

S. Tommaso attribuisce tale sentenza a S. Agostino e ad Avicenna e sembra incline ad ammetterla egli stesso. Enumera una serie di opinioni a questo riguardo: 1) la semplice vista del fuoco fa soffrire l'anima: è l'opinione di S. Gregorio (Dial. 4, 29); 2) l'anima s'immagina di bruciare e quindi teme e si addolora a vuoto; 3) Dio può toccare l'anima col fuoco, in quanto strumento, come la tocca mediante i sacramenti. Ma S. Tommaso risponde che il fatto non è possibile quando lo strumento non possiede già un'attitudine a ciò, attitudine che in questo caso non esiste; 4) pertanto il fuoco può tormentare l'anima in quanto in qualche modo la molesta e deprime (Sap. 9, 15). Dio assoggetta l'anima al fuoco corporale perchè la mantenga, la leghi a un determinato luogo e le impedisca di esercitare la propria volontà. Tale impedimento (ligatio), che tiene l'anima suo malgrado, la tortura e la getta nella disperazione (Suppl. q. 70, a. 3). Ma S. Tommaso stesso afferma espressamente in seguito che il fuoco non modifica in alcun modo il corpo dell'uomo, bensì opera in guisa spirituale riempiendo l'anima di tristezza. In altre parole S. Tommaso giunge ad ammettere che il fuoco materiale causa un dolore spirituale, cosicchè può anche insegnare che i dannati « passano dal calore più rovente al freddo più intenso », dato che il corpo stesso non è modificato (Suppl. q. 97, a. 1).

Il « verme » è un'espressione metaforica e non reale, poichè gli animali non possono essere eterni (ivi a. 2). Così pure non sono reali le lacrime, che significano soltanto il tormento della testa e degli occhi (ivi a. 3). Nell'inferno ci sono le tenebre, ma vi è luce sufficiente perchè i dannati possano vedere la loro vergogna (ivi a. 4).

In conclusione, il fuoco dell'inferno, di per sè, nella sua natura è simile al fuoco *terrestre,* ma tuttavia ha delle proprietà particolari: non ha bisogno di essere acceso e alimentato. *Non sappiamo* con quale materiale bruci (ivi a. 6). Con S. Gregorio M., S. Tommaso pensa che il *luogo* dell'inferno sia all'interno della terra (ivi a. 7). Cfr. più sopra.

La *teologia posteriore* s'è ancora sforzata molte volte di spiegare in modo più preciso la natura del fuoco. Alcuni (Suarez ed altri) affermano che il fuoco rende l'anima *brutta e orribile* in contrapposizione alla bellezza celeste. Secondo Franz Schmid, il dolore è quello di una scottatura fisica. C. Gutberlet accetta questo punto di vista e tenta di spiegare con dotte considerazioni di

scienza naturale la possibilità di siffatto dolore (Dogmatik, x, 534). È difficile affermare che queste nuove spiegazioni siano superiori a quelle degli Scolastici. Forse preferibile riconoscere con S. Agostino e S. Tommaso, che sulla natura del fuoco non sappiamo nulla e quindi non possiamo dire in che modo questa « scottatura » torturi gli *spiriti*. Meglio insistere sulla pena del danno, come fa S. Tommaso. Questa perdita di Dio deve essere per l'anima tanto più spaventosa in quanto essa avrà soltanto più la tendenza a riunirsi a Dio, che è il suo fine unico per tutta l'eternità. Essa non potrà mai per colpa propria raggiungere questo fine. La parola di Ugo da S. Vittore: « Tolle sensum doloris, non est quod times » (De sacr. 2, 16) è tanto superficiale quant'è profonda quella di S. Agostino: « Et cum quaeritur, cur isti sunt miseri, recte respondetur, quia non adhaerent Deo » (Civ. 12, 1, 2; cfr. S. Tommaso, Comp. th. 174; Dict. de théol. t. IV, coll. 9 ss.).

L'inferno di fronte alla ragione. - Non si può certo pensare di provare l'inferno con argomenti perentori di ragione. Bastano le affermazioni della S. Scrittura. Certo l'eternità delle pene ha qualcosa di oscuro. Tuttavia si deve ritenere fermamente che la giustizia e la santità di Dio sono tali anche in relazione all'esistenza dell'inferno. Egli vuole l'inferno solo in quanto non vuole il peccato: in primo piano sta l'avversione al peccato, l'inferno viene di conseguenza. Se scomparisse il peccato, anche l'inferno scomparirebbe. Ora, il peccato è un atto libero, perpetuo, eterno dell'uomo. Lo stesso si deve dire dell'inferno. E. Schell tenta di giustificare l'inferno in quanto « dannazione ad opera di se stessi » e C. Gutberlet giustamente rileva che « tale idea può essere condivisa da tutti ». Questo è quanto di più preciso e importante si possa dire quaggiù circa il « mistero di iniquità » (II Tess. 2, 7); ma possiamo essere sicuri che la luce dell'al di là illuminerà anche l'inferno e il suo mistero, e noi potremo col salmista (Ps. 50, 6) e con S. Paolo (Rom. 3, 4) cantare la giustizia di Dio anche rispetto all'inferno.

S. Agostino ha già risposto, ai suoi tempi, alle obiezioni sollevate contro l'eternità dell'inferno in modo così esauriente che quelli venuti dopo di lui hanno potuto aggiungere ben poco di importante alle sue affermazioni. C'erano allora in seno alla Chiesa e tra i filosofi tre categorie di avversari delle pene dell'inferno: 1) gli origenisti; 2) i cosidetti « misericordiosi »; 3) i filosofi miscredenti.

Gli origenisti, cui abbiamo già accennato, insegnavano l'apocatastasi di tutti. Fonte del loro errore era *Platone,* per il quale tutti i castighi sono a scopo correttivo. Le anime, imprigionate nei corpi per le loro colpe, devono compiere il loro ciclo per ricongiungersi con Dio, punto di partenza.

I « misericordiosi » erano autori ecclesiastici anonimi, le cui teorie sembra che fossero molto diffuse (S. Ambrogio? S. Gerolamo? cfr. *Lehaut,* L'éternité des peines de l'Enfer, 1911, pp. 24-40). Costoro fondandosi su alcuni passi della *Scrittura,* in cui si esalta la misericordia di Dio come eterna, grande, universale, infinita, negavano l'eternità dell'inferno che ad essa si oppone.

I filosofi (Celso, Porfirio, Giuliano, ecc.) adducevano argomenti di indole fisica e morale: un fuoco che arde eternamente è impossibile per le leggi fisiche; un castigo eterno per una colpa momentanea è un'ingiustizia; inoltre ogni castigo per essere ragionevole *deve* avere uno scopo correttivo. Gli av-

versari che vennero in seguito evidentemente non hanno aggiunto gran che agli argomenti di questi primi. Come rispose S. Agostino?

Agli *origenisti* egli contrappose passi scritturali inconfutabili, nei quali entro il giro di una sola frase si parla del premio dei buoni e del castigo dei cattivi, definendoli entrambi « eterni » (per es. Mt. 25, 46). Tali parole sarebbero vere soltanto per i buoni e false per i cattivi? « Par pari enim relata sunt, hinc supplicium aeternum, inde vita aeterna ». Affermare pertanto « *Vita* aeterna sine fine erit, *supplicium* aeternum finem habebit, multum absurdum est » (Civ. 21, 23; Sermo 22, 10). D'altronde l'origenismo è un'*eresia:* « Quis catholicus christianus, vel doctus, vel indoctus, non vehementer exhorreat eam quam dicit (Origene) purgationem malorum? » (De haer. 43, Migne 42, 34). « Catholica Ecclesia omnino non recipit » (hoc dogma, ivi). Noi non insegniamo questo per odio contro i demoni, « sed quia ultimae sententiae summi et veracissimi Iudicis ex nostra praesumptione addere nihil debemus » (Ep. ad Oros. 5, Migne 42, 672). Parole molto sensate. Quando il supremo e infallibile Giudice ha pronunciato il suo inappellabile verdetto, non tocca a noi, di nostra iniziativa e secondo il nostro modo di vedere, introdurvi alcuna modificazione.

I « *misericordiosi* » possono certamente addurre in loro favore molti testi scritturali, ma questi si riferiscono alla vita presente e non sono assoluti in modo da escludere il giudizio e i suoi effetti. Dio per bocca di S. Paolo ha detto testualmente: « Nolite errare, neque fornicatores, neque idolis servientes, etc... regnum Dei possidebunt » (I Cor. 6, 9; cfr. Ef. 5, 5). Ora questo è stato detto non solo ai pagani ma agli stessi cristiani (De octo Dulc. quaest. 1, 14, Migne 40, 156). I numerosi testi sulla misericordia di Dio si riferiscono tutti indistintamente alla vita presente, nessuno all'inferno. S. Tommaso spiega: « Deus, quantum in ipso est, miseretur omnibus » (cfr. Rom. 11, 32). « Sed quia eius misericordia sapientiae ordine regulatur, inde est quod ad quosdam non se extendit, qui se misericordiae fecerunt indignos, sicut daemones et damnati, qui sunt in malitia obstinati » (Suppl. q. 99, a. 2 ad 1).

All'argomento fisico dei *filosofi* S. Agostino risponde che noi ignoriamo la natura del corpo risuscitato e del fuoco dell'inferno: « Haec est eorum (degli avversari) tota ratio, ut quod experti non sunt, nequaquam esse posse arbitrentur » (Civ. 21, 3, 1). Porta quindi l'esempio, del resto favoloso, della salamandra (ivi 21, 4) e ricorda i vulcani d'Italia per provare l'esistenza d'un fuoco inestinguibile. Infine però adduce la ragione decisiva: l'onnipotenza di Dio può operare cose che superano la nostra comprensione. Dio è l'autore delle cose naturali, quindi le domina nel loro essere e nel loro agire. « Quale ragione migliore e più valida di tali cose si può addurre di quella che l'Onnipotente possa fare e faccia realmente ciò che si legge che egli ha preannunziato? » (ivi 21, 7). « Quomodo est contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit! » (ivi 21, 8, 2). Come Dio può « naturas instituere » può anche « naturas *mutare* » (ivi 21, 8, 5).

Che pensare dell'argomento *morale?* Si afferma che colpa momentanea e castigo eterno sono una contraddizione. Tuttavia anche i *giudici* di quaggiù non prendono a misura della pena il *tempo* impiegato nel commettere l'azione cattiva, bensì la *cattiva volontà* e l'azione in se stessa; chè in tal caso il furto di

una pianta sarebbe più grave di un assassinio. Non si deve dire meccanicamente: « La misura del peccato è anche quella della pena »; bisogna giudicare psicologicamente. Nell'apprezzamento d'un'azione umana buona o cattiva, non è la misura esteriore che conta, bensì la *volontà:* « In qua voluntate malefeceris (o benefeceris), in ipsa punieris » (o liberaris; cfr. Mt. 7, 2; Ep. 102, 25). È quindi « in voluntate peccantium » e non « in duratione peccati » che si trova la misura della colpa e della pena (Ep. 102, 26). « Quia aeternam voluit habere peccati perfractionem, aeternam vindictae inveniat severitatem » (Ep. 102, 27). In questo modo viene stabilita l'identità tra la pena e il peccato. Vero è però che ci troviamo qui di fronte al mistero, poichè rimane pur sempre un'ultima questione: Perchè la volontà si eterna nel suo atteggiamento malvagio? S. Agostino esprime un'opinione molto sensata quando fa dipendere la pena dal peccato, ma la proposizione non è reversibile: non si può far dipendere il peccato dalla punizione e dire che lo sdegno suscitato nel dannato dalla punizione ricevuta lo fa peccare in eterno. Il « tempus demerendi », a prescindere da tutto il resto, è finito per il dannato, anche se tale grazia potesse *piegare* naturalmente la sua volontà e indurla a penitenza.

S. Tommaso cerca di spiegare l'eternità della colpa in maniera più speculativa, misurandone la gravità dal punto di vista di Dio offeso: « In peccato duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, *unde* ex hac parte peccatum est *infinitum;* aliud quod est in peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, et ex hac parte peccatum est *finitum,* tum quia ipsum bonum commutabile est *finitum,* tum etiam quia ipsa conversio est finita; non enim possunt esse actus creaturae infiniti. Ex parte igitur aversionis respondet peccato *poena damni,* quae etiam est *infinita;* est enim amissio infiniti boni, scil. Dei. Ex parte autem inordinatae conversionis, respondet ei *poena sensus* quae etiam est finita » (S. th. I-II, 87, 4).

All'obiezione che una pena eterna non ha alcuna utilità, perchè non è medicinale, si può rispondere che essa è utilissima per la comunità dei fedeli, perchè distoglie molti dal male.

Le liberazioni dall'inferno sono leggende d'un genere molto comune nell'escatologia non dogmatica. Tuttavia S. Tommaso (e con lui la teologia posteriore), fondandosi su un racconto di S. Gregorio Magno, il quale narra che Traiano fu liberato dall'inferno, ammise la possibilità che Dio dopo un certo tempo ponga taluno in una nuova situazione di prova in cui possa meritare. S. Tommaso aveva scritto: « Non erant in inferno finaliter deputati » (Suppl. q. 71, a. 5 ad 5; cfr. Dict. de théol. cath. t. V, coll. 91, 99-100). Perciò Benedetto XII nella sua Bolla escatologica, dice che « secundum Dei ordinationem communem » coloro che muoiono in peccato mortale vanno nelle pene eterne dell'inferno (Denz. 531).

Chi è nell'inferno? - Parlando in astratto, possiamo rispondere: Tutti quelli che sono morti senza contrizione in stato di peccato mortale. In concreto però, a parte il diavolo e i suoi angeli, la Scrittura parla solo di *Giuda* come reprobo (Giov. 17, 12; Mt. 26, 24; Atti 1, 25). Sul *numero* dei dannati o dei demoni non si può dire nè argomentare nulla, perchè la rivelazione in questo punto è affatto muta, e non ci sono *altre* fonti, cui attingere. La frase « molti chiamati, pochi eletti » ha così come suona un tono assoluto, ma nel contesto è relativa e si riferisce agli *Ebrei.*

Un pastore prudente, nelle sue istruzioni al popolo, tratterà con il massimo riserbo e cautela quelle questioni escatologiche circa le quali non si può asserire nulla di preciso, anzi non ne parlerà affatto.

Lettura. - *Pensieri sull'inferno.* - 1. « La parola di Dio è spirito e vita; non soltanto l'insieme della Rivelazione, ma ogni sua piccola parte racchiude per noi un tesoro. Il dogma dell'inferno, visto in questo insieme e alla luce degli altri dogmi, può essere un alimento per la nostra vita di fede. Diciamo: Visto nell'insieme della Rivelazione e alla luce degli altri dogmi. Non bisogna infatti falsare le prospettive. L'inferno non è la verità centrale del cristianesimo, sulla quale si organizzerebbe la nostra vita terrena nel timore e nel tremore. La nostra fede, la nostra speranza, la nostra carità a questo solo tendono: Dio conosciuto, contemplato, eternamente amato. Il nostro orizzonte è la vita eterna nel Regno. Ma ogni giorno l'uomo può rifiutare di seguire questo fine, negare l'inclinazione del suo destino, non voler ritornare a Dio da cui proviene; limitarsi a se stesso e preferirsi a Dio. Il dogma dell'infelicità eterna non è che l'inverso del dogma dell'eterna beatitudine. Per gli uomini in stato di grazia la vita eterna si inizia sulla terra, ma per coloro che continuamente e lentamente optano contro Dio, la morte eterna anch'essa si inizia quaggiù. La linea misteriosa che separa la città del male dalla città di Dio passa ad ogni istante nel cuore di ciascun uomo, secondo l'amore che ne ispira la vita. Il cielo e l'inferno sono già in noi ». Dal volume *L'Enfer* a cura di Bardy ecc., Éd. de la Revue des Jeunes, Paris 1950, pp. 9-10.

2. « Perchè partire dalle fantasie della mitologia antica o da una impossibile rappresentazione delle profondità dell'inferno per evocare il senso del mistero? È terribilmente più convincente e spaventoso rendersi conto che proprio *a partire dall'uomo, dalla sua vita di quaggiù, si va costruendo la città infernale.* I primi cerchi dell'inferno attorno ai dannati non sono che quelli della loro furia scatenata. Swedenborg e Dostojewski per i primi tra i grandi visionari europei, ce l'han fatto sentire con una potenza mirabile. Nulla di comune, d'altra parte, tra le loro visioni e le vaghe ed incerte attenuazioni del modernismo. Realtà spirituale innanzi tutto, l'inferno non è meno temibile, perchè la sua realtà emana dalla realtà stessa del dannato. Ed è ancora Dostojewski, per la bocca dello starets Zosimo, che ci dà il senso profondo dell'inferno cristiano: « Che cos'è l'inferno? La sofferenza di non poter più amare". Questa sofferenza radicale il dannato se l'è scelta durante la sua vita terrena; essa comanda inesorabilmente la sua vita futura. Non si comincia ad amare il giorno dopo la morte. Chi è vissuto nell'odio la morte ve lo cristallizza per sempre. Di qui quell'incoercibile rabbia di tutti contro tutti e contro Dio. L'inferno è stato fondato da Lucifero e dai suoi angeli nell'istante stesso della loro ribellione, del loro rifiuto di Dio. Tutto il contenuto dell'inferno sgorga da questa prima sorgente infuocata. A quest'opera di maledizione il dannato si associa, a sua eterna rovina ». Op. cit. pp. 83-84.

3. « Dire che la "città dolente" e i suoi supplizi sono opera della "somma Sapienza e del primo Amore" significa attribuire a Dio una responsabilità che grava esclusivamente sugli impenitenti: si tratta di una conseguenza, non di una volontà diretta e di una espressa creazione dell'amore divino. Come infatti abbiamo già detto, la pena del dannato è l'effetto, non lo scopo della Giustizia, della Sapienza e dell'Amore misconosciuto. Vogliamo ricordare qui

il pio sentire di artisti e di pittori, anteriori al Rinascimento i quali, in tempi di fede delicata e comprensiva, lungi dal raffigurarci un Dio corrucciato, un Cristo che colpisce gli impenitenti con un gesto di collera e di sdegno, amano rappresentarci il Salvatore, dal viso addolorato, che scopre ai colpevoli le sue piaghe e il suo cuore ferito, mentre coloro che lo rifuggono per sempre s'accusano essi stessi, riconoscendo il loro errore e la loro ostinata follia, imperdonabili ormai ai loro stessi occhi che si aprono per vedere la loro responsabilità e il loro furore implacabile contro se stessi. Essi non accusano, non ingiuriano Dio, non possono pensare a un tale sfogo contro il dolore divino del Giudice che ha tanto sofferto egli stesso per la loro ingiustizia nei riguardi delle sue premure affettuose. Si paragoni ad esempio il *Giudizio* di Michelangelo con le pitture così profondamente commoventi del Beato Angelico: invece di presentarci un magnifico atleta, che respinge e schiaccia i peccatori, che si coprono il volto impauriti dinanzi a questa collera, fuggono e si curvano sotto il braccio vendicatore, il pio monaco di Fiesole ci offre, nella rappresentazione della stessa scena, ben altra ispirazione. Quale discrezione e quale intima profondità! Cristo, seduto, addolorato in volto, ma colla serenità di chi compatisce, alza una mano, in cui appare la ferita del chiodo ancor sanguinante, e coll'altra apre la tunica e scopre il suo cuore ferito; dinanzi a questa figura i peccatori impenitenti si voltano e si battono il petto per attribuire a se stessi le loro colpe e indicare il rimorso inestinguibile che li rode e li brucerà senza fine. In quale rappresentazione è dunque la bellezza dei gesti, delle espressioni, dei sentimenti? Come non riconoscere in quest'ultima la commovente verità dell'ordine spirituale, completamente travisata dalla violenza materiale di un Giustiziere divino — come se questi due termini potessero essere uniti insieme! ». *M. Blondel,* La philosophie et l'esprit chrétien, t. II, pp. 356-358.

4. « Dal punto di vista *pastorale* ci si è talora domandato se è cosa utile predicare l'inferno al nostro tempo e la saggezza carnale propende a rispondere negativamente. La vera saggezza tradizionale ha pensato in modo diverso. Se i Padri e i predicatori medioevali, infatti, non moltiplicavano le catechesi particolari sull'inferno, il pensiero della geenna con tutti i suoi orrori assillava la loro mente e si esprimeva frequentemente nei loro discorsi. Si vorrà dire che in quelle epoche barbare occorrevano urti violenti per scuotere l'animo dei fedeli, mentre i cristiani di oggi molto più educati e fini, coscienti al massimo dell'autonomia e dignità personale, non cedono che all'amore e non amano le minacce? È certamente meglio andare a Gesù Cristo per la via dell'amore, tuttavia il timore può condurre all'amore, anche il timore dell'inferno. Occorre contemperare il timore con l'amore, ma altresì eccitare l'amore di Dio col timore dei suoi castighi e allontanare dal peccato col pensiero della sanzione divina dell'inferno. Ora questo timore è necessario oggi come ai tempi di S. Giov. Crisostomo, di S. Cesario, di S. Pier Damiani, di Bourdaloue, poichè la natura umana è in fondo sempre identica. I predicatori dovranno solamente omettere le descrizioni di pura immaginazione. I dati della rivelazione sono sufficienti per le anime credenti. Ma eliminare sistematicamente dalla catechesi cristiana la preoccupazione, che dev'essere costante, dei fini ultimi e dell'inferno eterno significa ignorare radicalmente lo spirito del cristianesimo o la nozione stessa di creatura, dello stato di via e dello stato di termine, poichè la vita cristiana sfocia inevitabilmente o al cielo o all'inferno ». *M. Richard,* nel Dict. de théol. cath. t. v, coll. 118-119.

§ 214. - Il purgatorio.

Esiste il purgatorio, ossia uno stato di purificazione morale, in cui le anime non ancora completamente pure sono purificate mediante pene e rese degne del cielo. - *È di fede.*

Spiegazione. - La Chiesa *ha definito* il purgatorio fin dal Medio Evo, perchè, anche senza citare gli attacchi degli Albigesi e dei Valdesi, questo punto di dottrina era confuso e incerto nella Chiesa *greca*. Nella professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo, che fu accettata al II Concilio di Lione (1274), si dichiara che « le anime separatesi dal corpo nel pentimento e nella carità, dopo la morte, vengono purificate con pene purificatrici » (poenis purgatoriis seu catharteriis, Denz. 464). Tale dichiarazione fu ripetuta dal Concilio Fiorentino (Denz. 693). Più tardi Leone X condannò la tesi di Lutero il quale sosteneva che il purgatorio non si può provare con i libri canonici della Scrittura (Denz. 777). Il Concilio di Trento, per controbattere le negazioni dei Protestanti, dovette ancora una volta affermare l'esistenza del purgatorio. Ciò fu fatto in un decreto dell'ultima sessione (s. 25, Denz. 983); cfr. pure il Simbolo Tridentino (Denz. 998).

Prova. - I testi che ordinariamente si adducono oggi per provare il purgatorio non furono sempre utilizzati a questo scopo. Appare dal testo II Macc. 12, 43-46, una volta citato rarissimamente e in seguito tanto sfruttato, che nel tardo giudaismo si credeva che i defunti, i quali « si erano addormentati » nella fede e nella « pietà » ma ancora macchiati di peccati, potevano essere purificati « mediante sacrifici e intercessioni » e così partecipare alla resurrezione beata. L'agiografo *approva* tale credenza: « È un pensiero santo e salutare quello di pregare per i morti affinchè siano liberati dai loro peccati ». Il Concilio Fiorentino si è servito di questo testo contro i Greci. I Padri invece si fondavano piuttosto su I Cor. 3, 11-15. Ai suoi lettori, che parteggiavano per i diversi predicatori del Vangelo, S. Paolo ricorda che vi è un solo fondamento della fede, Gesù Cristo. Ognuno consideri in qual modo costruisca su questo fondamento, se bene o male, con oro, argento, pietre preziose o piuttosto con legno, fieno o paglia; l'ultimo giorno (la parusia), il cui avvento sarà nel fuoco, illuminerà e metterà alla prova tutto. Chi avrà sostenuto la prova, riceverà il premio; « se, invece, l'opera di qualcuno sarà bruciata, ne soffrirà danno; quanto a lui sarà salvo, ma *come passando per il fuoco* » (οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός).

I Padri. - Esaminando alla luce della prassi ecclesiastica la dottrina odierna del purgatorio con quella della Chiesa primitiva, si vedrà che questo dogma, come tutti gli altri, ha subìto uno sviluppo. La Scrittura non si esprime in modo chiaro e formale. Tuttavia noi vediamo nella Chiesa antica e nei Padri la dottrina della purificazione svilupparsi gradatamente e coerentemente, sia per l'influsso della dottrina generale della fede e dei costumi, sia per l'influsso del giudaismo e forse anche un poco per quello dell'antico culto dei morti.

In questa idea primitiva della purificazione è racchiusa quasi tutta la dottrina della fede e dei costumi. Certo, la Chiesa primitiva doveva nutrire un

alto concetto della santità e della giustizia di Dio, sentire profondamente la forza dei suoi comandamenti e dei suoi precetti, doveva avere un'idea molto sublime della purezza degli eletti, se per la *quasi totalità* dei fedeli, eccetto i martiri, gli Apostoli e i Profeti, essa ammetteva la necessità di una purificazione dopo la morte.

Gli *Ebrei* avevano offerto ai cristiani un buon esempio circa la cura dei morti. Il II libro dei Maccabei ricorda l'usanza di "pregare e di offrire sacrifici per i morti". È vero che nè *Gesù* nè, dopo di lui, *S. Paolo* insegnarono alcunchè circa le preghiere o i sacrifici per i defunti. Peraltro, Cristo sembra alludere a una remissione dei peccati nell'al di là e S. Paolo parla di una purificazione attraverso il fuoco del giudizio. Unendo questi dati alla concezione cristiana generale dell'intercessione, si avevano gli elementi essenziali della dottrina del purgatorio. Non si può quindi affermare con Lutero: « Purgatorium non potest probari ex Sacra Scriptura quae sit in canone » (Denz. 777).

Il *paganesimo* aveva un culto dei morti molto sviluppato e un'escatologia d'una serietà talvolta insospettata e di elevato livello morale. Già S. R. Bellarmino l'aveva fatto notare (De purg. I, 11). Tuttavia è certamente esagerato dire coi Protestanti che la dottrina del purgatorio fu introdotta di punto in bianco da Origene che l'aveva mutuata da Platone (*Glawe,* Hellenisierung des Christentums, Index s. v. Fegfeuer). Anche ammettendo che la Chiesa, con la commemorazione cristiana dei defunti, abbia voluto controbilanciare il culto pagano dei morti, il cui svolgimento si mescolava spesso a superstizioni e a orgie, tuttavia è evidente che in ciò essa fu guidata dalla dottrina della comunione dei santi, dottrina sviluppatasi fin dai primordi, e dal dovere di intercedere per tutti, quindi anche per i morti, durante il sacrificio della Messa, come è stato dimostrato in precedenza (cfr. § 189 la Messa dei defunti). È vero che nei primi tempi non si dice con precisione *perchè* si fa la commemorazione dei defunti, tuttavia il *fatto* di essa è innegabile. Tertulliano è il primo che si esprima con precisione su questo punto. Egli parla dell'usanza di fare delle oblazioni per i fedeli defunti (De cor. mil. 3-4). « La vedova prega per l'anima (del marito defunto), in quell'istante essa invoca per l'anima di lui il refrigerio e la partecipazione alla prima resurrezione e offre un sacrificio nell'anniversario della morte di lui » (De monog. 10). Riferendosi a Mt. 5, 26, Tertulliano afferma di credere che nel mondo sotterraneo (apud inferos) le anime dei morti debbano pagare i loro debiti fino all'*ultimo spicciolo* (De anima 58; De resurr. 42; cfr. Adv. Marc. 3, 24). Bisogna confrontare simili dichiarazioni con le numerose *iscrizioni funerarie* dei primi tre secoli, le quali con i loro auguri che il defunto riposi « in Domino, in pace, in refrigerio (espressione mutuata forse dall'antica epigrafia egiziana), inter sanctos, in Christo » ecc. esprimono in forma concisa quello che Tertulliano formula in termini di una chiarezza quasi dogmatica.

C'è qualcosa di nuovo nella dottrina di Origene? D'accordo con Platone, Origene ammette che dopo la morte le anime devono subire un giudizio, in cui ricevono « il battesimo di fuoco » (Lc. 3, 16). Tutti devono passare per questo giudizio, anche Pietro e Paolo; ma mentre i cattivi in questo giudizio sono sommersi come gli Egiziani nel Mar Rosso, i buoni ne escono indenni. Le opere di tutti gli uomini saranno provate col fuoco (I Cor. 3, 15). Attraverso il giudizio i buoni salgono al terzo cielo o paradiso, in attesa di entrare nella beatitudine eterna (In Lc. hom. 24, Migne 13, 1864 s.; hom. 14, Mi-

gne 13, 1835 s.; In Ps. 36 hom. 3, 1, Migne 12, 1337; In Ex. hom. 6, 3, 4, Migne 12, 334 s.; In Num. hom. 25, 6, Migne 12, 769 s.; cfr. *Tixeront,* I, 306). È evidente che egli cerca di fondarsi sulla S. Scrittura (I Cor. 3, 15; Lc. 3,16). Tuttavia non si può negare che nella sua dottrina sul purgatorio abbia subìto l'influenza del platonismo e di sistemi affini (Iran?). S. Efrem Siro divide i morti in tre categorie: i perfetti (supra iudicium), gli imperfetti (sub iudicio), gli empi (extra iudicium). La categoria intermedia è in qualche modo sottoposta a una purificazione (Tixeront, II, 220). S. Cirillo di Gerusalemme suppone che la preghiera per i defunti sia *utile* (Cat. mist. 5, 10). Secondo S. Ilario e Zenone i buoni entrano nel seno di Abramo o paradiso, i cattivi nell'inferno, gli imperfetti nel giudizio o battesimo di fuoco, « pro qualitate factorum », dice Zenone (Tixeront, II, 337).

S. Ambrogio († 397) come escatologo è celebre. Il Niederhuber dedica a questo santo una monografia di 274 pagine. Ma nonostante i suoi encomiabili sforzi per fissare in S. Ambrogio un *sistema unitario,* bisogna concludere col Tixeront: « Non è possibile fondere alcuni elementi sparsi di questa escatologia in una sintesi assolutamente sicura » (II, 343). Ispirandosi al quarto libro di Esdra (7, 32), che egli considera come canonico, S. Ambrogio parla di certi luoghi (promptuaria) in cui le anime sono *conservate* durante il « tempo intermedio », fino al giorno della risurrezione. Subito dopo la morte tutte le anime sono sottoposte al giudizio particolare, che come un fuoco purificatore mette alla prova tutte le opere della loro vita. « Si nihil argenti in me inventum fuerit, heu me! in ultima inferni detrudar, aut ut stipula totus exurar » (In Ps. 118 enarr. n. 13, Migne 15, 1487). I buoni attraversano senza dolore questo fuoco e salgono al terzo cielo o paradiso; coloro che sono completamente cattivi cadono nell'inferno; i (cristiani) imperfetti vanno in luogo di purificazione, *in attesa* di essere perfetti. « Sembra però che soltanto i non cristiani (impii, infideles) e non i "peccatores" battezzati, trovati rei al giudizio, vadano soggetti alla punizione *eterna* nell'inferno », dice il Niederhuber, ma aggiunge che si tratta di un « addolcimento a tinta origenista della dottrina rivelata » (p. 129). Cfr. l'opinione che appare ancora in S. Tommaso, di una condanna *definitiva* e di una condanna *provvisoria* all'inferno (§ 213).

Durante la purificazione che dura per il « tempo intermedio », le anime vengono aiutate dalle *intercessioni* e dai sacrifici dei vivi, in modo da essere purificate più rapidamente, mentre i perfetti salgono col moto dell'aria (motu aëreo) e godono della « requies perfecta ». Per questo durante la preghiera si « raccomandano » a Dio le anime dei defunti (commendare animam, De excess. fratr. 1, 29 e 80). « Fleverunt et *pauperes* et quod multo est pretiosius multoque uberius, *lacrimis* suis eius (Satyri) *delicta* laverunt » (ivi 5). S. Ambrogio celebra il *sacrificio* eucaristico per i suoi amici Valentiniano e Graziano (De obitu Valent. 77). A Milano tale sacrificio viene celebrato il giorno della sepoltura e nel settimo giorno dopo la morte (De excess. fratr. 2, 2). In altri luoghi ci sono altre usanze: « Alii *tertium* diem et *tricesimum;* alii *septimum* et *quadragesimum* observare *consueverunt* » (De obitu Theod. 3). Un terzo modo di soccorrere i defunti sono le elemosine e le agapi mortuarie, in cui si dava da mangiare ai poveri, le cui lacrime venivano considerate come purificatrici (lacrimae redemptrices). Si deve inoltre aggiungere l'invocazione degli Apostoli e dei martiri che sono già in cielo (*Niederhuber,* Die Eschatologie des hl. Ambrosius, 1907, pp. 43 ss.).

Gli *scopi* dei suffragi sono: 1) la purificazione dalla colpa e dalla pena (delicta, cfr. più avanti); 2) la « pronta resurrezione » (matura resurrectio, maturior resurrectio = matura absolutio sanctorum) che va intesa in senso spirituale, come una pronta ascesa al terzo cielo, in quanto la purificazione sarà stata accelerata, non già come in Tertulliano nel senso della « prima resurrectio » nel millennio intermedio (De monog. 10); 3) la protezione contro Satana e i demoni che vorrebbero ancora insidiare e trattenere l'anima nella sua ascesa al cielo o nell'anti-paradiso (*Niederhuber,* op. cit. pp. 45-46).

S. Ambrogio, come S. Gerolamo e l'Ambrosiaster, insegna la salvezza finale di tutti i fedeli. Nota il Tixeront: « Siffatta convinzione pertanto alla fine del IV secolo non era nella Chiesa latina un'opinione rara e arrischiata. Anzi si riponeva nella fede cristiana stessa la virtù che doveva operare la salvezza di tutti quelli che la professavano » (II, 349-350). Il testo su cui ci si fondava era I Cor. 3, 15, uno dei testi più spesso citati. Il Tixeront fa osservare che questo fuoco del giudizio di cui parla S. Ambrogio altro non è che il purgatorio della teologia posteriore.

Grande è l'importanza di *S. Agostino* († 430) nella escatologia, come del resto negli altri campi, benchè quanto al purgatorio egli non abbia nè iniziato nè concluso l'evoluzione. Dopo il giudizio particolare l'anima riceve una *parte* del premio o del castigo; anch'egli ammette che il compimento si avrà soltanto dopo il giudizio finale: « Tempus autem, quod inter hominis mortem et *ultimam* resurrectionem interpositum est, animas *additis receptaculis* continet, sicut unaquaeque digna est vel *requie* vel *aerumna,* pro eo quod sortita est in carne cum viveret » (Enchir. 109; cfr. 112 e 110; Civ. 21, 24). Fondandosi su Mt. 12, 32, egli insegna che ci sono dei peccati rimessi nell'altra vita e che secondo I Cor. 3, 11-15 possono venir espiati. Il suo interesse si rivolge particolarmente alla salvezza « quasi per ignem » di cui parla S. Paolo (I Cor. 3, 15). Di quali cristiani si tratta in tale passo? che cosa mai significa codesto fuoco? Egli lo considera il fuoco della sofferenza e delle tentazioni di questa vita (Civ. 21, 26, 2 e passim) o la morte (De fide et oper. 27), ma nell'Enchiridion 69 pensa al purgatorio (cfr. Civ. 21, 26, 4). Bisogna subito segnalare in lui la fede nel suffragio (Enchir. 110). « Hoc enim a patribus traditum universa observat Ecclesia » (Sermo 172, 2).

Quali peccati si espiano in purgatorio? « Difficillimum est invenire, periculosissimum est definire »; « per conto mio — egli aggiunge — finora tutte le volte che me ne sono occupato non son venuto a capo di nulla » (Civ. 21, 27, 5; Tixeront, II, 433-434). Quando si presenta l'occasione egli parla anche dell'ascesa al cielo delle anime purificate. La madre sua Monica « non era senza debito », ma gli chiese, piena di fiducia, di « ricordarsi di lei all'altare del Signore ». « Nessuno la strappi alla tua protezione (mio Dio). Non s'interponga nè con la forza, nè con l'insidia il leone e il drago » (Conf. 9, 13). A questo punto, come anche in S. Ambrogio, si pensa istintivamente all'Offertorio della Messa dei defunti. Questo Offertorio va spiegato con dati scientifici, come fanno Atzberger, Stiglmayr e altri, che vi scorgono un'allusione a quello che si diceva il « passaggio delle anime » (πόροδος τῶν ψυχῶν), che camminavano verso il paradiso sotto lo sguardo di demoni e di spaventosi draghi volanti. Non è necessario cercare altrove una spiegazione artificiosa, quando si può parlare in proposito come in altri luoghi dell'escatologia, di reminiscenze pagane antiche, le quali del resto hanno un'importanza affatto secondaria.

S. Cesario di Arles († 543), discepolo mediato di S. Agostino, è certamente il primo che parli in modo formale del giudizio particolare. Quando il corpo incomincia a corrompersi nella tomba, « anima Deo ab angelis praesentatur in coelo, et ibi, si iam bona fuerit, coronatur, aut si mala, in tenebras proiicitur » (Sermo 301, 5). Si fa un'eccezione per l'anima che sia stata ancora alquanto attaccata alle creature e coperta di « peccata *minuta* »; infatti, quest'anima, deve subire una purificazione. « Illo enim transitorio igne (I Cor. 3, 15) non capitalia sed *minuta purgantur* » (Sermo 104, 1). Servendosi di un'espressione agostiniana, S. Cesario fa due volte l'elenco di questi peccati, da lui detti « peccata minuta »: « periurium, maledictum, detractio, otiosi sermones, odium, ira, invidia, conscientia mala, gula, somnolentia, sordidae cogitationes, concupiscentia oculorum, voluptuosa delectatio aurium, exasperatio pauperum »; ad essi vanno aggiunte le mancanze di zelo nel digiuno, nella preghiera, nella visita ai carcerati e agli infermi (*P. Lejay,* Césaire, nel Dict. de théol. cath. t. II, col. 2180). Lo stesso Lejay afferma che per quanto sorprendente ciò possa sembrare, questi peccati enumerati erano considerati certamente come *minuta.* Questo è tanto più sorprendente in quanto S. Cesario è un rigorista dichiarato, che giunge a scrivere: « Non solum maiora, sed etiam minuta, *si nimium plura sunt,* mergunt » (Sermo 104, 1). Secondo S. Cesario le pene dell'« ignis purgatorius » sono più terribili di qualsiasi pena di questo mondo (altri testi in *Nirschl,* Patrologie, III, p. 449).

S. Gregorio Magno († 604) pertanto trovò una dottrina della purificazione assai sviluppata, quando si accinse a esaminare tali questioni in modo teologico e popolare nei suoi dialoghi. È quindi falso sostenere che sia stato *lui* « a introdurre questa dottrina nella dogmatica della Chiesa » (*Lau,* Gregor der Grosse, Leipzig, 1845, p. 508). Su questo punto S. Gregorio non ha quasi nulla di nuovo. Egli si fonda sul principio che Dio punisce tutti i peccati, anche quelli di cui si è contriti. Infatti Giobbe dice: « Sciens quod non parceres delinquenti (9, 28): quia *delicta* nostra sive per nos (mediante la penitenza), sive per semetipsum (mediante il castigo) resecat, etiam cum relaxat » (Mor. 9, 34). « Si deve credere che prima del giudizio c'è un fuoco purificatore per alcuni peccati leggeri, poichè la Verità eterna (Mt. 12, 32) dice: Se alcuno parlerà contro lo Spirito Santo, non sarà perdonato nè in questo secolo nè nel futuro ». Ma soprattutto si richiama a I Cor. 3, 15, come S. Agostino e gli altri Padri precedenti. Egli tratta, inoltre, dell'*oggetto* della purificazione: si tratta in fondo di peccati « minuti », ossia del tutto leggeri, come il troppo e ozioso chiacchierare, il riso smoderato o una mancanza circa l'amministrazione dei beni » (Dial. 4, 39). Durante questo periodo di purificazione sono utilissimi i suffragi e le elemosine dei vivi, soprattutto il sacrificio della Messa. Inizia con S. Gregorio l'uso di unire alla dottrina del purgatorio dei racconti popolari a scopo di edificazione, nei quali apparizioni di anime, racconti di morti e altre cose anche più impressionanti mirano a illuminare la dottrina oscura e offrire prove lampanti delle pene che vi si soffrono. Cfr. *S. Beda,* Hist. eccl. 5, 12; *S. Bonifacio,* Ep. 20.

Sintesi. - 1) Il punto centrale della dottrina del purgatorio non va cercato nella Scrittura, ma nella Tradizione. Tale dottrina si è sviluppata partendo dall'idea di *giudizio* e di *sanzione,* abbondantemente attestata nel Vec-

chio e Nuovo Testamento, diffusa anche nel paganesimo, ma che il cristianesimo ha messo in speciale rilievo.

2) Questa dottrina, come suole avvenire, ha dapprima un'espressione pratica nel culto; l'intercessione cristiana fu estesa anche ai morti e ciò avveniva particolarmente durante la celebrazione del sacrificio eucaristico, che era offerto possibilmente sulle tombe stesse.

3) Tertulliano è il primo a ragguagliarci teoricamente sull'intento di questi suffragi (prima resurrectio et refrigerium); egli distingue tra i martiri del tutto santi, che vengono *onorati* con una cerimonia di commemorazione (oblationes pro natalitiis annua die facimus) e i fedeli ordinari per i quali si *prega*.

4) Nella prova scritturale della dottrina del purgatorio hanno fin da principio grande importanza Mt. 12, 32 e I Cor. 3, 15; il testo dei Maccabei (II Mac. 12, 43-44) viene per ultimo. Tuttavia S. Agostino lo cita (De cura pro mort. 1), riferendosi però per quanto riguarda la « commendatio animarum » anche alla non « parva universae Ecclesiae auctoritas ».

5) La purificazione si compie nell'Ade in uno stato di pena, qualunque sia il modo di raffigurarselo (aerumna, iniuria), durante il tempo che intercorre tra la morte e la resurrezione; oppure si compie nel giudizio particolare in cui vengono messe alla prova le opere dell'uomo.

6) Il tormento del giudizio non è quasi mai raffigurato come materiale (S. Paolo aveva scritto in modo spirituale: ὡς διὰ πυρός, quasi per ignem), bensì piuttosto come un'angustia della coscienza. Tale è pure il pensiero di S. Gregorio di Nissa (*Fr. Hilt,* Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, Köln 1900, pp. 270 ss.).

7) Tuttavia assai presto s'infiltrarono rappresentazioni più sensibili; si introdussero soprattutto diavoli e mostri, ai quali si attribuì un'azione fisica nel tentare, paralizzare e trattenere le anime nella loro ascesa al paradiso. Tali spiriti maligni avrebbero esercitato il loro influsso nefasto sugli uomini già in *questa* vita. A questa concezione si allaccia la dottrina dei Greci scismatici, secondo cui le anime, camminando alla volta del paradiso giungono alle « sponde dell'inferno », dove i diavoli ripetono un giudizio assai penoso, rinnovando incessantemente le loro accuse.

8) Era credenza generale che i suffragi, in uso fin dai primi tempi, avevano per scopo di affrettare la purificazione (prima resurrectio = praematura absolutio).

9) Nulla è detto sulla durata del purgatorio per ciascun individuo; sembra tuttavia che non fosse concepito tanto lungo, dal punto che veniva identificato col giudizio stesso.

10) Lo stato di peccato di coloro che hanno bisogno di espiazione è discusso. S. Agostino ha difficoltà a esprimersi in modo chiaro e preciso; S. Cesario pensa ai « peccata *minuta* » alcuni dei quali secondo il nostro modo di giudicare non sono affatto « minuta ».

11) Gli autori patristici sono: Tertulliano, S. Cipriano, Clemente Alessandrino, Origene, S. Gregorio di Nissa, S. Ambrogio, S. Agostino, S. Cesario, S. Gregorio Magno. I Protestanti affermano che il dogma del purgatorio sarebbe stato escogitato da qualcuno di questi Padri, anzi che esso sarebbe derivato da Platone e dalla sua scuola; ma ciò, malgrado l'Anrich (Clemens u.

Origenes als Begründer der Lehre von Fegfeuer, Festgabe f. Holtzmann, 1902, pp. 95-120) non può affatto essere dimostrato.

Soltanto a partire dal 1000 circa, la Chiesa celebra una « festa dei defunti » per commemorare tutte le anime che sono nel purgatorio. Tale festa fu istituita da Odilone, abate di Cluny, in tutti i monasteri dell'Ordine, da cui si diffuse in altre chiese, finchè nel secolo XIV fu accolta nell'« Ordo romanus ». Il pensiero dei morti era talmente radicato nell'anima popolare che neppure Lutero potè sopprimerlo. Anche ai nostri giorni i Protestanti celebrano la loro « festa dei defunti » sebbene in modo popolare e non liturgico.

La ragione teologica richiede il purgatorio come una conseguenza logica, alla quale non si può sfuggire, tanto che anche alcuni Protestanti, come il polemista Hase, devono accettarla. Infatti, è assolutamente certo che nulla d'impuro può entrare in paradiso (Sap. 7, 25; Is. 35, 8); d'altra parte non è conforme alla giustizia e alla santità di Dio punire colpe leggere con le pene eterne dell'inferno. Bisogna pertanto ammettere uno stato intermedio, in cui si compia la purificazione che prepara l'ascesa al paradiso. Data perciò l'imperfezione morale che si trova anche tra i fedeli, in conseguenza del peccato originale, la dottrina del purgatorio si presenta come una fra le più consolanti del cristianesimo.

Il purgatorio dei Greci. - Per comprendere la loro dottrina del purgatorio bisogna tenere presente che essi si sono fermati alla concezione del *giudizio* della patristica antica. I morti in *attesa* del giudizio, che avverrà alla fine del mondo, si trovano frattanto in uno « stadio intermedio », concepito come « una pregustazione, una prima tappa dello stato *definitivo* che si inizierà con la risurrezione e il giudizio finale ». Nel riposo della tomba i buoni hanno già « una pregustazione della gioia del paradiso, sono vicini a Dio e sono illuminati dalla sua luce ». I cattivi invece « soffrono già qualche cosa nella tomba, sono per dir così nell'anticamera dell'inferno ». I Greci quindi non ammettono un *terzo* luogo o stato. « Un luogo particolare intermedio tra l'Ade e il paradiso, e quindi il purgatorio della Chiesa romana, è estraneo alla dottrina di fede ortodossa », scrive il Maltzew (Dogmatische Erörterungen, 1893, pp. 18-19). Così pure il Gallinicos nel suo *Catechismo greco-ortodosso,* 47, dice: « Nella Bibbia non si parla in alcun modo di un terzo stato, ossia del purgatorio cattolico romano, nel quale si pretende che le anime vengano purificate, come in una fornace ardente, dalla bruttura di alcuni peccati per poi essere spedite in cielo ».

Tuttavia i Greci si avvicinano alla nostra dottrina quando insegnano: « Non esiste purgatorio, nè indulgenze, ma una mitigazione mediante l'intercessione dei vivi e della Chiesa dello stato di pena che il tormento della coscienza infligge ai cristiani morti in stato di peccato » (*Zankow,* Das orth. Christentum des Ostens, Berlin 1928, p. 60). Secondo lo Zankow (ivi p. 109) la Chiesa si occupa dei defunti con speciali riti funebri (pannychides), con Messe da morto e gli atti di carità annessi a queste funzioni. La Chiesa parte da questo concetto fondamentale che nessun uomo di questo mondo può comparire al cospetto di Dio, senza peccati, perfetto, santo, senza bisogno di misericordia e di grazia. Siamo tutti, vivi e morti, membri di una sola Chiesa e in quanto tali « noi dobbiamo pregare non soltanto per noi, ma anche soffrire insieme alle anime peccatrici dei nostri fratelli defunti ». Questo perdo-

no non si spera subito ma per il giudizio finale, poichè non si parla affatto di un giudizio particolare: « Il giudice non è ancora venuto a fissare per ciascuno il destino futuro », dice *Gallinicos* (Catechismo 48). * Per una più ampia trattazione si veda *M. Jugie,* Theol. dogm. christ. orient. t. IV, pp. 84-178: *Idem,* Il purgatorio nella Chiesa Greco-russa dal Concilio di Firenze ad oggi, nel Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1326-1352. *

Le pene del purgatorio a partire dagli Scolastici vengono considerate analogamente a quelle dell'inferno: pena del danno (poena damni), pena del senso (poena sensus). S'intende che la privazione della vista di Dio è soltanto un rinvio *temporaneo* della beatitudine e non una dannazione vera e propria (1). Ma questo rinvio deve essere tanto più doloroso quanto più le anime, cui è imposto, sono sante, più vicine al raggiungimento dello scopo, dotate d'un desiderio più puro e ardente di Dio, conscie della stoltezza del peccato. Tuttavia, questa pena del danno non si può paragonare con la dannazione eterna. Nel purgatorio brilla sempre la speranza della liberazione vicina; l'anima arde d'amore perfetto per Dio; l'essere in pace con Dio dà alla vita di tutti e di ciascuno un tono di gioia; soprattutto, nel purgatorio si ha limpida certezza della propria sorte, una sorte felice eterna, non più insidiata da alcun pericolo. Tale certezza le anime l'hanno attinta dal giudizio particolare sostenuto subito dopo la morte. È del tutto *assurda* la sentenza di quei teologi i quali ritengono che le anime del purgatorio non sappiano se il loro stato sia eterno, infernale o soltanto temporaneo. Come potrebbero non trovare nella sentenza divina, nella propria coscienza, nelle circostanze che le circondano, i mezzi per conoscere se si trovano tra i figli di Dio o i partigiani di Satana? È forse possibile che un'anima in cui alberga la grazia santificante, che è tempio dello Spirito Santo, possa provare il terrore dell'inferno e la disperazione dei dannati?

Circa la *pena del senso,* la maggior parte dei teologi latini ritiene che sia prodotta, come quella dell'inferno, da qualcosa di sensibile, e, fondandosi su S. Paolo (I Cor. 3, 15), parla anche qui di un fuoco materiale. Alcuni giungono perfino a identificare questo fuoco con quello dell'inferno pur subordinando l'impressione ch'esso produce nel soggetto alla gravità della colpa. Conseguentemente, anche il purgatorio è posto nel mondo sotterraneo e più precisamente nelle adiacenze dell'inferno (antinferno). Ma nulla di certo si può stabilire in proposito, dato che mancano i dati della Sacra Scrittura. Le rivelazioni private non sono affatto fonti della dogmatica. Il Concilio di Trento sconsiglia di trattare davanti al popolo certe questioni astruse.

Oggetto della purificazione. - Il purgatorio purifica soltanto dalle *pene* o anche dalle *colpe?* Come abbiamo visto, i Padri trattando della purificazione, pensano specialmente alle colpe. Tale concezione era loro ispirata in primo luogo dai testi scritturali di cui si servivano per dimostrare l'esistenza del purgatorio, soprattutto da Mt. 12, 32. S. Agostino parla pure espressamente di pene *temporali* (temporales poenae). S. Gregorio elenca i peccati veniali che

(1) Qualche teologo contemporaneo, come *A. Michel,* nel Dict. de théol. cath. t. XIII col. 1921 e *M. Jugie,* Le Purgatoire, p. 23, propone di abolire il termine *pena del danno* perchè evoca quello dell'inferno e di parlare solo di ritardo della visione di Dio.

vengono rimessi nel purgatorio. S. Tommaso definisce non seria l'opinione di alcuni Scolastici del suo tempo, per cui il purgatorio è soltanto un luogo di pena; tale sentenza va contro la Scrittura e la stessa ragione teologica, secondo le quali esiste e deve esistere nell'altro mondo una remissione dei peccati. Si possono a questo riguardo citare le forti espressioni delle « Orationes diversae pro defunctis »: « Remissionem cunctorum tribue peccatorum; peccata dimitte; animam a contagiis mortalitatis exutam in aeternae salvationis partem restitue; ut vincolis horrendae mortis exuti vitam *mereantur* aeternam; ut mortis vinculis absolutae transire *mereantur* ad vitam ». Si aggiungano le note espressioni dell'Offertorio. Cfr. *B. Bartmann,* Il purgatorio, Milano 1934, pp. 95-105.

Nel purgatorio le pene sono espiate unicamente mediante sofferenze (satispassio) che non hanno più alcun carattere meritorio (satisfactio). Non si può tuttavia negare che ci sia un *miglioramento morale* delle anime. Innanzi tutto esse non sono più gravate dagli istinti colpevoli della sensualità, morti col corpo. Certamente le tendenze spirituali cattive non vengono soppresse in modo così meccanico; esse devono venire sradicate dall'anima *liberamente,* il che non è possibile se non mediante atti morali soprannaturali, come nella vita presente. Non si può infine negare che le anime del purgatorio abbiano un culto conforme al loro stato, culto che viene da esse esercitato con atti spirituali di adorazione, di ringraziamento, di lode. Lo stato morale di queste anime deve quindi risultarne accresciuto, per quanto tali atti non possano più fondare il merito e accrescere la beatitudine. * Il *P. Garrigou-Lagrange,* parlando della sofferenza delle anime del purgatorio osserva: « È un'ammirabile *purificazione passiva dell'amore,* che fa pensare a quella descritta da S. Giovanni della Croce nella *Notte oscura,* con questa differenza, che nel purgatorio l'accettazione della sofferenza non è più meritoria poichè il tempo del merito è passato » (L'altra vita, p. 143). Questa della purificazione mistica è forse la migliore analogia per fornire una certa qual spiegazione delle pene (e delle gioie) del purgatorio. *

Quanto dura il purgatorio? - È la domanda ansiosa che si pone la curiosità dei cristiani. Innumerevoli risposte e di ogni genere furono date a questa domanda, alla quale peraltro è impossibile rispondere. Anche dei grandi teologi si sono cimentati in questo argomento. Domenico Soto e Maldonato pensano che *dieci* anni bastino per una vita umana peccatrice. S. R. Bellarmino invece, ricordando gli anniversari istituiti per un lungo periodo di tempo, si oppose a tale opinione. Alessandro VII condannò la seguente proposizione: « Annuum legatum pro anima relictum non durat plus quam per *decem* annos » (Denz. 1143). La migliore risposta è dire che non sappiamo con quale metro Dio misuri la colpa del peccato e la relativa pena nel purgatorio; ciò non ci è rivelato che per l'inferno.

Gioie del purgatorio. - Molto si parla delle pene del purgatorio; bisognerebbe anche parlare delle sue *gioie.* S. Bernardino da Siena ne tratta in modo convincente e degno di fede, poichè si fonda non sulle leggende ma sulla teologia, e fa di esse un lungo elenco: 1) « Confirmatio gratiae »; 2) « Certitudo salutis »; 3) « Amor Dei »; 4) « Visitatio angelorum »; 5) « Visitatio sanctorum »; ecc. Infine conclude dicendo: « Licet hi, qui in purgatorio sunt, gravissima patiantur tormenta, tamen *melior* est et *felicior status* eorum quam

illorum qui sunt in mundo » (Dict. de théol. cath. t. II, col 790). Cfr. *Bartmann* Il purgatorio, pp. 192-203.

Possono le anime del purgatorio pregare per noi? - Il Durst afferma che Alessandro di Hales avrebbe risposto negativamente adducendo motivi molto labili. Ecco il pensiero di S. Tommaso: « Illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu *orandi*, sed magis ut oretur *pro eis* » (S. th. II-II, 83 ad 3). Riccardo di Middletown invece, in contrasto con l'uno e l'altro, afferma che le anime del purgatorio, essendo nella carità, sono amiche di Dio e possono quindi pregare per noi, in modo che noi possiamo invocarle. Questo è pure il pensiero di S. R. Bellarmino e di Suarez. Vero è che l'invocazione delle anime del purgatorio non è mai stata di uso liturgico nella Chiesa. Tuttavia le iscrizioni funebri del cristianesimo primitivo recano spesso: « Pete pro nobis » e altre invocazioni del genere. I pagani stessi presentano analoghe invocazioni ai morti, per es.: « Mater tua rogat te, ut me ad te recipias », oppure: « Serva tuos omnes » o anche: « O Manes parcite » ecc. * Sulla devozione alle anime del purgatorio cfr. *A. Michel*, a. cit. coll. 1315-1318. *

Il limbo dei bambini. - Il « limbus puerorum » è la dimora dei bambini morti col peccato originale; l'esistenza del limbo è una conclusione teologica. In questo limbo però vengono posti anche i milioni di deboli di spirito che non poterono mai peccare gravemente, come anche il numero sterminato di coloro che, essendo vissuti in una condizione bassissima di civiltà, non poterono affatto elevarsi ad un grado sufficiente di coscienza morale. Cfr. *Gutberlet*, Dogmatik, t. x, p. 434. Sul limbo cfr. *A. Michel*, Les fins derniers, pp. 152-163.

Consolazione grandissima apporta ai cristiani il dogma del purgatorio. Se è vero da una parte che la coscienza ci rende edotti che una lunga vita umana non trascorre senza numerose mancanze, la fede ci assicura la possibilità di ripararle nell'al di là. Il giudizio umano difficilmente può pronunziarsi sulla destinazione di un defunto al paradiso o all'inferno; ma noi sappiamo che i nostri cari sono piuttosto nel purgatorio, in quanto noi crediamo che il morto non sia disceso ma asceso, che non sia andato lontano da Dio ma gli si sia avvicinato, che non si sia avviato verso il regno delle tenebre ma verso quello della luce. *Anche nel purgatorio*, più chiaro ancora che sulla terra, *splende il sole della bontà di Dio.*

Lettura. -*Due maniere di rappresentare il purgatorio.* - « Nella Chiesa vi furono sempre due maniere diverse di rappresentare il purgatorio, ciascuna delle quali, senza essere in contraddizione con l'altra, dimostra lo spirito e il genere di divozione di coloro che l'adottarono. La prima è quella che si trova nella vita della maggior parte dei santi italiani e spagnoli, come pure nelle rivelazioni che essi ebbero; si trova pure negli scritti tedeschi del Medio Evo e nelle pitture popolari del purgatorio diffuse nel Belgio, in Portogallo, nel Brasile, nel Messico e in altri paesi. L'altra opinione è stata diffusa da S. Francesco di Sales il quale l'aveva presa dal *Trattato del purgatorio* di S. Caterina da Genova...

a) La prima opinione è quella di cui sono animate le prediche terribili

dei *Quaresimali* italiani e di cui si vedono, lungo le strade, delle pitture che eccitano in modo tutto speciale il disgusto di certa gente. Essa rappresenta il purgatorio come un inferno che non è eterno; la violenza, la confusione, i gemiti, il terrore sono il fondo delle sue descrizioni. Essa si ferma sulla pena terribile del senso, che l'anima soffre per un misterioso permesso della Divinità; il fuoco del purgatorio è lo stesso fuoco dell'inferno, creato, come questo, unicamente ed espressamente per essere uno strumento di tortura; il fuoco che noi vediamo sulla terra, non è che un fuoco dipinto in confronto di quelle fiamme vendicatrici. Inoltre, che segreto ed indefinibile orrore non ispira il pensiero di un'anima senza corpo, in preda a tormenti materiali! Il sentimento di una prigionia stretta ed insopportabile, di tenebre oscure e dense, accresce ancor l'orrore di siffatta condizione e ci porta presso l'inferno; questo infatti da parecchi santi ci è rappresentato come attiguo al purgatorio. Gli angeli ci appaiono come gli esecutori infaticabili della terribile giustizia di Dio. Certi teologi dicono persino che i demoni hanno il permesso di tormentare le spose di Cristo, in quella prigione di fuoco. Poi, alla pena terribile del senso si aggiunge la pena ancor più terribile della separazione. La bellezza di Dio rimane, come è sempre stata, l'oggetto dei più ardenti desideri; ma l'anima è cambiata. Tutto quello che nella vita e nel mondo sensibile poteva diminuire l'ardore che l'attirava verso Dio, è scomparso, di modo che essa ora lo cerca con un impeto che la nostra immaginazione non può concepire; lo stesso ardore del suo amore rende più insopportabile il suo dolore... A tanti orrori se ne possono aggiungere altri moltissimi che ci rappresentano il purgatorio come un inferno la cui durata non è eterna.

Lo spirito di questa dottrina è un santo timore di offendere Dio, un vivo desiderio di imporsi delle mortificazioni corporali, una grande stima delle indulgenze, un orrore estremo del peccato e una grande apprensione del giudizio di Dio. Coloro la cui vita è tutta una serie di austerità straordinarie, i membri degli Ordini religiosi più severi, considerano sempre il purgatorio sotto tale aspetto. Del resto questo modo di vedere sembra che derivi dalle conclusioni dei teologi Scolastici, come è facile vedere consultando il Bellarmino il quale, in ciascuna sezione del suo *Trattato del purgatorio,* confronta le rivelazioni dei santi con gli argomenti della teologia... Infatti come si può considerare come cosa da poco, un castigo che Dio ha preparato per il peccato? Parecchi teologi dicono non solo che la minima pena del purgatorio è più acerba che la maggior pena della terra, ma che è più grande di tutte le pene della terra messe assieme...

b) La seconda opinione presenta altre considerazioni. L'anima entra nel purgatorio con gli occhi abbagliati e con la mente dolcemente consolata dalla faccia di Gesù del quale ella ha veduto la santa umanità per la prima volta, nel giudizio particolare che ha subìto allora allora. Questa visione l'accompagna nella sua nuova prigione e ne dissipa l'orrore; la figura radiosa del Salvatore fa risplendere una luce calma, simile ai raggi d'argento della luna. In mezzo a' quel mare di fuoco, l'anima sostenuta da quell'immagine, resiste a tutto. Dal momento che ha veduto Dio, ella ha capito quanto è indegna di entrare in cielo e si slancia spontaneamente nel purgatorio, come una colomba che va a cercare il suo nido nel folto della foresta. Non è necessario che gli angeli la gettino in quel luogo di purificazione: il libero culto della purezza di Dio ve la conduce....

Agli occhi di coloro che considerano così il purgatorio, quest'anima sembra rivestita della massima bellezza: come potrebbe non essere bella una sposa diletta di Dio? L'anima è in uno stato di espiazione, è vero, ma nulla può spezzare la sua unione con Dio. "Essa, dice S. Caterina da Genova nei termini più espliciti, non conserva più il minimo ricordo dei peccati commessi quando era ancora sopra la terra". La sua dolce prigione, il suo sacro sepolcro è nella volontà adorabile del suo Padre celeste, e là essa attende il termine della sua purificazione, con i sentimenti di una perfetta rassegnazione e di un ineffabile amore. Come nessuna visione di se stessa o del peccato non viene a turbare la pace di cui gode, così nessuna ombra di timore o di dubbio non altera mai la sua sicurezza. Essa non può più peccare e questo solo dono, quando era sulla terra, le pareva che contenesse da solo tutta la felicità del cielo. La più piccola imperfezione non può più offenderla: essa non può più abbandonarsi al minimo movimento di impazienza; non può fare nulla che possa offendere Dio. Essa ama Dio sopra ogni cosa, e l'amore che gli porta è puro e disinteressato. Essa riceve continuamente le consolazioni che gli angeli le portano, e non può fare altro che rallegrarsi della certezza della sua salvezza eterna, che le viene continuamente confermata. Anzi le sue più crudeli angoscie sono accompagnate dal sentimento di una pace profonda, inalterabile e tale che il linguaggio umano non può esprimere....

Lo spirito di questa dottrina è l'amore, un desiderio ardente che Dio non sia offeso, e un fervido zelo per gli interessi di Gesù. Esso è caratterizzato da quello slancio spontaneo che l'anima prende verso il luogo dove l'attende il dolore; ella ha preso le parti di Dio contro se stessa e si mostra fedele fino alla fine, al suo nobile principio. Questa maniera di rappresentarsi il purgatorio è un omaggio che si rende alla purezza e alla santità di Dio: essa presenta le cose dal punto di vista di Dio e confonde tutti gli interessi con l'interesse divino; è appunto quello che ci dobbiamo aspettare da S. Francesco di Sales o dal cuore ardente di S. Caterina da Genova. È l'impotenza, piuttosto che la miseria delle anime, quella che eccita nel cuore di chi considera il purgatorio sotto tale aspetto, dei sentimenti di compassione e di divozione; ma sono la gloria di Dio e gli interessi di Gesù, che esercitano su di lui l'influenza più potente ». G. *Faber,* Tutto per Gesù, S.E.I., Torino 1921, pp. 353-358.

CAPITOLO SECONDO

Escatologia generale

§ 215. - Il ritorno di Cristo.

Gesù Cristo ritornerà alla fine del mondo per compire il regno di Dio da lui iniziato. - *È di fede.*

Spiegazione. - « Di là ha da venire a giudicare i vivi e i morti », confessa la Chiesa nel Simbolo degli Apostoli e in quelli seguenti. Nella

S. Scrittura il giorno del ritorno (ἡ παρουσία) (1) è chiamato « l'ultimo giorno » (Giov. 6, 39; 11, 24; 12, 48; cfr. I Cor. 15, 52), il « giorno del Signore » (I Cor. 3, 13; 5, 5 ecc.), il « giorno della venuta di Nostro Signore » (I Cor. 1, 8), il « giorno di Cristo » (Filip. 1, 10; 2, 16), il « giorno della visita » (I Pietr. 2, 12), il « giorno del giudizio » (I Giov. 4, 17). Parleremo per il momento del *fatto* del ritorno, riservandoci di trattare in seguito del suo scopo, per quanto esso già sia implicito nelle testimonianze del ritorno stesso. La questione circa il *tempo* e i *segni* precursori del ritorno è di secondaria importanza.

Prova. - Il Vecchio Testamento parla già di un « giorno del Signore ». Esso appare dapprima nel profetismo che annunzia alle genti e a Israele l'avvento di Dio, avente come scopo la duplice sanzione. Il fine ultimo dell'avvento di Dio è la fondazione, il consolidamento e il compimento del suo regno. La sua venuta si chiama « giorno di Jahvè », « giorno del giudizio di Jahvè », « quel giorno ». Poichè si pensa di preferenza al castigo dei *malvagi,* tale momento viene presentàto come « giorno d'ira », « di tormento », « di rovina », « di giudizio », in una parola come il *grande e tremendo giorno di Jahvè.*

L'avvento di Dio predetto dai Profeti, spesso presentato come imminente, si è realizzato in modo provvisorio con la venuta del Figlio di Dio sulla terra. Ma col suo primo avvento, egli ha soltanto iniziato la opera di discriminazione voluta da Dio (Giov. 3, 18-19; 12, 31; 16, 11). Un giorno, dopo la sua Ascensione, ritornerà a dare l'ultimo compimento all'opera iniziata. Cristo e gli Apostoli parlano spesso di questo ritorno con l'accento dei Profeti, descrivendolo a colori vivaci sia nel suo aspetto pauroso come nel suo aspetto consolante.

Il pensiero della parusia compare *molto presto* in Gesù Cristo: Il Discorso della Montagna ne presenta già le tracce evidenti (Mt. 7, 22) e la domanda del Padre nostro: « Venga il tuo regno » (Mt. 6, 10) per la Chiesa primitiva fu una preghiera per chiedere l'avvento del Signore (Apoc. 22, 20; Didaché 10, 6).

Gesù Cristo parla della sua *seconda* venuta assai spesso particolarmente riferendosi a Dan. 7, 13: « Vedranno il Figlio dell'Uomo venire sulle nubi del cielo con potenza grande e maestà » (Mt. 24, 30; 25, 31; 26, 64; Mc. 8, 38; 14, 62; Lc. 17, 24; Giov. 6, 39-40). Nel vangelo di Giovanni in cui la decisione (κρίσις) avviene già durante questa vita, l'ultimo giorno presenta un carattere di consolazione per i fedeli che

(1) « Parusia, letteralmente "presenza" e per estensione "venuta", è un termine tecnico usato nel Nuovo Testamento per indicare la seconda venuta di Gesù Cristo, la quale è anche chiamata "la rivelazione" oppure "l'apparizione" o "il giorno del Signore". Quando S. Paolo scriveva le sue lettere, si chiamava "parusia" la visita solenne di un sovrano o di qualche gran personaggio, particolarmente dello stesso imperatore. Polibio ricorda in questo senso la parusia del re Antioco, ed una iscrizione del terzo secolo prima di Gesù Cristo, ci dice che la parusia di Saitapharnes a Olbia costò agli abitanti novecento pezze d'oro. Questa circostanza straordinaria celebrata con feste, giochi, sacrifici, perpetuata da statue, da fondazioni, da medaglie commemorative e talora dall'inaugurazione di un'èra nuova, era tale da colpire la fantasia della gente e lasciava un ricordo duraturo nella memoria degli uomini. Nessuna espressione conveniva dunque meglio di questa per indicare il ritorno trionfale del Cristo che viene a inaugurare il suo regno ». *Prat,* La Teol. di S. Paolo. II. p. 359.

Cristo viene a condurre nelle dimore celesti (Giov. 14, 2-3; cfr. 3, 15; 12, 26; 17, 24); invece coloro che non credono non potranno andare là dove va Cristo (Giov. 7, 34; 8, 21; 13, 33).

Nell'insegnamento degli *Apostoli* la fede nella parusia di Cristo occupa un posto predominante. Ci limiteremo, perciò, ad alcuni accenni. Nel giorno dell'Ascensione, gli angeli ricordano agli Apostoli che Cristo ritornerà così come è salito al cielo (Atti 1, 11). Di qui la vicinanza nel Simbolo Apostolico dei due articoli concernenti l'Ascensione e il ritorno. S. Pietro nella sua predica nel tempio dice che Cristo ritornerà « per ristabilire ogni cosa » (ἀποκατάστασις πάντων, Atti 3, 20-21). *S. Paolo* presenta la parusia di Cristo come una promessa e una minaccia, ma più spesso come promessa che come minaccia (I Cor. 1, 8-9; 4, 5; 5, 5; 15, 22-23; II Cor. 1, 14; Col. 3, 4; Filip. 1, 6; I Tess. 4, 15-17; I Tim. 6, 14-16). Nei testi citati la parusia si presenta come un giorno di compimento per i buoni, ma anche un giorno « di vendetta » e di « fiamme di fuoco » per gli empi e per coloro che non credono (II Tess. 1, 6-10), di prova per i tiepidi e i mezzi cristiani (I Cor. 3, 12-15). Nella seconda lettera di S. Pietro la parusia viene presentata in modo, per così dire, didattico; e a coloro che cominciano a dubitare della parusia, a causa del ritardo di essa, l'Apostolo oppone un argomento che deve costringere tutti al silenzio: al cospetto di Dio mille anni sono come un giorno (II Pietr. 3, 1-10; cfr. I Pietr. 4, 13; Giac. 5, 7-8).

Non è necessario interrogare a lungo la *Tradizione* sul ritorno di Cristo perchè questa dottrina scaturisce con evidenza solare dalla Sacra Scrittura. C'è soltanto un punto, che, per quanto secondario, merita di essere preso in considerazione in quanto presenta alcune difficoltà d'ordine teorico: la questione del *tempo* della parusia e dei suoi *segni* precursori.

Segni precursori della parusia. - Gesù Cristo ha manifestato o nascosto questi segni? Alcuni passi sembrano incoraggiare una risposta affermativa, altri invece inducono a rispondere negativamente. Innanzi tutto Cristo si è rifiutato di darci una conoscenza precisa « sul giorno e l'ora » (Mc. 13, 32; Mt. 24, 36; Atti 1, 6-7). Inoltre ha affermato che il giorno verrà improvviso come un ladro invisibile nella notte (Mc. 13, 33-37; Mt. 24, 43; 25, 6), come un lampo che brilla improvviso (Mt. 24, 27), come il diluvio che sorprese i contemporanei di Noè (Mt. 24, 37), come la pioggia di fuoco che si rovesciò sopra Sodoma (Lc. 17, 29-30), come un laccio gettato agli uccelli (Lc. 21,35). Per questo: vigilate! « Solo il Padre » conosce il momento preciso, ossia Dio solo lo stabilisce (Mc. 13, 32). Cristo però non ha omesso l'annuncio di segni precursori affatto *generici* e per così dire lontani, velati e misteriosi, l'avveramento dei quali deve dare nuovo incitamento alla vigilanza cristiana. Gli Apostoli hanno ripetuto questi segni nella loro predicazione della parusia. Possiamo elencarne sei.

1) *L'annunzio universale del Vangelo.* Questo Vangelo del regno sarà annunziato in testimonianza a tutto il mondo, a tutti i popoli e allora (καί τότε) verrà la fine (Mt. 24, 14). Cristo non parla di una accettazione universale del cristianesimo, anzi sembra trattarsi del caso opposto (Lc. 18, 8). Le parole del vangelo di S. Giovanni (10, 6) circa un *solo ovile* e un *solo pastore* non si riferiscono al presente caso.

2) *La conversione degli Ebrei.* S. Paolo ritiene che gli Ebrei siano stati accecati soltanto in parte e temporaneamente, finchè la massa dei pagani sia entrata nella Chiesa (Rom. 11, 25-26). Poi Israele sarà salvato.

3) *Il ritorno di Elia.* L'idea che Cristo avrà un precursore appare per la prima volta in Malachia (3, 1; 4, 5). Tale attesa è espressa pure dall'*Ecclesiastico,* che parla di Elia (48, 10-11). Ai tempi di Gesù questa attesa era generale (Mc. 9, 11; cfr. 6, 15; 8, 28; Giov. 1, 21). Nulla dice Gesù sul ritorno di Elia; egli si conforma alla credenza popolare, ma afferma che Elia è già venuto nella persona del Battista e ha già compiuto la sua missione (Mc. 9, 12; Mt. 17, 10-13). Gli Ebrei inoltre credevano nel ritorno di Mosè (Deut. 18, 15; cfr. Giov. 1, 21; 6, 14; 7, 40; Atti 3, 22; 7, 37). Mosè ed Elia compaiono in forma sopraterrena nella Trasfigurazione (Mt. 17, 1-9; forse anche Apoc. 11, 13-14). Al tempo di Cristo si credeva pure nel ritorno di Geremia (Mt. 16, 14) e di Enoch (Gen. 5, 24; Enoch 90, 31; IV Esdra 6, 26; 14, 9, 29). Gesù Cristo non scioglie la questione.

4) *L'Anticristo e la grande apostasia.* Anche la figura dell'Anticristo appartiene alla credenza popolare del tardo giudaismo. L'Anticristo, come indica il nome, è un avversario del Messia, di Cristo, e un avversario in figura umana. È difficile coi dati del Nuovo Testamento, farsi un concetto chiaro dell'Anticristo. In S. Paolo (II Tess. 2, 3-12) è *l'uomo* del peccato (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας), il figlio della perdizione (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), l'iniquo (ὁ ἄνομος); i vv. 3-5 lo descrivono come anti-Dio, i vv. 6-12 come anti-Cristo. Secondo S. Giovanni è piuttosto il *prototipo* dell'incredulità (I Giov. 2, 18, 2; 4, 3; II Giov. 7). Anche nei Padri l'Anticristo è una figura enigmatica tutte le volte che ne parlano. In fondo, viene considerato come un uomo che assomma in sè ogni malvagità umana ed è per così dire l'incarnazione di Satana. Secondo il pensiero dei Padri egli farà la sua apparizione alla fine o meglio un po' prima della fine e causerà una grande apostasia tra i fedeli di Cristo (Lc. 18, 8), stabilirà il suo dominio in Gerusalemme, la città santa; ma Cristo con la sua parusia lo annienterà e lo precipiterà nell'inferno (II Tess. 2, 8; cfr. *S. Tommaso,* Suppl. q. 73, a. 1; S. th. III, 8, 8). * Cfr. *A. Romeo,* Anticristo, nella Enc. Catt. I, coll. 1433-1441; *B. Rigaux,* L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament, Duculot, Gembloux 1932. *

5) *Grandi tribolazioni e calamità.* Già i profeti presentano il giorno di Jahvè come realizzantesi tra avvenimenti straordinari negli astri del cielo e sulla terra. Il discorso escatologico di Gesù si sviluppa nella cornice di simili profezie (Mt. 24, 6-10; Mc. 13, 26-27; Lc. 21, 25-26; cfr. *S. Tommaso,* Suppl. q. 73, a. 1).

6) *L'incendio universale.* L'ha predetto S. Pietro. Come il primo mondo fu sommerso dal diluvio, il mondo presente sarà distrutto dal fuoco (II Pietr. 3, 5-7). Anche S. Paolo insegna che il giorno del Signore si manifesterà nel fuoco (I Cor. 3,13); tuttavia è solo in S. Pietro che si parla della distruzione del mondo per mezzo del fuoco. Anche secondo molte altre concezioni religiose pagane il mondo viene alla fine distrutto nel fuoco (gli stoici, la Sibilla, il Muspilli nell'Edda).

Lettura. - *Il senso della storia.* - « Come appare la storia alla luce della Rivelazione? e prima ancora: Come si può vedere, addirittura, la storia?

Gli uni affermano che ha il suo senso in se stessa, e che tale senso è riposto nel compimento delle azioni umane con le loro conseguenze, nello sviluppo dell'essere umano, e nel sorgere delle opere umane. Ma il corso di queste attuazioni è visto ancora diversamente: chi pone l'apogeo della storia all'inizio, nell'età dell'oro, mentre ciò che segue tenderebbe sempre a declinare, finchè tutto finirebbe in una catastrofe; chi invece lo pone nel futuro, nel senso che la storia sarebbe sempre in cammino verso maggior perfezione...

Gli altri dicono che la storia, in sè, non ha senso alcuno, ma che è piuttosto un groviglio di forze e di fatti che s'incalzano a vicenda. L'uomo soltanto vi metterebbe un senso, mentre guardando il caos vi darebbe forma e, agendo, eserciterebbe la sua volontà. Questo intervento dell'uomo farebbe brillare un po' di luce destinata poi dinuovo a estinguersi.

Comunque s'intendano queste diverse sentenze, la Rivelazione non dice nulla al riguardo. Sono teorie che hanno la loro parte di vero e la loro parte di falso, e di fronte ad esse lo spirito umano ha l'obbligo di prendere posizione. Ora, per la Rivelazione il senso della storia sta nel compimento della Redenzione.

Veduto da Dio, questo significa che il suo decreto si attua e che il numero degli eletti da lui stabilito si compie. Veduto dall'uomo, vuol dire che questi si decide pro o contro Cristo. Tutto questo poi — il compirsi cioè del numero degli eletti e lo schierarsi dell'uomo pro o contro Cristo — si sviluppa progressivamente, fino a raggiungere la misura prestabilita. Quando il tempo ha raggiunto la sua misura sopravviene la fine. Dal punto di vista cristiano tutti gli eventi della storia hanno dunque il compito di rendere chiaro in che cosa consista quel loro elemento essenziale, o, in altre parole, essi creano la situazione sempre nuova in cui l'elemento essenziale si deve compiere. Ciò che può essere detto di più riguardo alla storia non è che nel suo decorso gli uomini migliorino o no, ma che l'oggetto intorno al quale verte la decisione emerge sempre con maggiore evidenza; la decisione stessa sempre più inevitabile, sempre più grande, le potenze impegnate nella lotta, e sempre più radicale il *sì* o il *no*.

Un giorno verrà l'Anticristo: un uomo e, instaurato da lui, un ordine delle cose, nel quale l'opposizione a Dio tocca la sua decisione suprema. Quest'uomo sarà pieno di riconoscimento e di forza. In ultima analisi, come intenzione dietro ogni intenzione, egli vorrà una cosa sola: dimostrare che la vita è possibile senza Cristo — anzi che Cristo è il nemico della vita, e che questa non può essere piena se non con la distruzione di ogni elemento cristiano. — Tale dimostrazione poi sarà condotta in un modo così impressionante, con tutte le risorse della violenza e della prudenza, della materia e dello spirito, che il pericolo dello scandalo sarà pressochè insuperabile, e che tutti coloro, ai quali la grazia non avrà aperto gli occhi, saranno perduti.

Allora apparirà chiaro che cos'è specificatamente *cristiano:* ciò che non viene per nulla dal mondo, ma dal cuore di Dio. La vittoria della grazia sul mondo — certo anche la salvezza; — perchè la vera essenza del mondo non è riposta in lui stesso, ma al disopra, in Dio, da cui gli vien data. Quando Iddio sarà tutto in tutti, il mondo fiorirà ». *Guardini,* Il Signore, pp. 545-546.

§ 216. - La risurrezione dei morti.

1. Ci sarà una risurrezione dei morti. - *È di fede.*

Spiegazione. - Il *Simbolo degli Apostoli* contiene già questa dottrina di fede; così pure il Simbolo Niceno-Costantinopolitano (Denz. 86) e quello Atanasiano (Denz. 40). Il *IV Concilio Lateranense* difende contro gli Albigesi e i Catari e contro tutti coloro che si ispirano al dualismo gnostico-manicheo, la realtà della resurrezione e l'identità del corpo risuscitato con quello terrestre: « Omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant » (Denz. 429). Circa gli avversari moderni della resurrezione basterà un cenno. La risurrezione della carne è respinta dai razionalisti d'ogni tempo. Questo spiega come fin dagli inizi i Padri si siano schierati a sostenere e difendere questo dogma come uno dei fondamenti della fede contro i pagani.

Prova. - Nel Vecchio Testamento la dottrina della risurrezione dei corpi segue l'evoluzione della escatologia in generale e appare solo molto tardi. Nel mosaismo il popolo intero è in un primo tempo considerato come un solo individuo. Israele sarà riscattato dalla morte e dalla distruzione (esilio) e ristabilito in una nuova vita politica e religiosa. Israele risorgerà. É il pensiero di Isaia (25, 8; 26, 19-21) ed è il senso della grandiosa visione di Ezechiele (Ez. 37, 1-14; cfr. Osea 6, 1-3; 13,14). Daniele invece parla di un « risveglio » personale di coloro che dormono nella polvere, benchè non accenni espressamente alla risurrezione della carne.

Una testimonianza precisa sulla risurrezione si trova nel secondo libro dei Maccabei. Il *modo* di concepire questa risurrezione è dapprima assai realistico; certamente si crede in un'identità perfetta (II Macc. 7, 11). Comunque, il fatto della risurrezione è attestato con certezza (7, 9, 11; 12, 43-44). Sembra però che si tratti di una fede nella risurrezione dei soli giusti, poichè viene negata ad Antioco (ivi 7, 14). Il libro della Sapienza, pur ricordando la duplice sanzione, non parla affatto della risurrezione della carne. Al tempo di Gesù la maggior parte degli Ebrei, i farisei e il popolo, credeva a questo dogma, che i soli Sadducei non volevano ammettere (Lc. 20, 27).

Nella redazione latina il testo di Giobbe 19, 25-27, spesso citato a proposito della risurrezione dei morti, non è conforme al testo ebraico, senza aggiungere che contrasta con le dichiarazioni pessimistiche sulla sorte dell'uomo, anche del giusto, contenute nel libro di Giobbe. Tale è il parere di Hudal (Bibl. Ztschr. 1917, 214-235), di Schlögl (Das Buch Job, 1916), di N. Peters (Da Buch von Dulder Job, 1917). Il Nötscher formula questo giudizio: « Per l'Israele antico e in genere per il tempo che precede l'esilio (diciamo con prudenza e per evitare il pericolo di dire troppo), la concezione della risurrezione personale non è affermata con chiarezza in nessun luogo del Vecchio Testamento » (Altorientalischer u. altestamentlischer Auferstehungsglaube, 1926, p. 118). Ma egli respinge una derivazione dal parsismo, poichè questo insegna l'apocatastasi di *tutti*, cosa affatto estranea a Israele che conosce solo la risurrezione dei *giusti* (Is. 26, 14, 19; Dan. 12, 2-3). Ancora ai tempi di Gesù i

farisei limitavano la risurrezione ai giusti (Mt. 22, 23; Mc. 12, 18; Lc. 20, 27; Atti 23, 8), e pensavano che i *malvagi* sarebbero puniti eternamente (Is. 66, 24; Dan. 12, 3; Giudit. 16, 18; Mc. 9, 47).

Nè si può ammettere che la divinità cananea della natura che rinasce abbia esercitato qualche influenza su Israele, poichè si tratta là di una risurrezione *priva di qualsiasi aspetto morale*. L'idea della risurrezione va piuttosto cercata nella evoluzione particolare d'Israele stesso. L'individualismo, che appare con l'esilio, e il problema della sanzione inducevano a cercare una comunione eterna con Dio e tale comunione per esser perfetta implicava la risurrezione. Un primo barlume di tale speranza traluce già dal libro di Giobbe (Nötscher, o. c. p. 241). Cfr. § 73 sull'immortalità dell'anima. N. Peters (Das Buch Job, 1928, pp. 203-204) scrive: « Le principali *interpretazioni* del passo, sono le seguenti: 1) Giobbe attende da Dio che gli renda giustizia quaggiù, in questa vita; 2) spera che Dio gli restituisca la salute e la felicità sulla terra; 3) spera di vedere Dio in spirito e di essere da lui giustificato; 4) spera di risorgere in seguito e di ricevere la giustificazione nella carne; 5) alcuni, nel go'el di 5, 25 credono di ravvisare il Messia. Una esegesi accurata del testo ci dimostra che la prima interpretazione è la più probabile ».

Gesù, avendo già trovato tale fede diffusa tra il suo popolo, non vi insistè in modo particolare, limitandosi a spiritualizzare la concezione grossolana dei suoi contemporanei con l'asserire che i « figli della risurrezione » saranno simili agli angeli (ἰσάγγελοι, Lc. 20, 36). In tale circostanza, per provare la risurrezione, adduce il passo della Scrittura in cui Dio è detto il Dio dei Patriarchi, i quali pertanto dovevano essere sempre vivi, poichè Dio non è un Dio di morti (Mt. 22, 31-32; Mc. 12, 18-27). Ci sono ancora altri passi in cui Gesù accenna alla risurrezione: Mt. 5, 29-30; 10, 28; Mc. 9, 42-47; Lc. 14, 14. Nel Vangelo di S. Giovanni si parla di due risurrezioni, una spirituale che avviene ora, per quelli che ascoltano la predicazione di Gesù, una corporale che avverrà alla fine del mondo. Quest'ultima è operata dal Cristo in persona (Giov. 6, 39, 40, 44), che la promette fin d'ora a quelli che mangeranno la sua carne e berranno il suo sangue (Giov. 6, 55). Tanto i buoni che i cattivi risorgeranno: ma ci sarà una « risurrezione alla vita » e una « risurrezione al giudizio » (Giov. 5, 28-29). Questa precisazione serve a completare Lc. 14, 14 e 20, 35, poichè in questi testi si potrebbe pensare a una risurrezione dei soli « giusti ».

Gli *Apostoli* insistono sulla risurrezione per due motivi: il primo, perchè essa si è già avverata in Cristo; il secondo, perchè la fede nella risurrezione è l'aspetto che distingue maggiormente il cristianesimo dal paganesimo (Atti 17, 32; 26, 8, 23). Ciò spiega perchè la maggior parte delle testimonianze su questo dogma si trovino in *S. Paolo*. Egli attesta innanzitutto il *fatto* della risurrezione (Atti 17, 18, 32; 23, 6; 26, 6, 8, 23; Rom. 4, 17; 8, 11; I Cor. 6, 14; 15, 12-27; II Cor. 4, 14; Col. 1, 18; 1 Tess. 4, 13-15; II Tim. 2, 18; Ebr. 6, 2). Il gran numero di passi ci dimostra già l'importanza che l'Apostolo annette alla risurrezione. Egli ci parla anche del *modo* con cui avverrà la risurrezione, più di qualsiasi altro autore biblico. *S. Giovanni* nell'*Apocalisse,* parla di una « prima risurrezione », dei soli giusti (Apoc. 20, 4, 5); ma accenna pure alla risurrezione generale (Apoc. 20, 12-14). Gli altri Apostoli non parlano espressa-

mente della risurrezione sia che la considerino implicita nella loro nozione di vita (ζωή) o la suppongano nota.

I Padri. - I Padri erano indotti a trattare della risurrezione dagli stessi motivi di S. Paolo, soprattutto di fronte ai pagani. Di qui l'insistenza degli Apologisti su questo argomento. I Padri posteriori, come S. Metodio, S. Epifanio, S. Gerolamo dovevano difendere la realtà della risurrezione contro lo spiritualismo di Origene, che negava il carattere materiale del corpo risuscitato e ammetteva per i giusti un corpo etereo subito dopo la morte (De princ. 2, 10; 3, 6, 4). Anche S. Agostino ritenne di dover esporre la risurrezione nella sua escatologia della Città di Dio (Civ. 20, 17, 19; 22, 21; cfr. Enchir. 91, 92; Sermo, 261 e 262, 263).

La risurrezione è presente in modo speciale nella *pittura* cristiana primitiva. Noè scampato dal diluvio, Isacco salvato dall'angelo sul monte Moria, i tre giovanetti nella fornace, Daniele nella fossa dei leoni, Susanna davanti ai falsi testimoni, Giona nel ventre della balena, Lazzaro risuscitato da Cristo, sono altrettante immagini che dovevano ricordare ai cristiani delle catacombe la vittoria della potenza di Dio sulla morte e ravvivare in loro la speranza della risurrezione. Tali motivi molto sfruttati venivano completati con l'ascesa di Elia al cielo. Cfr. *S. Scaglia,* I « Novissimi » nei monumenti primitivi della Chiesa, pp. 66-74.

La Scolastica fece suoi gli argomenti dei Padri. Tuttavia più che alla realtà della risurrezione essa s'interessò al modo della risurrezione, alla natura del corpo risuscitato, alle prerogative dei corpi degli eletti. S. Tommaso per provare la risurrezione, adduce argomenti di ordine razionale: il corpo fa parte del composto umano, e senza di esso l'uomo non sarebbe completo, quindi una separazione eterna del corpo dall'anima sarebbe *innaturale.* L'anima, senza il corpo non può essere completamente felice e quindi la risurrezione è soprannaturale solo nel modo, in quanto viene operata dall'onnipotenza di Dio (Suppl. q. 75, 1-3; C. Gent. 4, 79).

Secondo *S. Tommaso* la risurrezione di Cristo è la causa della nostra risurrezione. Fondandosi sullo Pseudo-Dionigi (Hier. coel. 13) egli scrive: « ...Ut quaelibet causa primo operetur in id quod est sibi propinquius, et per id operetur in alia magis remota... Et ideo Verbum Dei primo attribuit vitam immortalem corpori naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis » (S. th. III, 56, 1).

Restano da esaminare due punti particolari: l'universalità della resurrezione e la natura del corpo resuscitato.

2. Universalità della risurrezione. - *È di fede che i morti risorgeranno tutti, buoni e cattivi.* - Il Simbolo Atanasiano insegna: « Omnes homines resurgere habent » (Denz. 40). Contro gli Albigesi, il IV Concilio Lateranense dichiara: « Omnes homines cum suis propriis resurgent corporibus » (Denz. 429). Analoghe dichiarazioni fecero il II Concilio di Lione (Denz. 464) e Benedetto XII (Denz. 531).

Gesù afferma espressamente l'universalità della risurrezione (Giov. 5, 28-29). S. Paolo nella sua professione di fede dice che « vi sarà una risurrezione dei giusti e dei peccatori » (Atti 24, 15). Anche *S. Giovanni* in modo generale

dice che i morti sfuggiranno alla morte e al suo impero per essere giudicati secondo le loro opere (Apoc. 20, 12-14).

I *Padri* insegnano in un primo tempo che ci sono due resurrezioni: prima quella dei giusti, poi quella dei peccatori. Tale concezione era in relazione col millenarismo, ma con la scomparsa progressiva di tale teoria non si parla più che di una sola resurrezione alla fine del mondo. Vero è che la Sacra Scrittura, nei passi sopra citati, ordinariamente non parla della resurrezione dei peccatori ma soltanto di quella dei giusti. Questo perchè la resurrezione, essendo un *frutto della salvezza* che noi dobbiamo alla Redenzione di Cristo, il primo dei resuscitati, non può essere attribuita agli empi, che al contrario saranno puniti con la perdizione (ἀπώλεια), e la rovina (φθορά) e la morte (θάνατος) eterne. Il che emerge soprattutto in S. Paolo, al quale perciò molti protestanti attribuiscono la fede in una *distruzione* totale dei cattivi (Rom. 8, 6; Gal. 6, 7, 8; Filip. 1, 28, ecc.). Ma tale interpretazione è errata. Infatti, anche a prescindere da Atti 24, 15, l'Apostolo insegna espressamente che compariremo tutti davanti al tribunale di Dio per ricevere la nostra sanzione. Tale comparsa non si può concepire se non in forma corporale e perciò i passi citati vanno intesi como riferiti alla morte e alla rovina spirituale (cfr. *Tillmann,* Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, 1909, pp. 182-192). *S. Agostino* dice: « Nessun cristiano deve minimamente dubitare che la carne di tutti gli uomini, che sono nati e nasceranno, che sono morti e che moriranno, un giorno non risorga » (Enchir. 84).

3. L'identità del corpo è espressa dal IV Concilio Lateranense con termini d'un realismo un po' accentuato: esso dice che « tutti risorgeranno con il corpo *che hanno ora* » (Denz. 429; cfr. 287, 347, 427).

L'identità si può dedurre dalla *Scrittura,* poichè se non si trattasse della risurrezione dello stesso individuo, ma di un individuo *estraneo,* non si potrebbe nemmeno parlare di risurrezione; si dovrebbe piuttosto parlare di creazione. Quando Origene e i suoi seguaci fondandosi su I Cor. 15, 50, elaborarono la teoria di un corpo risuscitato totalmente estraneo e spirituale, i Padri che abbiamo già nominati, in particolare *S. Gerolamo* si opposero energicamente. S. Gerolamo si fondava su Giobbe, colui che avrebbe parlato della resurrezione in modo più chiaro di tutti, salvo Gesù Cristo: « Mi rivestirò nuovamente della mia pelle » (Giobbe 19, 26). È chiaro, dice il grande esegeta, che dove c'è la pelle ci sono anche le ossa e la carne, i nervi, il sangue e le vene e il sesso (Adv. Joan. Hieros. 30, Migne 23, 382). Adduceva inoltre l'esempio di Cristo che invitò a toccare il suo corpo e le sue piaghe (ivi 28 e 34). Anche *S. Agostino* afferma che neppure un capello della testa andrà perduto; tuttavia nota: « La carne spirituale sarà sottomessa allo spirito, pur rimanendo sempre una carne e non uno spirito ». Ciò che di grandezza perfetta, d'armonia, di bellezza, mancherà ai corpi dei resuscitati sarà supplito dal creatore. Anche i due sessi sussisteranno (Civ. 22, 21).

S. Tommaso afferma pure l'identità materiale del corpo glorificato con quello terrestre (Suppl. q. 79, 1-3). La maggior parte degli Scolastici e dei teologi si attiene a tale sentenza. Anche su questo punto Durando, seguito da un certo numero di teologi, dissente. Secondo lui, l'identità non si estende a tutta la materia, ma soltanto al principio di *individuazione,* in forza del quale l'anima individualizzerebbe una materia qualsiasi e ne farebbe il suo corpo

di un tempo; oppure da questo principio rimastole, l'anima ritrarrebbe come da un *seme,* un nuovo corpo (Bonnet). Le decisioni della Chiesa, pur dando la preferenza all'identità materiale, non escludono questa spiegazione. Circa la *quantità* o gli elementi del cadavere che saranno utilizzati un giorno per formare il corpo glorioso, i seguaci della dottrina dell'identità materiale non possono dire nulla o non possono addurre prove delle loro affermazioni. Non è vero che S. Paolo, al dire dei protestanti, insegni che il corpo dei risuscitati discenderà bell'e perfetto dal cielo e verrà presentato ai fedeli all'istante della risurrezione.

Natura del corpo risorto: 1) Dovrà essere un vero corpo umano; ciò è richiesto dal concetto stesso di risurrezione. S. Gerolamo, S. Agostino, S. Gregorio Magno, S. Tommaso estendono l'integrità del corpo perfino alla distinzione sessuale.

2) I corpi degli eletti risorti, nonostante l'identità essenziale con il corpo attuale, saranno assai diversi, perchè il corpo attuale sarà glorificato, trasformato (I Cor. 15, 12-58).

3) Tra le *proprietà* del corpo glorificato si elencano secondo il testo I Cor. 15, 43; *a*) l'impassibilità (incorruptio, ἀφθαρσία); *b*) l'agilità (agilitas, δύναμις); *c*) la spiritualità (subtilitas, spiritualitas, σῶμα πνευματικόν); *d*) la chiarezza (claritas, δόξα). Cfr. Mt. 13, 43; 17, 2; Filip. 3, 21; I Cor. 15, 26; II Cor. 5, 1; Sap. 3, 7.

Queste quattro proprietà inoltre permettono al corpo di partecipare, *alla sua maniera,* alle gioie della beatitudine eterna, che per l'anima consistono nella visione di Dio. Tra le gioie del corpo si possono enumerare quelle dei cinque sensi, dell'immaginazione, dei sentimenti, della contemplazione delle bellezze create.

Il *corpo dei dannati* parteciperà a suo modo alle pene della dannazione. Tuttavia al riguardo non si può stabilire assolutamente nulla di certo, dato che la Rivelazione tace del tutto circa le proprietà di questi corpi. Al massimo si può desumere per analogia la loro identità con i corpi terrestri, la loro integrità e una certa incorruttibilità (ἀφθαρσία). In questo senso si può applicare al corpo dei dannati il testo I Cor. 15, 52 confrontandolo con quello di I Cor. 15, 51. « In quei giorni gli uomini cercheranno la morte e non la troveranno, ameranno morire e la morte si ritrarrà da loro » (Apoc. 9, 6; cfr. S. Tomm., C. Gent. 4, 89).

Lettura. - *Significato e valore del dogma della Resurrezione.* - « La Resurrezione è la più alta delle promesse cristiane. Gesù risuscitato dai morti "è la primizia di quelli che giacciono" (I Cor. 15, 20). Nello stesso modo che egli è sfuggito al Sepolcro, ciascun uomo che lo segua può sperare di sfuggirvi. "Ecco, esclama San Paolo, un mistero che io rivelo a tutti. Noi non morremo. Tutti noi saremo trasformati in un batter d'occhio al suono dell'ultima tromba. Perchè essa risuonerà, ed i morti risorgeranno incorruttibili, e anche noi saremo cambiati" (I Cor. 15, 51).

Questa grandiosa speranza, come tanti altri elementi della fede cristiana, aveva lentamente germinato, inturgidito e maturato nel più profondo della coscienza di Israele. I grandi profeti l'avevano detto: "la morte sarà distrutta per sempre" (Isaia 25, 8). "Vivano i tuoi morti, risorgano i caduti miei. Sve-

gliatevi, intonate un cantico, voi che abitate nella polvere" (Isaia 26, 19). "Quelli che dormono nella polvere si sveglieranno, gli uni per una vita eterna, gli altri per l'eterna infamia" (Daniele 12, 2). E qual credente non aveva nelle orecchie il grido gioioso di Giobbe, la sua proclamazione inobliabile: "Da questo scheletro, rivestito della sua pelle e della sua carne, io vedrò Dio!"

A questa speranza la Resurrezione del Cristo veniva a dare il suo coronamento di certezza. Nel corso della sua vita, quando Gesù aveva evocato il proprio dramma, sotto il simbolo del Tempio distrutto e ricostruito in tre giorni, i suoi fedeli non avevano compreso. E nemmeno il "segno di Giona" li aveva illuminati più del segno del Tempio. Ma quando la Resurrezione li obbligò ad aprire gli occhi, compresero, seppero, dissero che questo avvenimento li riguardava personalmente, e riguardava tutti gli uomini. Il Nuovo Testamento si appresta a fare l'essenziale della Dottrina quanto, nell'Antico Testamento, non era che presentimento ed una più o meno discutibile convinzione. Su questo punto, come su tutti gli altri, l'ultimo gradino della Rivelazione è superato.

Ma la credenza nella Resurrezione fa qualcosa di più che dare alla morte una suprema speranza. Tutta la concezione della vita se ne trova trasformata. La filosofia antica, pressochè unanime, insegnava che il corpo è un *male,* un *carcere,* una *catena,* vale a dire una *tomba.* "L'anima, scriveva Platone nel *Fedone,* non apparterrà completamente a se stessa se non distaccata dal corpo. Liberi e puri dalla follia del corpo, noi vivremo". Il Cristianesimo, al contrario, associando la carne al trionfo eterno dell'anima, afferma l'uomo integrale, composto di un'anima e di un corpo, l'una all'altro vincolati da mutua responsabilità. Il disprezzo del corpo non è più possibile, perchè esso è chiamato a partecipare alla gloria eterna dell'intero essere. "Se i morti non risuscitano, mangiamo e beviamo, chè domani morremo" (I Cor. 15, 32), ma poichè essi risuscitano, rispettiamo in noi ed in altri questo corpo, promesso alla gloria. "Primizia" della resurrezione di ciascuno, la Resurrezione di Gesù è l'affermazione della dignità umana: ben lungi dall'essere una leggenda, un simbolo letterario, è la testimonianza del più sano realismo; su di essa infine riposano la morale e la sociologia cristiana.

"Morte, dov'è la tua vittoria? Morte, dov'è il tuo pungiglione?" Il grido gioioso di San Paolo riecheggia, come parola di consolazione, lungo tutta la tradizione cristiana. Ma San Paolo aggiunge: "Pungiglione della morte è il peccato..." (I Cor. 15, 55-56), ed in queste poche parole tutto è detto del destino dell'uomo. Gesù, vincendo la morte, ha vinto anche le forze del male. La morte è entrata nella storia attraverso il peccato; ma Gesù prova che, per quanto grandi siano la miseria e l'abbiezione della condizione nostra, esse possono venir superate secondo la promessa di Dio. Il regno del Padre, dove egli regnerà in gloria, è lo stesso di quello che "è dentro di noi", e che germina, dapprima grano di senape, poi albero dalle mille foglie, nell'anima dei Santi. Partecipare a Gesù risuscitato significa partecipare all'alto insegnamento da lui dato nella sua vita. Così, dunque, il male e la morte sono esattamente simili: ciò che in noi cede al peccato tende alla morte, ma ogni passo verso il bene è un passo verso l'eternità. La Resurrezione non è solamente un fatto della Storia, un avvenimento che si è verificato in un punto ed in un tempo dati. È la spiegazione del dramma stesso dell'uomo: noi conserviamo vivo in noi solo ciò che merita di esistere, e di esistere eternamente.

Molti secoli prima, sulla medesima terra in cui Gesù aveva vissuto sofferto

e vinto la morte, un piccolo popolo aveva, a poco a poco, scoperta la grande idea, che Dio non è soltanto la potenza, la volontà, il mistero delle cose, ma ch'egli è, al di sopra di ogni bene, la perfezione suprema. Poi aveva lentamente approfondito i suoi principî, approfondite le sue esigenze per sottoporre tutti gli articoli della sua legge morale alle decisioni dell'Altissimo, e, solo fra tutti gli altri, aveva proclamato che non esiste morale la quale non discenda da Dio. Occorreva andar più lontano, così in alto, che nessuna religione ha osato questa sintesi: unire in un sol tutto la morale e la metafisica, ed offrire all'uomo un mezzo di realizzare il suo vecchio sogno di "farsi simile agli dèi" ». *Daniel Rops,* Gesù e il suo tempo, Sansoni, Firenze 1944, pp. 629-631.

§ 217. - Il giudizio universale.

Alla fine del mondo, dopo la risurrezione dei morti, ci sarà il giudizio universale. - ***È di fede.***

Spiegazione. - Il *Simbolo degli Apostoli* contiene già questa proposizione di fede, e dice che lo scopo del ritorno di Cristo è quello di « giudicare i vivi e i morti ». Anche gli altri Simboli contengono questo articolo di fede. L'espressione « i vivi e i morti » significa « *tutti* gli uomini », e deriva dalla credenza cristiana primitiva, secondo cui al momento della parusia, alcuni saranno già morti e altri ancora vivi (I Tess. 4, 12-16).

Prova. - Nel Vecchio Testamento fin dagli inizi l'idea del giudizio e della sanzione è basilare. In un primo tempo, il giudizio di Jahvè si presenta come un *giudizio di distruzione,* conforme all'idea che si aveva allora dell'onnipotenza di Dio e del suo imperio senza limiti, nei quali due concetti sembrava tutta assommarsi la nozione di Dio. Si pensi al diluvio, a Babele, a Sodoma e Gomorra, alle piaghe d'Egitto, agli Israeliti nel deserto, a Canaan, ecc... È sempre un *giudizio di popolo* quello che avviene, come, del resto, in principio è la giustizia etnica quella che vien messa in rilievo. Nei profeti, però, specialmente in Isaia, Geremia, Ezechiele si sviluppa gradatamente l'aspetto personale della religione (Ez. 33, 5-22) e l'antico giudizio di distruzione si evolve in un giudizio di discriminazione, ossia in una scelta operata fra i giudicandi: solo i malvagi subiscono il giudizio. Il giudizio infatti è ancora un giudizio di castigo e quindi viene esercitato sui meritevoli di pena.

Per l'addietro il giudizio avveniva caso per caso; ordinariamente seguiva senza soluzione di continuità all'atto colpevole, la cui gravità veniva appunto determinata dal giudizio. Ma al tempo dei Profeti non è più così: la vendetta divina per i delitti umani si riserva a un giorno fissato per il giudizio (jôm). Dio vuole quindi pazientare alquanto prima di compiere il giudizio. Talvolta però la sua giustizia si manifesta e Dio visita i popoli a causa dei loro peccati. In Ezechiele poi ogni giudizio si concentra in un giorno escatologico, che viene designato ormai col semplice nome di jôm, il *giorno* del giudizio. Anche i pagani saranno sottoposti a questo giudizio finale, conforme alla nozione profetica di Dio creatore universale. Questo giorno escatologico si risolve esso pure in una catastrofe universale: fame, sangue, stragi, epidemie, cadaveri,

tempeste, terremoti, oscurarsi di astri, ecc., ne sono segni e castighi. In Soph. 1-3 si trova il « dies irae » del Vecchio Testamento; cfr. Zach. 2, 1 ss.; 13, 1 ss.; 14, 1 ss.; Mal. 3, 1 ss.; Gioele 3, 2 ss.; Is. 13, 3 ss.; 26, 19-20; 66, 15 ss.; ecc. Questo giorno è *vicino* (Is. 13, 6; 14, 1). Ciò che importa di più è che Ezechiele, pur parlando di un giudizio dei popoli, ha di mira soprattutto un giudizio finale individuale (Ez. 14, 10-22; 18, 2-32; 33, 7-20). « Giudicherò ciascuno di voi, casa d'Israele, secondo le sue vie » (ivi. 33, 20).

L'*oggetto* del giudizio è sempre il peccato, prima le colpe esterne del culto, in seguito le colpe morali interne, sempre in conformità dell'approfondirsi nei Profeti del senso della moralità. In Daniele il giudizio avviene in forma giuridica individuale in base al libro delle colpe (7, 10). Il giudice è Jahvè in persona; ma in Daniele egli rimette questo ufficio al Figlio dell'Uomo, al Messia (7, 9 ss.; cfr. Ps. 71, 2). È evidente che Jahvè, in quanto Dio dell'alleanza, ordinariamente esercita il suo giudizio sui pagani (l'Egitto, Canaan, ecc...), facendo le vendette d'Israele. Ma in quanto è Dio creatore, il suo interesse è più morale che nazionale e quindi giudica di ogni mancanza individuale. In queste pie concezioni dei Profeti e dei Salmi, accanto al giudizio dei cattivi, compare il giudizio dei buoni. Il giusto prega così: « Signore, giudicami secondo la mia giustizia » (Ps. 7, 9; 25, 1; 34, 24; 42, 1). È il primo accenno al giudizio di *salvezza:* giudizio che salva, giudizio nel quale il giusto di fronte all'empio schiacciato, ottiene il suo diritto e trova la sua giustificazione.

In questa forma sublimata del giudizio individuale e morale, *Giovanni Battista* porge il suo messaggio: sarebbe presunzione rimettersi ai meriti dei padri, poichè non possono più giovare. Dio può suscitare figli di Abramo dalle pietre; la scure è posta alla radice dell'albero per metterlo alla prova: quello che non porta frutto sarà tagliato e bruciato (Mt. 3, 7-12; Lc. 3, 7-8, 17).

Gesù non ebbe a portare trasformazioni e ritocchi essenziali alla idea del giudizio: i Profeti avevano già aperto la via, per quanto non avessero esposto un corpo di dottrine organico ed omogeneo. Il Cristo collegò l'idea del giudizio finale particolare con l'idea del giudizio universale dei popoli. Molto presto, anzi fin da principio, la predicazione consolante del regno dei cieli è pervasa dall'idea del giudizio. Il giudizio è già preannunziato nel Discorso della montagna (Lc. 6, 21-26; Mt. 7, 22-27; cfr. 10, 15; 11, 21-22; 12, 36-37; 16, 24-27; Lc. 11, 31-32). Una descrizione particolareggiata del giudizio si trova nelle parabole che trattano di esso: quella del buon grano e della zizzania (Mt. 13, 24-30); quella della rete (Mt. 13, 47-50); quella delle dieci vergini (Mt. 25, 1-13); quella del padrone che chiede il rendiconto ai servi (Mt. 18, 23-35); quella degli operai della vigna (Mt. 20, 1-16); quella dei talenti (Mt. 25, 14-30; Lc. 20, 11-28); quella del banchetto di nozze (Mt. 22, 1-14). Nei suoi discorsi escatologici, il Signore ne tratta in modo sistematico (Mt. 24 e 25; Mc. 13; Lc. 21).

Gli *Apostoli* fanno del giudizio uno dei punti fondamentali della loro predicazione. Per es. S. Paolo davanti al tribunale dell'Areopago (Atti, 17, 31; cfr. Rom. 2, 6-13; 14, 10; I Cor. 3, 13; 4, 4 ss.). I fedeli, benchè partecipino al giudizio in qualità di giudici (I Cor. 6, 2 ss.; cfr.

Mt. 19, 28; Lc. 22, 29 ecc.), anch'essi tuttavia saranno giudicati, ossia valutati (Rom. 14, 10; II Cor. 5, 10); e anche gli angeli saranno giudicati (I Cor. 6, 3; cfr. II Pietr. 2, 4).

Secondo *S. Pietro* Dio si appresta a « giudicare i vivi e i morti » (I Pietr. 4, 5). Secondo *S. Giacomo,* questo giudizio sarà « senza misericordia » ossia giusto (Giac. 2,12 ss.). S. Giovanni nella sua descrizione si ispira a Daniele e ricorda il libro dei peccati (Apoc. 1, 7; 20, 11-13; cfr. Lc. 10, 20; Ebr. 12, 23).

I Padri. - Non è necessario che li interroghiamo perchè evidentemente il loro insegnamento concorda con quello della Scrittura. Talvolta affermano che i buoni non saranno giudicati, per es. *S. Ireneo,* Epid. 69; ma questo deve intendersi, come in Giov. 5, 24, di un giudizio di condanna. I Padri indicano talvolta la valle di Giosafat, presso Gerusalemme, come *luogo* del giudizio (cfr. Gioele 3, 2, 12; *S. Tomm.,* Suppl. q. 84, 4). Per altri si tratta invece di una designazione simbolica. D'altronde la questione non ha alcuna importanza.

Circostanze del giudizio. - Il giudice è *Dio,* il quale però compie il giudizio per mezzo del *Figlio dell'Uomo* (Dan. 7, 9-12), cioè *Cristo.* Perciò Cristo attribuisce il giudizio ora al Padre (Mt. 6, 4-8; 10, 28; 18, 35), come nelle parabole della parusia — il Padre pero interviene in qualità di giudice assistente e di testimonio principale che riconosce i suoi e rinnega gli apostati (Mt. 10, 32; 33; Mc. 8, 38; Lc. 9, 26; 12, 8, 9) — ora a se stesso, come giudice che ha ricevuto dal Padre la potestà di giudicare (Mt. 7, 21-23; 13, 41; 16, 27; 24, 30; 25, 31-46; Giov. 5, 22, 30). Non si tratta di un giudizio indipendente, ma compiuto sotto la sorveglianza del Padre: « Come ho udito, giudico e il mio giudizio è giusto » (Giov. 5, 30). Identico è l'insegnamento degli *Apostoli.* Il giudice è *Dio* (Rom. 2, 3, 5, 6; 3, 1 ss.; I Cor. 5, 13; II Tess. 1, 5; I Pietr. 1, 17; Giac. 5, 4); ma di solito il giudizio è attribuito a *Cristo* (Rom. 14, 10; I Cor. 1, 8; 4, 4, 5; 5, 5; II Cor. 9, 14; 5, 10; Filip. 1, 6, 10; 2, 10; I Tess. 4, 6).

S. Paolo, fondendo le due concezioni del Vecchio e Nuovo Testamento, afferma che Dio giudicherà il mondo per mezzo di Cristo (Atti, 17, 31), oppure che Dio giudicherà il mondo in base al Vangelo per mezzo di Cristo (Rom. 2, 16). Pensiero, questo, già espresso da Cristo stesso quando aveva detto che sarebbe venuto nella gloria del Padre per il giudizio (Mt. 16, 27; 25, 31).

I *motivi di convenienza* del giudizio mediante Cristo consistono nel fatto che Cristo è il nostro legislatore, il nostro modello, il nostro Signore e Salvatore, che ci rappresenta Dio sulla terra. La possibilità di giudicare, ossia l'onniscienza della giustizia perfetta, Cristo la possiede nella sua natura umano-divina. Perciò, mentre il suo primo avvento si è compiuto soprattutto nella misericordia e nella grazia, il secondo si compirà nella giustizia e nella giusta sanzione.

La Scrittura poi annovera, come *giudici aggiunti* e *assessori,* gli angeli che raduneranno i popoli e compiranno la grande separazione (Mt. 13, 41; 25, 31), gli Apostoli e i santi (Mt. 19, 28; Lc. 22, 29, 30; I Cor. 6, 2, 3).

L'*oggetto* del giudizio sono i buoni e i cattivi, e le opere buone e cattive dello spirito e del corpo (Eccli. 11, 14; Rom. 2, 6; Mt. 12, 36). Anche le più intime aspirazioni del cuore (Rom. 2, 15, 16; I Cor. 4, 5; Ebr. 4, 12), anche i peccati di omissione (Giac. 4, 17), tutto sarà svelato e manifestato agli occhi di Dio (Ebr. 4, 13). Tutto è contenuto nel « libro » del giudizio (Apoc. 20, 12).

La decisione vien presa in base alle opere (Mt. 25, 31-46) e sarà, come già si è visto, una decisione eterna. Perciò la tanto combattuta teologia delle opere o del merito ha ancora una volta la sua conferma.

Ricordiamo infine che quella del giudice del mondo è una delle immagini più comuni dell'iconografia cristiana primitiva. Il giudice è in piedi o seduto sulle nubi del cielo, con nelle mani, talvolta, il libro dei sette sigilli e col gesto compie la separazione delle pecore dai capri.

Il tempo del giudizio è sconosciuto. - Gesù Cristo attribuisce la conoscenza di questo giorno « al Padre solo », cioè all'onniscienza di Dio (Mc. 13, 32; Mt. 24, 33; Atti 1, 6, 7) e raccomanda quindi la massima vigilanza (Mt. 24, 37-44; Mc. 13, 33-37; Lc. 12, 39-41; 17, 26-36). Anche gli Apostoli insegnano che tale giorno ci è *ignoto* (I Tess. 5, 1-3; II Pietr. 3, 10; Apoc. 3, 3; 16, 15). La stessa cosa ripetono in seguito i *Padri* e la *Scolastica.*

Tuttavia non si può negare che nei primi secoli si *ritenesse* questo giorno molto vicino; era speranza e desiderio comune vivere tanto da poter vedere personalmente tale giorno, anzi a Tessalonica ci si preoccupava per coloro che erano già morti, come se la morte prematura potesse pregiudicare la loro salvezza (I Tess. 4, 12; Cfr. *Tillmann,* o. c., pp. 8-10 e 50-53). Numerosi sono i testi che provano questo fatto e non si può non ammetterli (cfr. I Tess. 4, 13-18 contro cui non si può addurre I Tess. 5, 1-11, ove si esclude soltanto la designazione *precisa* del momento; I Cor. 7, 25-31; 15, 51-53, in cui S. Paolo parla anche di se stesso: ἡμεῖς, v. 52 = I Tess. 4, 15 ss.; Rom. 13, 11, 12). Nei testi citati, S. Paolo spera di vedere in persona e durante la sua vita la parusia di Cristo. Tra la prima e la seconda Epistola ai Corinti, tale speranza è stata però fortemente scossa, a causa di un pericolo di morte (?), e in II Cor. 5, 1-10 egli ammette la possibilità che quel giorno lo trovi tra i morti; ma tuttavia la sua speranza è sempre quella di assistere in persona all'istante fortunato, allorquando il Signore verrà nella sua gloria. Anche *gli altri apostoli* nutrono uguale speranza (Ebr. 10, 25, 37; I Pietr. 4, 7; II Pietr. 3, 8, 9; Giac. 5, 8-9; I Giov. 2, 18-22; Apoc. 22, 20). Del pari i Padri pensano che la fine sia imminente (cfr. *Erma,* Vis. 3, 8; *S. Cipr.,* De mort. 2; *S. Basilio,* Ep. 39; *S. Cirillo di Ger.,* Cat. 15, 11, 9, 10; *S. Giov. Cris.,* In Hebr. hom. 2, n. 3; *S. Agostino,* De symb. 8; *S. Greg. M.,* Dial. 3, 37, 38; 4, 41).

L'esegeta *Holzmeister* in un articolo sul decreto della Comm. Bibl. circa l'attesa della parusia (Zeitschrift f. kath. Theologie, 1916, pp. 167-172), dice che bisogna distinguere tra « speranza » e « attesa » sicura. Quando perciò dalle lettere di S. Paolo si può soltanto dedurre la speranza in un ritorno imminente, non lo si può accusare di errore. Tale speranza presuppone questo ragionamento: « Non è soltanto possibile ma anche in certo modo probabile (possibile e probabile) ch'io veda questo giorno nel corso della mia vita ». Secondo l'A. tale ragionamento era giustificato, in quanto « in nessun'epoca posteriore ci furono tanti segni di una imminente fine del mondo, come in quella ».

L'ardente desiderio di veder stabilito il regno di Dio, indusse l'Apostolo a precipitare il tempo e tale atteggiamento si comunicò a *tutta* la patristica. Occorse un'esperienza più matura e l'estendersi quindi del cristianesimo per giungere a comprendere nella sua vera portata la parola di Cristo: « Non sta a voi conoscere il tempo e il momento che il Padre ha riservati alla sua propria autorità » (Atti 1, 7).

§ 218. - La fine e il rinnovamento del mondo.

Non è affermato da nessuna dichiarazione ecclesiastica che la fine del mondo non si debba intendere come una *distruzione* totale, anzichè come un *rinnovamento,* tuttavia questa è dottrina chiara della Scrittura e dei Padri.

Gesù predisse la rovina di *questo* mondo, « del cielo e della terra » (Mt. 5, 18; 24, 35; 28, 20; Mc. 13, 31; Lc. 16, 17; 21, 33); ma accennò pure a un *nuovo* mondo, parlando d'una rinascita o trasformazione del mondo (παλιγγενεσία) nel giorno della parusia (Mt. 19, 28). Secondo *S. Paolo,* tutta la creazione attende la liberazione futura e, per così dire, sospira insieme con l'umanità verso il suo compimento (Rom. 8, 19-23). « La figura di questo mondo passerà » (I Cor. 7, 31) nel « fuoco » (II Tess. 1, 8; I Cor. 3,13). I corpi celesti si scioglieranno in ardore, la terra sarà bruciata con tutte le cose. « Ma noi aspettiamo in forza delle sue promesse, un *nuovo* cielo e una *nuova* terra, dove abiti la giustizia ». Cfr. II Pietr. 3, 6, 10-13. « E vidi », dice il veggente di Patmos, « un nuovo cielo e una nuova terra... E il sedente sul trono disse: Ecco, io faccio nuove tutte le cose » (Apoc. 21; 1, 5; cfr. Is. 65, 17; 66, 22).

I Padri. - Si attengono ai dati della S. Scrittura. Ispirandosi a Isaia, S. Pietro, S. Giovanni e a S. Paolo, essi insegnano una trasformazione, un rinnovamento, un ringiovanimento, un abbellimento del mondo. Alcuni di loro si allacciano alla credenza, diffusa pure tra i pagani (stoici), in un incendio escatologico universale (S. Giustino, Tertulliano, Clemente Aless.). Non bisogna meravigliarsi se i Padri a tendenze *millenaristiche,* dei quali abbiamo già parlato, si rappresentavano il rinnovamento del mondo con gli schemi della apocalittica giudaica e parlavano della « Gerusalemme celeste », che discende sulla terra, come di una abitazione ideale e nello stesso tempo come di una abitazione umana e terrestre dei santi, alla quale però doveva subentrare uno stato finale trascendente. I Padri considerano *definitiva* la fine del mondo. Soltanto Origene ispirandosi a idee platoniche immagina un ritorno eterno delle cose. La filosofia dello Stoa concepiva tale ritorno in senso stretto e letterale e lo applicava alle singole creature, agli uomini e alla loro storia (Origene, C. Cels. 4, 67-68). Con i dati della Scrittura possiamo soltanto stabilire la *realtà* della rovina e del rinnovamento del mondo e non il *modo.*

La Scolastica tentò, speculando, di farsi una rappresentazione dello stato definitivo del mondo. Molti teologi moderni però vedono in tale rappresentazione una mancanza di organizzazione. Il Gutberlet vorrebbe ammettere una sanzione almeno per le *bestie* che soffrono tanto quaggiù. Tenendo presenti i limiti del sapere umano, sarà meglio astenerci da qualsiasi ipotesi che non sia suffragata dall'autorità della Scrittura. Con le sue sole forze la ragione non può muovere un sol passo sicuro nell'avvenire. Inoltre bisogna badare a non introdurre nell'al di là concezioni troppo materiali.

Circa lo stato definitivo del mondo si può affermare questo, che il suo carattere precipuo sarà la *separazione.* Separazione del bene e del male, della felicità dal dolore, dell'ordine dal disordine. Per i beati esso sarà veramente « l'isola felice ». La virtù e il vizio, la verità e l'errore, l'amore e l'odio non

sussisteranno fianco a fianco come quaggiù. L'armonia più perfetta sarà il carattere di questo nuovo mondo e dei suoi abitatori. Così S. Paolo descrive l'atto finale del dramma del mondo e della storia. Tutti gli elementi ostili a Dio saranno eliminati. Cristo, annientata ogni malvagità, rimetterà al Padre il possesso eterno dell'umanità rinnovellata. Egli stesso, capo di questa umanità si sottoporrà umilmente al Padre suo. « Quando tutto a Lui sarà subordinato, allora anche egli sarà sottoposto al Padre che tutto ha subordinato a lui, affinchè Dio sia tutto in tutti » (I Cor. 15, 28). Dio tutto in tutti, all'inizio; Dio tutto in tutti, alla fine. S. Agostino scrive: « Hic regnum coelorum erit, nullus haereticus latrabit, nullus schismaticus se separabit; omnes intus erunt, in pace sunt » (Ed. Morin p. 57).

Determinazione del tempo della fine del mondo. Nonostante che Cristo si sia rifiutato di manifestare il tempo e l'ora della fine del mondo, non mancarono mai degli spiriti bizzarri che s'ingegnarono di stabilirne la data con esattezza matematica. *Lattanzio* parlava già di 500 anni, dopo i quali sarebbe venuta la fine (Inst. 7, 25, 5); *Ticonio* di 300 anni. Prima di S. Agostino molti seguendo lo Ps.-Barnaba (Ep. 15, 4) stavano per i 500 anni. S. Agostino ricorda questi calcoli e senz'altro li respinge; tuttavia egli divideva la storia del mondo in periodi, seguendo la falsariga dei sei giorni della creazione, e secondo siffatta divisione pensava si fosse ormai nell'ultima fase della storia; ciò spiega perchè parli spesso del « mundus senescens ». Tuttavia egli richiamandosi alle parole di Cristo rifiuta ogni computo numerico (annos computare et definire, Civ. 18, 53; cfr. S. Tommaso, S. th. III, 1, 6).

Alla concezione fisica o meccanica della fine del mondo (Hemholtz, Clasius, Riem, Clwolson, ecc.), secondo cui il mondo finirebbe per « una morte di freddo » oppure « per una morte di caldo », altri contrappongono l'ipotesi del crollo degli astri morti, da cui emergerebbero altri mondi nell'eterno ciclo delle cose. Ma non si tratta che di opinioni.

Conclusione: memorare novissima tua

Il valore religioso dei dogmi della morte, del giudizio, del paradiso e dell'inferno fu già scolpito nelle parole dell'Ecclesiastico: in ogni tua azione ricorda la fine e giammai non farai il male » (Eccl. 7, 40). Quest'avvertimento viene d'ordinario riferito al pensiero della morte, del giudizio e dell'inferno (S. Agostino, S. Bernardo); tre realtà codeste che hanno una energica virtù di tenerci lontano dal peccato. Poichè il peccato, come dice S. Tommaso, è essenzialmente attaccamento alla creatura, la morte ce ne strappa l'oggetto, il giudizio ce ne mette davanti la follia, l'inferno ci punisce eternamente per la sua malizia. Il pensiero di questi tre novissimi unito a quello della presenza di Dio ha una vera efficacia, nell'ora della tentazione, per scuoterci salutarmente e orientarci verso Dio. Forse in talune ore della nostra vita non vi è che il pensiero dell'inferno che riesca a darci forza per superare la seduzione del male. Tuttavia se il nostro cristianesimo consistesse nella sola paura dell'inferno non differirebbe granchè dalla religione di timore dell'Antico Testamento.

Il dogma del purgatorio, invece, come già dicemmo, è assai consolante. In certo qual modo costituisce il contrappeso del terrore dell'inferno che po-

trebbe ingenerare disperazione, consapevoli come siamo che nessuno è puro e senza peccato davanti a Dio. Ora, non ogni peccato viene punito coll'inferno, ma solo quello mortale, che ci allontana totalmente da Dio col divinizzare la creatura. Il peccato ordinario, quello veniale, è punito nel purgatorio che purifica l'anima fin dalle più piccole imperfezioni volontarie.

Il pensiero della morte, del giudizio e dell'inferno, riempiendoci di timore, ci allontana dal peccato, ma quello del Paradiso infiamma i nostri cuori del più puro amor di Dio, ci spinge alla ricerca dei veri beni eterni, delle virtù e delle buone opere, ci insegna a stimare l'altissimo valore della grazia santificante che è pegno e pregustamento dell'eterna beatitudine. Oh quante volte S. Paolo, gli Apostoli, i martiri e tutti i santi con uno sguardo rivolto verso il cielo attinsero il coraggio e la forza per compiere l'opera della loro vita!

NOTE BIBLIOGRAFICHE

I SACRAMENTI

Bibliografia generale. 1. Trattazioni classiche e scolastiche. - S. TOMMASO, *Summa theol.* III, qq. 60 e ss. La traduzione francese della Somma, edita presso Desclée de Brouwer, contiene buone note con importanti aggiornamenti. - S. ROBERTI BELLARMINI, *Disputationes de controversiis christianae fidei: De sacramentis,* Tip. Eredi Domenico Bellagatta, Milano 1721. - L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis,* voll. 2, ed. 7, Università Gregoriana, Roma 1932. - M. DAFFARA, *De sacramentis et de novissimis,* Marietti, Torino 1944. - A. PIOLANTI, *De sacramentis,* ed. 2, Marietti, Torino 1947. C. BAISI, *Institutiones theol. Scholasticae,* vol. IV: *De sacramentis,* Àncora, Milano 1949. - P. SCHANZ, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der Katholischen Kirchen,* Herder, Friburgo in Br. 1893. - N. GIHR, *Les sacrements de l'Église catholique,* voll. 4, trad. dal tedesco, Lethielleux, Paris 1900-1903. - POHLE-PREUSS, *The sacraments,* voll. 4, *Herder,* St. Louis (U.S.A.) 1946-1947.

Per la dottrina dei sacramenti delle Chiese orientali dissidenti: SIMONIS THESSALONICENSIS, *De septem sacramentis,* nella Patrologia Greca del Migne, t. CLV, coll. 175-696. - A. VON MALZEW, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgelandes,* Berlino 1898. - M. JUGIE, *Theologia dogm. christ. or.* tt. III e V, Letouzey, Paris 1930, 1935. - P. DE MEESTER, *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino,* Ed. Liturgiche, Roma 1947. - W. DE VRIES, *Sakramententheologie bei den Nestorianern,* Pontificio Istituto Orientale, Roma 1947.

Per la più recente dottrina protestante: H. EBERHARD ED ALTRI, *Les sacrements,* Éd. Je Sers, Paris 1942. - TH. SÜSS *Parole et sacrement,* Édiz. Luthériennes, Paris Strabourg 1947.

2. Trattazioni di indole spirituale e pastorale. - M. PHILIPPON, *I sacramenti nella vita cristiana,* Morcelliana, Brescia 1948. - G. CERIANI, *La vita del Corpo mistico* (pp. 125-344), Cavalleri, Como 1941. - M. CORDOVANI, *Il Santificatore,* ed. 2, Studium, Roma 1946. - R. GRABER, *Le Christ dans ses sacrements,* trad. dal ted. Éd. Vitrail, Paris 1947. - GRENTE, *La magnificenza dei sacramenti,* trad. dal francese, Vita e Pensiero, Milano 1949. - F. TAYMANS D'JPERNON, *La Sainte Trinité et les sacrements,* Desclée de Brouwer, Paris 1949. - GONZAGUE TRUC, *Les sacrements. Nouvel essay de psycologie religieuse,* Alcan, Paris 1929. - J. PINSK, *Die sakramentale Welt,* Herder, Friburgo in Br. 1938; trad. spagnola: *El valor sacramental de l'Universo,* Ed. « Surgo », Buenos Aires 1947. - O. SCHÖLLIG, *Les sacrements,* Éd. Salvator, Moulhouse 1946. Contiene preziose indicazioni pastorali per far vivere la grazia dei sacramenti.

I SACRAMENTI IN GENERE

A. MICHEL, *Sacrements,* nel Dict. de théol. cath. t. XIV, coll. 485-644. Vasta trattazione delle varie questioni concernenti i sacramenti in generale. - J. B. FRANZELIN, *De sacramentis in genere,* ed. 5, Tipografia Poliglotta, Roma 1911. - J. B. UMBERG, *Systema sacramentarium,* F. Rauch, Innsbruk 1930. - H. LENNERZ, *De sacramentis Novae Legis in genere,* ed. 2, Università Gregoriana, Roma 1939. - F. CARPINO, *De sacramentis in genere quaestiones dogmaticae,* Roma 1942. - E. DORONZO, *De sacramentis in genere,* The Bruce Publishing Co., Milwankee (S. Antonio, Texas) 1946. - P. POURRAT, *La théologie sacramentaire,* ed. 4, Galbada, Paris 1910. - IDEM, *Sacrement,* nel Dict. apol. de la foi cath. t. IV, coll. 1062-1077. - J. RIVIÈRE, *Sacrement,* nel Dict. prat. des conn. relig. t. VI, coll. 111-127. Buona sintesi storico-critica. - L. ROUZIC, *Les sacrements en général,* Lethielleux, Paris 1922. Opera di seria volgarizzazione in tre parti: natura dei sacramenti, effetti, le persone nei sacramenti.

§§ 157-158. Sulla nozione di sacramento

J. De Ghellinck ed altri, *Pour l'histoire du mot « Sacramentum »*, i. *Les anténicéens* (Spic. Sacr. Lov., 3), Louvain 1924. - A. Michel, *art. cit.* coll. 485-494, ove riassume il De Ghellinck. — Sullo sviluppo della nozione di sacramento, quale *segno* e *causa* della grazia, a partire dalla Scrittura fino a S. Tommaso: A. Michel, *art. cit.* coll. 494-536. - G. Spallanzani, *La nozione di sacramento in S. Agostino*, in La Scuola Cattolica 1927, pp. 175-188; 258-268. - H. M. Feret, *Sacramentum, Res dans la langue théologique de S. Augustin*, nella Revue de sc. phil. et théol. 1940, pp. 218-243. - D. van den Eynde, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scholastique* (1050-1240), Pont. Ath. Antonianum, Roma 1950. - H. F. Dondaine, *La définition des sacrements dans la Somme Théologique*, nella Revue de sc. phil. et théol. 1947, pp. 213-228.

La nozione tomistica di sacramento è stata riesposta con originalità da A. Vonier, *La clef de la doctrine eucharistique* (pp. 15-52), Ed. du Cerf. Lyon-Paris 1942. Il P. Congar parla di « una riscoperta dell'ordine sacramentale... per cui si ritrova un elemento essenziale della grande vena patristica sì sconosciuta dalle Riforme continentali e in gran parte dimenticata dalla teologia della controriforma. I due poli di questa concezione (cristologica ed ecclesiologica della vita cristiana e del mondo a base di sacramentalità) sono: 1) una giusta nozione di questo ordine insieme simbolico e reale che è l'ordine propriamente sacramentale; 2) l'idea che i sacramenti non sono solamente dei mezzi di grazia, ma una forma di vita, come la Chiesa non è solo una istituzione, ma un ambiente di vita: il che porta a non più considerare i sacramenti come delle *cose*, aventi, per così dire, la propria consistenza, sorta di macchine per produrre la grazia, ma a vederli assai più nella loro connessione col mistero redentore, con la Persona di Cristo e dei suoi atti di Redentore » (Revue de sc. phil. et théol. 1938, pp. 649-650). A questo modo di vedere ha portato il suo contributo la teoria sacramentale elaborata da O. Casel († 1948). La scuola di Casel, « restituendo ai sacramenti il loro antico nome di *misteri*, afferma che le azioni compiute da Cristo per la nostra salvezza e che, storicamente son fatti passati, sono nel e mediante il rito sacramentale, non solo rappresentate, ma rese propriamente ed effettivamente presenti, attuali. Così non sarebbe sufficiente dire che, mediante l'Eucarestia, è reso presente il *Christus passus* con gli effetti salutari della sua passione; ma proprio la passione e la morte di Cristo come fatti ed atti suoi sono simbolicamente e misteriosamente resi presenti coi loro effetti salutari: nell'Eucarestia abbiamo non solo la memoria e gli effetti della morte di Cristo, ma il *fatto* stesso della sua morte e *l'atto* della sua oblazione » (Congar, ivi 1935, p. 719). Per una critica di Casel da un punto di vista tomistico si può vedere G. Shöngen, *Symbol und Wirklichkerit im Kultmysterium*, Hanstein, Bonn 1937; Idem, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, ivi, 1938; Idem, *Le rôle agissant des mystères du Christ dans la liturgie d'après les théologiens contemporains*, in Les questions liturgiques et paroissales, 1939, pp. 79-106. Il tomista Roguet scrive: « Casel afferma che ogni sacramento rende presente il mistero redentore di Cristo. L'affermazione, che è certa a riguardo dell'Eucarestia, soprattutto considerata nella Messa, che significa per modo di sacrificio, sembra molto meno evidente per gli altri sacramenti. Tuttavia l'idea di Casel, che a prima vista sembra estranea alla prospettiva tomistica, potrebbe recare buoni arricchimenti alla nostra teologia dei sacramenti » (*Somme théologique de S. Thomas, Les sacrements* [p. 312], Desclée de Brouwer, Paris 1945). Il Van der Meersch, *De mysterio*, Desclée, Bruges 1945, critica Casel.

Sulla materia e la forma nella teologia dei sacramenti: A. Michel, *Matière et forme dans les sacrements*, nel Dict. de théol. cath. - t. x, coll. 335-355. Vengono studiati i seguenti punti: 1. Carattere dottrinale della tesi della materia e della forma dei sacramenti nell'insegnamento della Chiesa; 2. Giustificazione storica e tradizionale di questo carattere; 3. Ragioni teologiche; 4. Conseguenze pratiche nell'amministrazione dei sacramenti. Alcune imperfezioni di questo articolo sono corrette dal medesimo autore alla voce *Sacrements*, nello stesso Dict. de théol. cath. col. 574.

§§ 159-161. Sugli effetti dei sacramenti

La grazia. - A. Michel, art. cit. coll. 624-635. - A. Piolanti, *De sacramentis*, pp. 57-69. - B. Brazzarola, *La natura della grazia sacramentale nella dottrina di*

S. Tommaso, Grottaferrata 1941. - FR. TAYMANS, *Les sacrements et la vie du chrétien,* in Nouv. rev. théol. 1947, pp. 1027-1035. Mette in luce l'aspetto cristologico della grazia sacramentale, facendo vedere come ogni sacramento conformi a Cristo. - É. MERSCH, *La théologie du corps mystique,* II, pp. 285 ss. espone l'aspetto ecclesiologico della grazia sacramentale. « La grazia che dànno i sacramenti ha per caratteristica essenziale d'essere grazia di Chiesa, una grazia cioè di unione cattolica e d'essenza sociale, una grazia — santificante o attuale — che santifica per incorporazione nella Chiesa e dispone ad agire in collaborazione con tutto il genere umano rigenerato » (ivi, p. 287). - A. VONIER, *L'idée chrétienne de l'homme dans la liturgie et sa réalisation surnaturel par les sacrements,* in les questions Liturgiques et paroissales, 1939, pp. 197-209 e 1940, pp. 3-21.

Il carattere. - H. MOUREAU, *Caractère sacramental,* nel Dict. de théol. cath. t. II, coll. 1698-1708. - F. J. DÖLGER, *Sphragis,* Paderborn 1911. - A. PIOLANTI, op. cit. pp. 70-85. - B. DURST, *De characteribus sacramentalibus,* in Xenia Thomistica, vol. II, pp. 541-581, Angelicum, Roma 1925. Per un approfondimento speculativo: S. TOMMASO, *Summa theol.* III, q. 63, J. M. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo,* § 84; C. V. HÉRIS, *Il mistero di Cristo,* (pp. 195-224), Morcelliana, Brescia 1938. - E. BOULARAND, *Caractère sacramental et mistère du Christ,* in Nouv. rev. théol. 1950, pp. 252-274.

Efficacia obiettiva dei sacramenti. - A. MICHEL, *art. cit.* coll. 577-624. - P. POURRAT, *La théologie sacramentaire,* pp. 85-184. - C. VON SCHÄLZLER, *Die Lehre von der Wirksamkeit, der Sakramente ex opere operato,* Munich 1860. - E. HOCEDEZ, *Sacrements et magie,* in Nouv. rev. théol. 1931, pp. 481-506. - A. M. ROGUET, *Somme théol. de S. Thomas, Les sacrements* (pp. 346-364), Desclée de Brouwer, Paris 1945. - F. MARIN-SOLA, *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem phisicam sacramentorum cum eorum reviviscentia,* in Divus Thomas di Frib., 1925, pp. 49-63. - FR. TAYMANS, *La Sainte Trinité et les sacrements c.* II: Les gestes du Christ, pp. 35-45. - D. BERTETTO, *La causalità dei sacramenti secondo S. Tommaso e i suoi interpreti,* in Salesianum, 1948, pp. 543-568; *La causalità fisica perfettiva dei sacramenti,* ivi, 1949, pp. 185-205.

§§ 162-163. SULL'AMMINISTRAZIONE DEI SACRAMENTI

L. GODEFROY, *Ministre des sacrements,* in Dict. de théol. cath. t. X, coll. 1776-1793. - G. NICOTRA, *Dottrina sacramentaria ed ecclesiologica presso i Donatisti,* Ed. La Scuola Cattolica, Venegono 1942. - I. B. BORD, *L'intention de faire ce que fait l'Eglise dans le ministre du sacrement,* in Nouv. Rev. théol. 1922, pp. 453-467; 533-541. - G. RAMBALDI; *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei sec. XVI e XVII,* Università Gregoriana, Roma 1944.

Sulla « reviviscenza » dei sacramenti. - A. MICHEL, *Reviviscence des sacrements,* nel Dict. de théol. t. XIII, coll. 2618-2629. - A. HAYNAL, *De reviviscentia sacramentorum fictione recedente,* in Angelicum 1927, pp. 51-80; 203-233; 382-405. - C. CIPRIANI, *De reviviscentia sacramentorum apud principaliores thomistas O. P.,* Siena 1945.

Sulla collaborazione del soggetto per ottenere il frutto del sacramento. - PIO XII, *Istruzione pastorale intorno ai sacramenti,* del 18 febbraio 1945, in Acta Ap. Sed. 1945, pp. 33-43. - P. DONCOEUR, *La collaboration humaine à l'efficience sacramentelle,* in Les questions liturgiques et paroissales, 1939, pp. 119-129.

§ 164. SULL'ISTITUZIONE E NUMERO SETTENARIO

A. MICHEL, art. cit. coll. 536-577. - H. LENNERZ, *De sacramentis,* pp. 285-300; 29-53. - IDEM, *Salva eorum substantia,* in Gregorianum 1922, pp. 358-419; 524-557. PIO XII, nella Costituzione « Sacramentum Ordinis » dichiara che la « substantia sacramentorum » consiste « in ea quae, testibus divinae revelationis fontibus, ipse Christus Dominus in signo sacramentali servando statuit ». - U. MANNUCCI, *Le origini del sistema sacramentale e la critica razionalistica,* Pustet, Roma 1907. - B. GEYER, *Die siebenzall der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung,* nella riv. Theologie und Glaube, 1918, pp. 325 ss. — Sulla « convenienza » del numero settenario, S.

TOMMASO, *Summa theol.* III, q. 61, a. 1. - N. GIHR, *Les sacrements,* vol. I, pp. 213-218. La celebre pagina di GÖTHE sui sette sacramenti si può trovare in ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese* (pp. 369-370). Ed. Morcelliana, Brescia 1944.

§ 165. SUI SACR. DELL'A. TESTAMENTO E SUI SACRAMENTALI

A. MICHEL, *Sacrements préchrétiens,* nel Dict. de théol. cath. t. XIV, coll. 644-655. - IDEM, *Sacramentaux,* ivi coll. 465-482. - G. ARENDT, *De sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica,* ed. 2, Roma 1900. - G. LEFEBVRE, *Sacramentaux,* nel vol. *Liturgia* (pp. 748-792), Bloud et Gay, Paris 1935. Studio dogmatico-storico e liturgico-rubricale. - A. STOLZ, *Sacrement et sacramental,* in Les questions Liturgiques et paroissiales, 1939, pp. 60-78. - A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionem im Mittelalter,* voll. 2, Herder, Friburgo in Br. 1909.

§ 166. SUI SACRAMENTI CRISTIANI E I MISTERI PAGANI

U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo,* Il Solco, Città di Castello 1922. - L. ALLEVI, *I misteri antichi e i sacramenti,* in La Scuola Cattolica 1926, pp. 161-187, art. riportato nel volume del medesimo autore: *Ellenismo e Cristianesimo,* Ed. Vita e Pensiero, Milano 1934. - G. M. POLESTRA, *I misteri pagani e il cristianesimo,* Firenze 1944. Contiene una buona bibliografia. - M. RIGHETTI, *Storia liturgica,* vol. III, pp. 34-42, Áncora, Milano 1949. - N. TURCHI, *Fontes historicae mysteriorum aevi hellenistici e graecis et latinis scriptoribus,* Libreria di Scienze e lettere, Roma 1930. - A. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile,* Gabalda, Paris 1932. - PINARD DE LA BOULLAYE,*Étude comparée des religions,* ed. 4 Beauchesne, Paris 1929. - É. LESIMPLE, *Le pressentiment chrétien dans les religions à mystères,* Paris 1942. - Y. M. LAGRANGE, *L'Orphisme,* Gabalda, Paris 1937. - E. ROHDE, *Psyche.* Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci, voll. 2, Laterza, Bari 1914-1916. - O. CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme;* Ed. du Cerf, Paris 1946, pp. 102-126. Il Casel così definisce il mistero cultuale: « Un'azione sacra e cultuale, in cui un'opera redentrice del passato è resa presente sotto un rito determinato; la comunità cultuale, compiendo questo rito sacro, entra a partecipare del fatto redentore evocato, e acquista per tal modo la propria salvezza » (ivi pp. 109-110).

BATTESIMO

§§ 167-170

1. Trattazioni di indole scientifica. - BAREILLE, BELLAMY, RUCH, ECC., *Baptême,* nel Dict. de théol. cath. t. II, coll. 167-378. - A. D'ALÈS, J. COPPENS, *Baptême,* nel Dict. de la Bible, Supplement, t. I, coll. 852-924. Studio analitico del Battesimo nella Bibbia. - V. JACONO, *Il Battesimo nel pensiero di S. Paolo,* Scuola Tipografica Pio X, Roma 1935. - G. RAMBALDI, *Battesimo,* nella Enc. Catt. II, coll. 1004-1026 L. LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique,* III, pp. 5-118, ed. 8, Bloud et Gay, Paris 1923. - A. D'ALÈS, *De Baptismo et Confirmatione,* Beauchesne, Paris 1927. - IDEM, *Baptême et Confirmation,* Bloud et Gay, Paris 1928. - E. DORONZO, *De Baptismo et Confirmatione,* The Bruce Publishing Co., Milwankee (S. Antonio, Texas) 1947. - J. CORBLET, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement du Baptême,* voll. 2, Palmé, Paris 1881-1882. - PH. OPPENHEIM, *Sacramentum regenerationis christianae,* Ed. Liturgiche, Roma 1947. - T. SPACIL, *Theologia Orientis separati de sacramento Baptismi,* Pontificio Istituto Orientale, Roma 1926. - A. D'ALÈS, *Initiation chrétienne,* nel Dict. apol. de la foi cath. t. II, coll. 789-823. - I. N. WALTY, *Controverses au sujet du baptême des enfants,* Rev. des sciences ph. et théol., 1952, pp. 52-70. Espone le recenti opinioni della teologia protestante.

2. Trattazioni di indole spirituale e pastorale. - M. FAVERO, *Il tuo Battesimo,* Ed. Fiorentina, Firenze 1946. - R. PLUS, *Battesimo e Cresima,* Marietti, Torino 1933. - FR. CUTTAZ, *Les effects du Baptême. Le don de Dieu à ses enfants,* Ed. du Cerf, Paris 1934. - V. POUCEL, *Mon Baptême,* Bloud et Gay, Paris 1937. - E. DELAYE, *Baptême,* nel Dict. de spir. chrét. t. I, coll. 1218-1230. - P. PARIS, *L'initiation chré-*

tienne, Beauchesne, Paris 1944. - J. Danielou, *Le symbolisme des rites baptismaux*, in Dieu Vivant n. 1, 1945, pp. 17-46. Esposizione dell'antica mistagogia secondo Cirillo di Gerusalemme (Catechesi), i Cappàdoci e S. Ambrogio. - Idem, *Traversée du mer rouge et Baptême aux premiers siècles*, in Recherche de sc. relig. 1946, pp. 402-430; *Deluge, Baptême, Jugement*, in Dieu Vivant n. 8, 1947, pp. 97-112. - E. Bremond, *Histoire litteraire du sentiment religieux en France*, vol. ix, pp. 1-42: La dévotion au Baptême, Bloud et Gay, Paris 1932. - S. Spalla, *La rigenerazione nell'acqua e nello Spirito Santo*. Elle Di Ci, Colle Don Bosco, 1950.

CRESIMA

§§ 171-174

1. Trattazioni scientifiche. - C. Ruch, G. Bareille, G. Bernard, ecc., *Confirmation*, nel Dict. de théol. cath. t. iii, coll. 975-1103. - J. Coppens, *Confirmation*, nel Dict. de la Bible, supplement, t. i, coll. 120-153. - P. Galtier, *Cresima*, nella Enc. Catt. vol. iv, coll. 852-860. - J. B. Umberg, *Die Schriftlehre von Sakrament der Firmung*, Herder, Friburgo in Br. 1920. - H. Lennerz, *De sacramento confirmationis*, Università Gregoriana, Roma 1945. - Fr. Dölger, *Das Sakrament der Firmung, historisch-dogmatisch dargestellt*, Vienna 1906. - J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. Testament et dans l'Église ancienne*, Gabalda, Paris 1925. Nelle pp. 174-373 tratta della Cresima. - D. Koster, *Die Firmung in Glaubenssinn der Kirche*, Regensberg, Münster 1948. La Cresima organizza e struttura nella Chiesa il servizio della testimonianza cristiana.

2. Trattazioni di indole spirituale e pastorale. - Fr. Cuttaz, *Notre Pentecôte. La grace du chrétien militant*, Éd. du Cerf, Paris 1935. - M. Laros, *Pfingstgeist über uns*, Pustet, Ratisbona 1935. La Cresima è il sacramento della personalità sviluppata, della maturità cristiana, della coscienza personale adattata alla vita di comunità; è la consacrazione all'apostolato, all'affermazione coraggiosa della regalità di Cristo. Per tutti questi motivi è principalmente il sacramento dell'Azione Cattolica. - H. Dondaine, *La grace du témoignage*, in La Vie Spirituelle 1937, t. li, pp. 225-237.

EUCARESTIA

Bibliografia generale. 1. Trattazioni di indole scientifica. - S. Tommaso, *Summa theol.* iii, qq. 73-83. - J. B. Franzelin, *Tractatus de SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio*, ed. 4, Tipografia Poliglotta, Roma 1887. Nuova ed. a cura di Filograssi, Università Gregoriana, Roma 1932. - M. de la Taille, *Misterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, ed. 3, Beauchesne, Paris 1931. È questa l'opera più significativa scritta in questa prima metà del secolo sul mistero dell'Eucarestia. - A. d'Alès, *De Eucharistia*, Beauchesne, Paris 1929. - I. Filograssi, *De Eucharistia*, Università Gregoriana, Roma 1940. - A. van Hove, *De Eucharistia*, ed. 2, Dessain, Malines 1941. - R. Garrigou-Lagrange, *De Eucharistia*, Berruti, Torino 1943. - E. Doronzo, *De Eucharistia*, The Bruce Publishing Co., Milwakee, 1947. - L. Labauche, *Leçons de théol. dogmatique*, vol. iv, *L'Eucharistie*, ed. 8, Bloud et Gay, Paris 1926. - Pohle-Preuss, *The Holy Eucharist*, Herder, St. Louis (U.S.A.) 1946. - E. Hugon, *La santa Eucarestia*, S.E.I., Torino 1947.

Alcune opere di teologia storica. J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Hanstein, Bonn 1935-1937. - N. Borgia, *Frammenti eucaristici antichissimi*, Grottaferrata 1932. - J. Corblet, *Historie dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'Eucharistie*, voll. 2, Palmé, Paris 1885. - W. Gossens, *Les origines de l'Eucharistie sacrement et sacrifice*, Duculot, Gembloux 1931. - J. Coppens, *Eucharistie*, nel Dict. de la Bible, Supplement, t. ii, coll. 1146-1215. - F. Carpino, *Evoluzione dei sistemi sulle origini dell'Eucarestia*, in La Scuola Cattolica 1935, pp. 296-312. - F. Holböck, *Der Eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zweinander nach der Lehre der Früscholastik*, Officium Libri Catholici, Roma 1941. - H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Aubier, Paris 1949. - A. Piolanti, *Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucarestia in S. Alberto Magno*, Scuola Tipografica Missionaria Domenica, Roma

1939. - X. KATTUM, *Die Eucharistielehre des heiligen Bonaventura*, Datterer, München-Freising, 1920. - Dal punto di vista della storia della liturgia: M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, III, *L'Eucaristia sacrificio (Messa) e sacramento*, Àncora, Milano 1949.

Per la più recente teologia protestante. YNGVE BRILIOTH, *Eucharistic Faith and Practice Evangelical and Catholic*, London 1930. L'autore, protestante luterano, distingue cinque aspetti principali nella dottrina eucaristica del N. Testamento: l'Euc. è un rito di ringraziamento, di comunione, di anamnesi, un sacrificio, un mistero; quest'ultimo aspetto congloberebbe o meglio sosterrebbe tutti gli altri. - FR. J. LEENHARDT, *Le sacrement de la Sainte Cène*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1948. - O. DELUZ ED ALTRI; *La Sainte Cène*, ivi, 1945. - TH. SÜSS, *La Sainte Cène*, Éd. Luthériennes, Paris-Strabourg 1947. Questi autori sono tutti Protestanti.

Teologia degli Orientali separati. TH. SPACIL, *Doctrina Theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia*, voll. 2, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1928-1929. - M. JUGIE, *Theol. dogm. christ. orient.* t. III, pp. 177-330. Si veda anche la *lettura* apposta al § 189.

2. Trattazioni di indole spirituale e pastorale. - T. REGATTIERI, *La Vita della vita*, voll. 2, Marietti, Torino 1927. - C. SAUVÉ, *L'Eucarestia intima*, ed. 4, Vita e Pensiero, Milano 1949. - R. PLUS, *L'Eucarestia*, ed. 3, Marietti, Torino 1943. - G. GASQUE, *L'Eucharistie et le Corps mystique*, Spes, Paris 1925. - A. TESNIÈRE, *Somma della predicazione eucaristica*, voll. 2, Ed. Subalpina O.P.E.S., Torino s. d. - TOTH TIHAMER, *L'Eucarestia*, Gregoriana, Padova 1950. - VARI AUTORI, *Eucharistia*, Bloud et Gay, Paris 1934. Ampia enciclopedia che considera l'argomento da tutti i punti di vista, biblico, dogmatico, teologico, spirituale, liturgico, apologetico, artistico-letterario. - R. SPIAZZI, *L'Eucaristia nella vita cristiana*, Ed. Paoline, Alba 1952.

§§ 175-185. SULLA PRESENZA REALE E SULLA COMUNIONE

C. RUCH, G. BAREILLE, ECC., *Eucharistie*, nel Dict. de théol. cath. t. V, coll. 989-1368. Vasta trattazione positivo-speculativa dell'Eucarestia (sacramento) nella Scrittura, nei Padri, nei monumenti cristiani antichi, nei diversi secoli e nel Concilio di Trento. - P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive: L'Eucharistie, la Présence réelle et la Transubstantiation*, ed. 9, Gabalda, Paris 1930. - TH. CAMELOT, *Realisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin*, in Rev. des sc. phil. et théol. 1947, pp. 396-410. « La teologia euc. di S. Agostino non è nè simbolista nè realista nel senso moderno di questi termini, ma sacramentale » (ivi p. 410). - P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico dell'Eucarestia in S. Agostino*, S. E. S. A., Bergamo 1937. - G. BRACCI, *Victima Sancta. Pensiero, dottrina e insegnamento del S. Dottore Agostino sull'Eucarestia*, S. E. I., Torino 1930. Contro il RAUSCHEN, *L'Eucarestia e la Penitenza nei primi secoli della Chiesa*, Ed. Fiorentina, Firenze 1909. - R. HEURTEVENT, *Durant le Troarn et les origines de l'hérésie berengerienne*, Beauchesne, Paris 1912. - J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre del Vorscholastik* F. Schöning. Paderbon 1926.

A. MICHEL, *Transubstantiation*, nel Dict. de théol. cath. t. XV, coll. 1396-1406. - B. AUGIER, *La transubstantiation d'aprés S. Thomas*, in Rev. des sc. phil. et théol. 1928, pp. 427-459. - V. M. CACHIA, *De natura transubstantiationis juxta S. Thomam et Scotum*, Angelicum, Roma 1929. - A. VELLICO, *De transub. juxta Joan. Duns Scotum*, in Antonianum 1930, pp. 301-332. - F. SELVAGGI, *Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna*, in Gregorianum 1949, pp. 7-45. - R. MASI, *La teoria suareziana della presenza eucaristica*, A. L. C. I., Roma 1942 . - F. JANSEN, *Accidents eucharistiques*, nel Dict. de théol cath. t. V, coll. 1368-1452.

M. JUGIE, *De forma Eucharistiae. De Epiclesibus eucharisticis*, Officium libri Catholici, Roma 1943. - B. MAPELLI, *La questione dell'epiclesi tra Greci e Latini nel sec. XIV*, in La Scuola Cattolica 1939, pp. 184-212; *L'epiclesi al Concilio di Firenze*, ivi pp. 326-359. - J. BRINKTRINE, *De modo quo operantur verba Christi in conficiendo SS. Eucharistiae sacramento*, in Divus Thomas di Piac. 1929, pp. 128-142.

A. PIOLANTI, C. TESTORE, *Comunione eucaristica*, nella Enc. Catt. t. IV, coll. 125-142. - H. MOUREAU, E. DUBLANCHY, *Communion*, nel Dict. de théol. cath. t. III, coll. 480-547. - F. CUTTAZ, *Effets de la communion*, in Dict. de spir. chrét. t. II, coll. 1188-1207. - IDEM, *Pain vivant*, Ed. du Cerf, Paris 1938. - J. DÜHR, *Communion fréquente*, nel Dict. de spir. chrét. t. II, coll. 1234-1292. Studia i dati della Scrittura, la storia, la situazione attuale della comunione frequente. Ricca bibliografia.

§§ 186-189. Sulla Eucarestia come sacrificio

1. Trattazioni storico-dogmatiche. - C. Ruch, A. Gaudel, J. Rivière, A. Michel, *Messe,* nel Dict. de théol. cath. t. x, coll. 795-1316. Ricchissima trattazione della Messa secondo la Scrittura (cc. 795-863), secondo i Padri fino a S. Cipriano (864-964), dal sec. iv alla vigilia della Riforma (964-1085), nel periodo della Riforma e del Concilio di Trento (1085-1142), nella teologia posttridentina (1143-1316). - M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe depuis l'origine jusqu'à nos jours,* ed. 2., Beauchesne, Paris 1926. « Si troverà in quest'opera magistrale non solo un'antologia dei brani più importanti della letteratura patristica e teologica, non solo un'analisi la più completa possibile del pensiero dei Padri e dei teologi nel suo sviluppo concernente l'idea di questo sacrificio, ma anche una sintesi che, fondata su quest'idea, contribuisce tuttora, anche dopo il capolavoro del P. de la Taille, a far comprendere meglio la Messa, e a scegliere tra le opinioni teologiche contemporanee quella che è in continuità più profonda con la tradizione antica » (*Gaudel* nel Dict. de théol. cath. t. x, col. 1085). - V. Bernardi, *Il Santo sacrificio della Messa,* Istituto Favazza, Treviso 1924; *De sacrificio Missae,* Soc. Tip. Ed. Trevigiana, Treviso 1934. - Dom A. Vonier, *La clef de la doctrine eucharistique,* Éd. du Cerf. Lyon-Paris 1942. - E. Masure, *Le sacrifice du Cef,* ed. 10, Beauchesne 1944; *Le sacrifice du Corps mystique,* Desclée, Paris 1950. - G. Anichini, *Sacramentum Redemptionis, L'Eucarestia nel dramma della Redenzione,* Ed. Regnum Christi, Lucca 1947. - G. Sartori, *Le concezioni sacramentali del sacrificio della Messa,* Ditta A. Vincenzi, Bassano del Grappa 1949. Ricca bibliografia. - A. Piolanti, *Messa,* in Enc. Catt. vol. viii, coll. 758-778, con ampia bibliografia ragionata.

2. Trattazioni storico-liturgiche. - J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe,* voll. 2, Herder, Vienna 1948. Comprende tre parti: la Messa nel corso dei secoli, Messa e comunità ecclesiastica, la Messa nello svolgimento dei suoi riti. Opera fondamentale e ricchissima. - G. Destefani, *La S. Messa nella liturgia romana,* Lice, Torino 1935. Contiene una ricca documentazione delle liturgie antiche. - E. Vandeur, *La S. Messa,* Ed. Salesiana, Faenza 1927. - L. Brinktrine, *La S. Messa,* Ed. Liturgiche, Roma 1945. - P. Borella, *La Messa ambrosiana,* nel volume di M. Righetti, *Storia liturgica,* iii, pp. 508-568. - G. Semeria, *La Messa nella sua storia e nei suoi simboli,* ed. 3. Lice, Torino 1941. - I. Schuster, *Liber Sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul messale romano,* vol. 9, Marietti, Torino 1920-1929. - A. Croegaert, *Les Rites et les Prières du S. sacrifice de la Messe.* Plans pour sermons et leçons, voll. 3, ed. 2, Dessain, Malines 1948-1949. - L'opera dello Jungmann è tradotta in francese, Aubier, Paris 1951, e in it., Marietti, Torino.

3. Trattazioni di indole spirituale e pastorale. - G. Rambaldi, *La santa Messa sacrificio della Chiesa,* Civiltà Cattolica, Roma 1949. - Pio Parsch, *Conferenze sulla Messa,* Morcelliana, Brescia 1932. - G. Destefani, *La S. Messa illustrata e spiegata,* Lice, Torino 1936. - M. Zundel, *Il poema della sacra liturgia,* Studium, Roma 1939. C. Grimaud, *La « nostra » Messa,* Ed. Fiorentina, Firenze 1936. E. Moneta Caglio *Intendere la Messa: Dogma, storia, spiritualità nella liturgia ambrosiana della Messa,* Milano 1939. - Chevrot, *Nôtre Messe,* Desclée, Paris 1941. - Vari autori, *La Messe et sa cathéchèse,* Éd. du Cerf, Paris 1947. - F. Charmot, *Le sacrement de l'Unité. Méditations sur la S. Messe,* Desclée, Paris 1936. - Fr. Mennini, *La mia Messa. Spiegazione ascetica, liturgica, storica e letterale della Messa,* Marietti, Torino 1941. M. Lepin, *La Messe et nous,* Bloud et Gay, Paris 1937. - Riv. Maison-Dieu, n. 24: *La Messe engagement de charitè.* Paris 1951.

PENITENZA

§§ 190-193

Bibliografia generale. 1: Trattazioni scientifiche. - S. Tommaso, *Summa Theol.* iii, qq. 84-90; *Suppl.* qq. 1-20. La traduzione francese a cura di E. Hugueny, *Pénitence,* voll. 2, Desclée, Paris 1931, contiene interessanti note dottrinali sulla divina istituzione di questo sacramento, sul peccato veniale e sua remissione, sulla reviviscenza dei meriti, sull'attrizione e contrizione, ecc. - A. d'Alès, *De sacramento Paenitentiae,* Beauchesne, Paris 1926. - P. Galtier, *De Paenitentia. Tractatus dogmatico historicus,* ed. 3, Un. Gregor. Roma 1950. Uno dei migliori trattati scolastici. E.

AMANN, A. MICHEL, M. JUGIE, *Pénitence-sacrement,* nel Dict. de théol. cath. t. XII, coll. 748-1138. La penitenza primitiva (cc. 750-845), la penitenza privata, sua organizzazione e prime speculazioni al riguardo (845-948); la p. dal IV Concilio Later. alla Riforma (948-1050); dalla Riforma ai nostri giorni (1050-1127); nella Chiesa greca dopo lo scisma (1127-1138). - E. DORONZO, *De Poenitentia,* voll. 4. Bruce, Milwankee 1949 ss. - P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de Pénitence au XII siècle.* Duculot, Gembloux 1949.

2. Trattazioni di indole spirituale e pastorale. - P. GALTIER, *Le péché et la pénitence,* Bloud et Gay, Paris 1929. Ed. ital. in preparazione presso Edizioni Paoline, Alba. Ecco l'idea ispiratrice del libro: « La nostra prima e fondamentale idea (è) che lo spirito di penitenza, quando si tratta di eliminare il peccato, regge e domina tutto » (p. 211). - VARI AUTORI, *La Chiesa e il peccatore,* Riduzione dal francese a cura di Siro Offelli, Marietti, Torino 1949. - R. GRÄF, *Il sacramento della divina misericordia,* Morcelliana, Brescia 1949. - V. MIANO, *Peccato e penitenza.* Libreria della Dottrina Cristiana. Colle Don Bosco (Asti) 1949. - FULTON SHEEN, *La pace dell'anima,* Richter e C., Napoli 1951. Tratta anche il tema: psicanalisi e confessione.

§ 194. SULLA CONTRIZIONE

É. AMANN, *Pénitence - repentir,* nel Dict. de théol. cath. t. XII, coll. 722 748. Importante studio sul pentimento nella Scrittura, nei Padri, nei teologi del Medio Evo, nella definizione tridentina, nella teologia. - J. PEGON, *Componction,* nel Dict. de spir. chrét. t. II, coll. 1312-1332. - J. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien,* Pontificio Istituto Orientale, Roma 1944. - P. BERNARD, *Contrition,* nel Dict. de théol. cath. t. III, coll. 1671-1687. - F. CARPINO, *Contrizione,* nella Enc. Catt. IV, coll. 474-478. - M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso* (pp. 54-92), Università Gregoriana, Roma 1947. - E. NEVEUT, *Valeur du repentir du pecheur ou efficacité de la contrition,* in Divus Thomas (Piacenza) 1927, pp. 264-297. — G. BENAGLIO, *Dell'attrizione quasi materia e parte del sacr. della Penitenza secondo la dottrina del Concilio di Trento,* Milano 1846. Difesa dell'attrizionismo. - J. PERINELLE, *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après S. Thomas,* Le Saulchoir, Kain 1927. - P. GALTIER, *Amour de Dieu et attrition,* in Gregorianum 1929, pp. 373-416. Critica del Perinelle. - H. DONDAINE, *L'attrition suffisante,* Vrin, Paris 1943. - A. PIOLANTI, *Attrizione,* nella Enc. Catt. II, coll. 372-375. — Sulla questione attrizionista e contrizionista, ragguaglio sintetico in E. HUGUENY, *Somme Théol. de S. Thomas, Pénitence,* II, pp. 427-444.

§ 195. SULLA CONFESSIONE

E. MANGENOT, E. VACANDARD, ECC., *Confession,* nel Dict. de théol. cath. t. III, coll. 828-974. La confessione nella Bibbia dal I al XIII secolo; dal Conc. Later. al Conc. di Trento; nelle Chiese armena, copta, siriaca, anglicana, protestante. - P. GALTIER, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles,* Beauchesne, Paris 1932. - FABIO FABBI, *La confessione dei peccati nel cristianesimo,* Ed. Pro Civitate Christiana, Assisi 1947. Segnaliamo il cap. I: La confessione nella storia dell'umanità, pp. 1-22, e il cap. X: Valore psicologico ed etico della confessione, pp. 227-240. - L'arsenale della polemica anticattolica circa la confessione è ancor oggi la grossa opera di H. C. LEA, *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze nella Chiesa latina,* Casa Ed. Cultura Moderna, Mendrisio 1911-1913. - Per l'apologia della conf., P. GALTIER, *Pénitence-confession,* nel Dict. apol. de la foi cath. t. III, coll. 1784-1865.

§ 196. SULLA SODDISFAZIONE

P. GALTIER, *Satisfaction,* nel Dict. de théol. cath. t. XIV, coll. 1129-1210. - IDEM, *Le péché et la pénitence,* pp. 149-161. - TH. V. A ZEIL, *Tractatus de satisfactione sacramentali,* Rauch, Innsbruck 1926.

§§ 197-198. SUL MINISTRO E GLI EFFETTI

L. HONORÉ, *Le secret de la confessione. Étude historico-canonique,* Dessain, Malines 1924. - A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le*

VIII siècle, Beyaert, Bruges et Gabalda, Paris 1926. - G. RUS, *De munere sacramenti Paenitentiae in aedificando Corpore Christi mystico,* Athenaeum Urbanianum, Roma 1944. - R. MARINO, *La reviviscenza dei meriti secondo la dottrina del Dottor Angelico,* in Gregorianum 1932, pp. 75-108.

INDULGENZE

P. GALTIER, *Indulgences,* nel Dict. apol. de la foi cath. t. II, coll. 718-752. Dottrina cattolica; giustificazione di essa; fondamenti dogmatici; sviluppo; abusi e riforma; utilità delle indulgenze. L'art. del Galtier si ispira alle celebri ricerche di N. PAULUS, raccolte in tre volumi dal titolo: *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zum Mitte des 14 Jahrhunderts,* Schöning, Paderborn 1922-1923. - E. MAGNIN, *Indulgences,* nel Dict. de théol. cath. t. VII, coll. 1594-1636. Studio storico, dogmatico, pratico. - L. GIAMBENE, *Indulgenza,* nella Enc. It. Trecc., vol. XIX, pp. 149-151. Studio storico. - DE ANGELIS, *De indulgentiis. Tractatus quoad naturam et usum,* ed. 2, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1950. - V. HEYLEN, *Tractatus de indulgentiis,* ed. 6, Dessain, Malines 1948. - A. LEPICIER, *Le indulgenze. Loro origine, natura e svolgimento,* ed. 2, S. A. T., Vicenza 1931. - CHOLLET, *De Jubilaeis,* in MIGNE, *Theol. Cursus Compl.* t. XVIII, coll. 627-690, Paris 1841. - M. CORDOVANI, *Teologia del Giubileo,* in Sapienza 1950, pp. 5-14. - B. POSCHMANN, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte.* Hanstein, Bonn 1948.

ESTREMA UNZIONE

§§ 199-201

J. KERN, *De sacramento Estremae Unctionis,* Pustet, Ratisbona 1907. - C. RUCH, L. GODEFROY, *Extrême Onction,* nel Dict. de théol. cath. t. V, coll. 1897-2022. L'E. U. nella Scrittura; dal I al IX secolo; nella Scolastica; nel Conc. di Trento e nella teol. posteriore. - J. B. BORD, *L'Estrême Onction d'après l'épître de S. Jacques 5,14-15, examinée dans la tradition. Étude de théologie positive,* Beyaert, Bruges 1923. - J SCHMITZ, *De effectibus sacramenti Extr. Unctionis, dissertatio historico-dogmatica,* Herder, Friburgo in Br. 1893. - TH. SPACIL, *Doctrina theologica Orientis separati de sacra infirmorum Unctione,* Pont. Istituto Orientale, Roma 1931. - F. CUTTAZ, *Remède divin pour les chrétiens malades,* Desclée, Paris 1950.

ORDINE

§§ 202-205

A. MICHEL, *Ordre, Ordination,* nel Dict. de théol. cath. t. XI, coll. 1193-1405. L'istituzione del sacerdozio da parte di Cristo; l'origine e lo sviluppo della gerarchia; il sacro rito dell'ordinazione; i primi saggi di speculazione teologica dai Padri del IV sec. al Conc. di Firenze; il Decreto di Eugenio IV e l'essenza del sacr. dell'Ordine; la reazione protestante e l'opera dottrinale del Conc. di Trento; la teologia moderna; la teologia orientale; le più importanti disposizioni canoniche concernenti il sacr. dell'Ordine. - H. LENNERZ, *De sacramento Ordinis,* Università Gregoriana, Roma 1947. - CARD. G. VAN ROSSUM, *De essentia sacr. Ordinis disquisitio historico-theologica,* ed. 2, Pustet, Roma 1931. La tesi del Card. Van Rossum ha avuto l'alta conferma dal Decreto « Sacramentum Ordinis » di Pio XII. - G. TIXERONT, *L'Ordine e le Ordinazioni. Studio di teologia storica,* Morcelliana, Brescia 1939. - P. GIOV. BATTISTA DA FARNESE, *Il sacramento dell'Ordine nel periodo precedente la sessione XXIII di Trento,* L'Italia Francescana Ed., Roma 1946. - A. TYNCZAK, *Quaestiones disputatae de Ordine. Historico-dogmatica disquisitio de Ordinibus minoribus nec non de quaestionibus connexis,* Typ. S. Michel, Przesmisl 1936. - W. CROCE, *Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung. Eine geschichtliche Studie,* in Zfr. f. Kath. Theologie, 1948, pp. 257-314. - VARI AUTORI, *Episcopus. Studien über Bischofsamt,*

Gregorius Verlag, Ratisbona 1949. - A. G. MARTIMORT, *De l'Evêque*, Éd. du Cerf, Paris 1946, Breve e sostanziale. - A. D'ALÈS, H. AUFFROY, *Sacerdoce catholique*, nel Dict. apol. de la foi cath. t. IV, coll. 1033-1062. Studiano rispettivamente l'essenza del sacr. dell'Ordine, il Sacerdozio e il celibato. - Sul celibato: V. TOWER, *Il celibato ecclesiastico*, Àncora, Milano 1943. - B. PIAULT, *Le sacrement de l'Ordre*, in Nouv. Rev. théol. 1949, pp. 1030-1044. Espone i nuovi orientamenti della teologia del sacerdozio, « teologia — dice l'autore — che è quasi tutta da costruire ». — Sulla materia e forma: FR. HÜRTH, *Constitutio apostolica: De sacris Ordinibus diaconatus, presbyteratus et episcopatus*. Textus et commentarius cum appendice, P. Università Gregoriana, Roma 1948.

Sul ministro e soggetto. - C. BAISI, *Il ministro straordinario degli Ordini sacramentali*, A. L. C. I., Roma 1936. - L. SALTET, *Les réordinations*, Gabalda, Paris 1907. - É. AMANN, *Réordinations*, nel Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 2385-2431.

Sul sacerdozio dei fedeli. - L. CERFAUX, *Regale Sacerdotium*, in Rev. des sc. phil. et théol. 1939, pp. 5-39. - J. ED. REA, *The comman Priesthood of members of the mystical Body*, Ed. Newmann, Westmister (U. S. A.) 1947. - P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans les Livres saints*, Bloud et Gav. Paris 1941; *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Desclée, Paris 1950. I due volumi del Dabin di pp. 1127 complessive costituiscono una vera Somma sull'argomento.

Alcune opere di teologia spirituale. - La teologia spirituale del sacr. dell'Ordine si è sviluppata, nell'epoca moderna, seguendo due punti di vista di cui l'uno completa l'altro. Il primo parte da una profonda meditazione del mistero di Cristo, Verbo Incarnato. Nel momento dell'Incarnazione Cristo è stato consacrato sacerdote supremo dell'umanità. La sua eccellenza e grandezza consiste nell'essere sacerdote, unico mediatore tra Dio e gli uomini. Il suo ufficio è quello di glorificare Dio e santificare gli uomini. Tutta la sua vita fu dedicata a questo compito che culminò nella morte in croce. Il sacerdozio cristiano, nei suoi vari gradi, non è che una partecipazione di quello di Cristo: un prolungamento di Cristo, unico ed eterno sacerdote. L'Ordinazione è una consacrazione che rende partecipi del sacerdozio di Gesù, quindi della sua dignità e grandezza, dei suoi compiti di glorificazione di Dio e di salvazione degli uomini. Pertanto il sacerdote deve vivere come Cristo, permeato nell'intimo del suo spirito. Questo punto di vista fu sviluppato con amore dalla cosiddetta « scuola francese » di spiritualità, cioè dal Card. De Berulle, da Condren, da Olier, ecc. Una buona sintesi con antologia in P. POURRAT, *Il Sacerdozio secondo la dotttrina della scuola francese*, Morcelliana, Brescia 1932. Il classico libro di OLIER, *I sacri Ordini*, fu ristampato ancora recentemente dalla Sales, Roma 1942.

L'altro punto di vista, più recente, fonda la spiritualità sacerdotale sulla teologia dell'episcopato e sulla mistica della comunità. È sviluppato particolarmente dal CARD. D. MERCIER, *La vita interiore* (particolarmente c. IV), Ed. Vita e Pensiero Milano 1933; da É. MASURE, *Prêtres Diocésains*, Ed. Sociales du Nord, Lille 1947; da G. THILS, *Natura e spiritualità del clero diocesano*, Ed. Paoline, Alba 1949. È questo il miglior libro sull'argomento. Si veda anche A. G. MARTIMORT, *De l'Evêque*, già citato. — Le idee madri di questo indirizzo sono le seguenti: 1. Il vero sacerdozio cristiano è l'episcopato che è l'unico erede dell'apostolato dei Dodici, ossia della missione integrale di Cristo. 2. Il sacerdozio (episcopale) non va quindi definito esclusivamente in relazione all'Eucarestia, ma in relazione a tutta l'opera redentrice che è insegnare, santificare, governare. 3. La grazia del sacerdozio (episcopale) è una grazia che consacra e impegna al servizio integrale della comunità cristiana, e pone la persona consacrata in uno stato di piena carità, la quale non è solo filiale come quella del Battesimo, o fraterna come quella dell'Eucarestia, ma anche paterna 4. La « cura animarum » è l'esercizio permanente della carità pastorale, sicchè la vera santificazione per i pastori si ottiene nel e con l'apostolato. 5. Il Sacerdozio presbiterale non è che una partecipazione subordinata al sacerdozio del vescovo, quindi alle sue grazie, quindi alle sue funzioni di insegnare, santificare, reggere (con la debita missione, s'intende), quindi al suo stile e ai suoi mezzi di santificazione. 6. Di qui l'unione e la collaborazione di tutto il « presbyterium » col suo Pastore e Padre in un immenso atto di carità, per un fine comune, pur nella molteplicità dei compiti; quello cioè di far vivere tutta la comunità diocesana nello spirito di

Cristo. Di qui il senso paterno del Vescovo e filiale dei suoi sacerdoti; di qui la comunità più sentita fra tutti i sacerdoti di una diocesi, comunità che si esprime in profonde amicizie sacerdotali, in feconde collaborazioni apostoliche, in fraterne spartizioni di beni.

MATRIMONIO

§§ 206-208

L. Godefroy, G. Le Bras, M. Jugie, *Mariage,* nel Dict. de théol. cath, t. ix, coll. 2044-2335. Il Matrimonio nella Scrittura (2045-2077), nella Patristica (2077-2133); nei teologi e nei canonisti dopo l'anno 1000 (2133-2317); nelle Chiese greco-russa, nestoriane e monofisite (2317-2335). Lo studio di G. Le Bras sul Matrimonio nei teologi e canonisti dopo l'anno 1000 ad oggi è di una grande ricchezza anche per l'apologetica. - B. Lavaud, *Le monde moderne et le Mariage chrétien,* Desclée, Paris 1935. - L. Gougnard, *Tractatus de Matrimonio,* ed. 8, Dessain, Malines 1937. - Le Encicliche di Leone xiii e di Pio xi sul Matrimonio si possono trovare in I. Giordani, *Le Encicliche sociali dei Papi,* Studium, Roma 1942. - C. Adam, *La dignità sacramentale del Matrimonio cristiano,* Ed. La Scuola Cattolica, Venegono (Varese) 1935. - A. Oddone, *Discutiamo sul divorzio,* Civiltà Cattolica, Roma 1947.

Nella più recente teologia si studiano particolarmente due punti circa il Matrimonio: quello dei fini e quello dell'amore coniugale. Quanto ai fini si fa strada, contro la dottrina tradizionale del fine primario, che è la procreazione, una corrente personalista che si ispira a Soloviev, Max Scheler, Berdiaev, ecc. Il libro più importante di questa corrente è quello di H. Doms, *Significato e scopo del Matrimonio,* Trad. dal tedesco, Cathedra, Roma 1946. Una buona messa a punto delle esagerazioni del Doms si può vedere in E. Boissard, *Questions théologiques sur le Mariage,* Éd. du Cerf, Paris 1948. Si veda anche A. Lanza, *Del fine del Matrimonio a proposito di un libro recente,* in La Scuola Cattolica 1943, pp. 153-163. Critica del libro di B. Krempel, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung,* ecc., Benzinger, Einsiedeln 1941. P. C. Schahl, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scholastique.* Éd. Franciscaines, Paris 1948. — Circa l'amore matrimoniale: G. Ceriani, *La teologia della famiglia,* Marzorati, Milano 1950. Tre parti: Amore e famiglia; problemi e deviazioni dell'amore; l'educazione dell'amore. - Vari autori, *Le mystère de l'amour,* Éd. du Feu nouveau, Paris 1947. - S. De Lestapis, *Amour et institution familial,* Spes, Paris 1948. - A. D. Sertillanges, *L'amore cristiano,* Istituto Propaganda Libraria, Milano 1947. - V. Panzarasa, *Il sacramento dell'amore umano.* Libr. della Dottrina Cristiana, Colle Don Bosco (Asti) 1948.

Da un punto di vista spirituale-pastorale sono utili i seguenti libri: Pio xii, *Discorsi agli sposi,* voll. 5, Civiltà Cattolica, Roma. - G. Leclercq, *Il Matrimonio,* Marietti, Torino 1950. - A. Bianchi, *Matrimonio cristiano,* S.E.S.A., Bergamo 1939. - Vari autori, *Il Matrimonio e la famiglia cristiana,* ed. 3, Vita e Pensiero, Milano 1945. - A. Christian, *Ce sacrement est grand,* Spes, Paris 1938. - C. Massabki, *Le sacrement de l'amour,* Éd. de l'Orante, Paris 1946. Studia il M. secondo la natura, il M. sacramento, il M. mistico. - E. Bremond, *Histoire litteraire du sentiment religieux,* vol. ix, pp. 289-330: La mystique du Mariage, Bloud et Gay, Paris 1932. - Buoni indirizzi per studiare la famiglia sotto i suoi molteplici aspetti in Vari autori: *Recherche de la famille,* Éd. Familiales de France, Paris 1949. - D. Von Hildebrand, *Pureté et Virginité,* Desclée, Paris 1947. Libro magistrale, trad. it., Marietti, Torino.

ESCATOLOGIA

Bibliografia generale. - L. Billot, *Quaestiones de novissimis,* ed. 5, Università Gregoriana, Roma 1931. - H. Lennerz, *De novissimis,* ivi 1934. - A. Piolanti, *De novissimis,* ed 2, Marietti, Torino 1947. - Pohle-Preuss, *Eschatology,* Herder, St.

Louis (U.S.A.) 1947. - M. SCHMAUS, *Von den letzen Dingen,* Regensberg, Münster 1948. Notevole per l'impostazione: l'escatologia è presentata, seguendo la Scrittura e i Padri, come il senso del movimento stesso della storia che è compimento dell'economia redentrice. Contiene anche una ricca bibliografia. - A. MICHEL, *Les fins dernières,* Bloud et Gay, Paris 1928. Distingue accuratamente ciò che è dogma dalle spiegazioni teologiche e dalle ipotesi. - R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'altra vita,* La scuola, Brescia 1947. - S. SCAGLIA, *I «novissimi» nei monumenti primitivi della Chiesa,* Pustet, Roma 1923.

Per la predicazione servono di più i seguenti libri: J. STAUDINGER, *L'homme moderne devant le problème de l'au-de-là,* Salvator, Moulhouse 1950. - V. BRETON, *Novissima,* Éd. Franciscaines, Paris 1933. - E. MERIC, *L'altra vita,* voll. 2, Marietti, Torino 1927. - W. SCHNEIDER, *L'au-de-là,* Bloud et Gay, Paris 1909. - G. GIOVANNOZZI, *La vita futura,* Calasanziana, Firenze 1928. - MONSABRÉ, *L'altro mondo,* Marietti, Torino 1950. J. GOUBERT et L. CRISTIANI, *Les plus beaux textes sur l'au-delà,* La Colombe, Paris 1950. — Particolarmente utile il succitato libro di M. SCHMAUS, trad. it., Ed. Paoline, Alba. - R. GUARDINI, *I novissimi,* Ed. Vita e Pensiero, Milano 1951.

§ 209. SULLA STORIA DELL'ESCATOLOGIA

L. ATZBERGER, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung in A. und N. Testament,* Herder, Friburgo in Br. 1890. - N. TURCHI, G. DE LUCA, *Escatologia,* nella Enc. It. Trecc. vol. XIV, pp. 287-290. Si espone l'escatologia delle religioni estrabibliche e quella biblica. - E. ROHDE, *Psyche.* Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci, voll. 2, Laterza, Bari 1914-1916. - C. PASCAL, *Le credenze d'oltretomba,* ed. 2, Lattes, Torino 1924. - TACCHI-VENTURI, *Storia delle religioni,* ed. 2, U.T.E.T., Torino 1944. - G. PIDOUX, *Il Dio che viene, speranza di Israele,* Libreria Ed. Claudiana, Torre Pellice e Roma 1950. È protestante. Studia l'idea centrale dell'escatologia del V. Testamento. - R. TOURNAY, *L'eschatologie individuelle dans les Psaumes,* in Rev. bibl. 1949, pp. 481-506. Sintesi delle fasi evolutive della rivelazione veterotestamentaria intorno al destino dell'uomo dopo la morte. - F. M. BRAUN, *Où en est l'eschatologie du N. Testament?* in Rev. bibl. 1940, pp. 33-54. - E. WALTER, *Das Kommen des Herrnn.* I: *Die endzeitgemässe Haltung des Christen nach den Briefen der hl. Ap. Paulus und Petrus.* II: *Die eschatholigische Situation nach den synoptischen Evangelien,* Herder, Frib. in Br. 1947-1948. - O. CULMANN, *Il ritorno di Cristo, speranza della Chiesa secondo il N. Testamento,* Libreria Ed. Claudiana, Torre Pellice 1948. Protestante. Espone l'idea fondamentale dell'escatologia del N. Testamento. - H. RONDET, *Problèmes pour la refléxion chrétienne,* Spes, Paris 1946, pp. 65-98: *Le problème de la vie future.* Sintesi della rivelazione progressiva della dottrina escatologica dell'A. e del N. Testamento. - PH. MENOUD, *Le sort des trépasses d'après le N. Testament,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1945. Protestante. L'escatologia greca è centrata sulla immortalità *dell'anima;* quella ebraica sulla risurrezione del *corpo;* quella cristiana sulla risurrezione della *persona* in Cristo. Il Rondet scrive a sua volta: «Uno studio della tradizione mostrerebbe che la dottrina cattolica sulla vita futura, nella sua attuale precisione, è il termine di un lungo conflitto tra ciò che si potrebbe chiamare l'escatologia giudaizzante che pone l'accento sulla risurrezione del corpo e il giudizio finale, e l'escatologia ellenica che mette l'accento sull'immortalità dell'anima e il giudizio particolare» (op. cit. pp. 96-97).

§§ 210-211. SULLA MORTE E IL GIUDIZIO PARTICOLARE

A. MICHEL, *Mort,* nel Dict. de théol. cath. t. X, coll. 2489-2500. — Sul senso cristiano della morte M. SCHMAUS, *op. cit.* pp. 353-396. - E. BREMOND, *Histoire litteraire du sentiment religieux,* vol. IX, pp. 331-387: L'art de mourir, Bloud et Gay, Paris 1932. - N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme* (pp. 323-342), Éd. Je Sers, Paris 1935. - TROIFONTAINES E ALTRI, *La mort,* Lethielleux, Paris 1948. — E. BON, *La morte e i suoi problemi,* Marietti, Torino 1948. - P. L. LANDSBERG, *Essai sur l'experience de la mort,* Desclée Paris 1936. - VARI AUTORI, *Le mystère de la mort et sa célébration,* Ed. du Cerf, Paris 1951. Tutta la dottrina della Chiesa sulla morte e tutta la sua liturgia funeraria è dominata dal fatto che Cristo è risorto.

Sulla metempsicosi. - G. BUSNELLI, *La reincarnazione*, Civiltà Cattolica, Roma 1915. - R. EDDE, *Métempsycose*, nel Dict. de théol. cath. t. X, coll. 1574-1595. Storia e critica. - F. PALMES, *La metempsicosi*, Astesano, Chieri 1945.

Sul giudizio particolare. - J. RIVIÈRE, *Jugement*, nel Dict. de théol. cath. t. VIII, coll. 1721-1828; specialmente coll. 1804-1812. - Sull'errore dei « dilazionisti », eliminato dalla definizione di Benedetto XII, si veda H. DE LUBAC, *Cattolicesimo* (pp. 99-108), Studium, Roma 1948.

§ 212. SUL CIELO

P. BERNARD, *Ciel*, nel Dict. de théol. cath. t. II, coll. 2474-2511. - A. SARTORI, *La visione beatifica*, Marietti, Torino 1927. - N. CAMILLERI, *De natura actus visionis beatificae apud theologos posttridentinos*, Chieri 1944. - J. M. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, §§ 92-96. Idea direttiva: « Nel determinare la glorificazione si deve prendere come punto di partenza e come norma più che altro l'Incarnazione e l'organismo soprannaturale costituito per mezzo di essa ». La glorificazione di Cristo Capo è il principio e il modello della nostra. - M. SCHMAUS, *op. cit.*, pp. 497-636. Ottima trattazione molto utile per la predicazione. - P. ANTOINE DE JÉSUS, *L'au-de-là beatifique*, Castermann, Tournai 1947.

§ 213. SULL'INFERNO

P. RICHARD, *Enfer*, nel Dict. de théol. cath. t. V. coll. 27-120. L'inferno nella Scrittura; nei Padri; nei teologi; opinioni errate; decisioni della Chiesa; sintesi teologica. - A. MICHEL, *Feu de l'enfer*, ivi coll. 2196-2339; *Mitigations des peines de l'enfer*, ivi t. X, coll. 1197-207. - P. BERNARD, *Enfer*, nel Dict. apol. de la foi cath. t. II, coll. 1377-1399. - G. BARDY, M. CARROGUES, B. DORIVAL, C. SPICQ, CH. V. HÉRIS, J. GUITTON, *L'enfer*, Éd. Revue des Jeunes, Paris 1950. Figure dell'inferno nella letteratura; la rivelazione dell'inf. nella Scrittura; i Padri della Chiesa di fronte ai problemi dell'inf.; il dogma e la teologia; l'inf. nell'arte; l'inf. e la mentalità contemporanea. - H. RONDET, *Problèmes pour la reflèxion chrétienne*, pp. 98-157: L'inferno e la coscienza moderna; si può essere dannati per un peccato mortale? - H. DOMS, *Autour de problème des peines de l'enfer*, in la Vie Spirituelle 1939, t. LXI, pp. [16] - [41]. - H. RONDET, *Les peines de l'enfer: nature de la peine du sens*, in Nouv. rev. théol. 1940, pp. 395-427. - A. D. SERTILLANGES, *Catechismo degli increduli* (pp. 287-306), S.E.I., Torino 1943.

§ 214. SUL PURGATORIO

A. MICHEL, *Purgatoire*, nel Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1163-1326. Vasta e ricca trattazione: l'insegnamento della Scrittura; la tradizione orientale sino alla fine del III sec.; la tradizione orientale nell'epoca classica; la tradizione latina; l'unione realizzata a Lione e a Firenze; la controversia protestante e il Conc. di Trento; la Teologia posttridentina; osservazioni sullo sviluppo della dottrina del Purgatorio. - P. BERNARD, *Purgatoire*, nel Dict. apol. de la foi cath. t. IV, coll. 496-528. Ottimo studio apologetico. - B. BARTMANN, *Il purgatorio. Pagine di cristiano conforto*, Trad. dal tedesco di G. Palin, Vita e Pensiero, Milano 1934. L'autore respinge « il tentativo del *rigorismo* di fare del purgatorio un inferno, quasi non ci fosse divario alcuno, fra essi, tranne che la durata... L'epoca moderna è quella che si è decisa a porsi, nella dottrina del purgatorio, sopra il terreno strettamente dogmatico, come per qualsiasi dogma fu determinato dal Conc. Vaticano » (ivi p. 206). - M. JUGIE, *Le purgatoire et les moyens de l'eviter*, Lethielleux, Paris 1940. Utile per la predicazione. - S. CATERINA DA GENOVA, *Trattato del Purgatorio*. Ed. Vita Francescana, Genova 1929.

§ 215. SUL RITORNO DI CRISTO

J. CHAINE, *Parousie*, nel Dict. de théol. cath. t. XI, coll. 2043-2054. - L. BILLOT, *La Parousie*, ed. 2, Beauchesne, Paris 1928. - O. CULMANN, *Il ritorno di Cristo*, citato al § 209. - A. PIOLANTI, *De novissimis*, pp. 76-88. - M. SCHMAUS, *op. cit.*, pp. 123-219.

Sul senso cristiano della storia. - G. THILS, *Théologie de l'histoire,* Desclée, Paris 1949. Trad. ital. presso Ed. Paoline, Alba. - H. M. FERET, *L'Apocalypse de S. Jean, vision chrétienne de l'histoire,* Corréa, Paris 1943, trad. it., Ediz. Paoline, Alba. - J. HUBY, *Autour de l'Apocalypse,* in Dieu Vivant n. 5 pp. 119-130. - R. LOMBARDI, *La storia e il suo protagonista,* Civiltà Cattolica, Roma 1943. - R. GUARDINI, *Il Signore* (pp. 542-547), Vita e Pensiero, Milano 1949.

§ 216. SULLA RISURREZIONE

A. MICHEL, *Résurrection de morts,* nel Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 2501-2571. La dottrina cattolica secondo i documenti del Magistero e le « Regulae fidei »; la credenza della risurrezione della carne nella Scrittura e negli scritti giudaici contemporanei a Cristo; l'insegnamento della trad. cattolica; le speculazioni dei teologi; conclusioni generali. - F. SEGARRA, *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis,* Ed. Razón y Fe, Madrid 1929. - M. SCHMAUS, *op. cit.* pp. 221-256. - E. SCHULTZ, *La résurrection des corps devant la raison,* in Nouv. rev. théol. 1927, pp. 273-284; 339-360. - B. LAVAUD, *La résurrection de la chair,* in La Vie Spirituelle 1937, t. LIII, pp. 113-135; [65] - [85].

§ 217. SUL GIUDIZIO UNIVERSALE

J. RIVIÈRE, *Jugement,* nel Dict. de théol. cath. t. VIII, coll. 1721-1828; specialmente coll. 1812-1826. - R. PAUTRUEL, D. MOLLAT, *Jugement,* nel Dict. de la Bible, Supplement, t. IV, coll. 1321-1394. Particolarmente importante lo studio di D. Mollat sul giudizio nel N. Testamento; è una buona messa a punto della questione escatologica neotestamentaria.

§ 218. SULLA FINE E RINNOVAMENTO

M. SCHMAUS, *op. cit.* pp. 285-348. - J. ANGER, *La doctrine du Corps mystique,* ed. 7, Beauchesne, Paris 1934. Tutta la quarta parte: Il Corpo mistico o il pleroma di Cristo nel cielo. - C. FALCONI, *L'umanità e il Cristo,* Ed. Comunità, Milano 1949, capo XVII: Escatologia del peccato e della grazia nel Corpo mistico. - A. FRANCK-DUQUESNE, *Cosmos et glorie. Dans quelle mesure l'univers physique a-t-il part à la Chute, à la Redemption et à la Gloire finale?* Vrin, Paris 1947. Non è un trattato scolastico, non tutto è misurato, ma è ricco di pensiero ispirato alla teologia orientale. - J. M. SCHEEBEN, *I Misteri del cristianesimo,* § 96. - A. D. SERTILLANGES, *Il catechismo degli increduli,* pp. 329-335: I nuovi cieli e la nuova terra.

INDICE ANALITICO

INDICE ANALITICO DELL'OPERA

I numeri romani indicano il volume, quelli arabici la pagina.

A

ABITAZIONE dello Spirito Santo nell'anima dei giusti II, 334-336.

ABLUZIONE, materia prossima del Battesimo III, 78-79.

ACCECAMENTO E INDURIMENTO dell'uomo nei confronti della grazia II, 264-265.

ACCIDENTI EUCARISTICI, permanenza III, 158-160; — scopo ed importanza 160-161.

ACQUA BENEDETTA, sacramentale III, 61; — materia del Battesimo 78; — usata in piccolissima parte per l'Eucarestia 163-164.

ACQUARII, sètta che usava l'acqua come materia dell'Eucarestia III, 164, 192, 200.

ADAM C., cristologia gnostica II, 40-41; — teologia della storia della Chiesa 509-516; — Matrimonio e Sacerdozio nella vita della Chiesa III, 363-366.

ADAMO, creazione I, 386; — figlio di Dio 409; — suo peccato: natura 412, gravità 413.

ADORAZIONE, di Cristo Uomo-Dio II, 75-78; — dell'Eucarestia III, 155-156.

ADOZIANISMO, errore cristologico II, 73.

ADULTERIO in S. Matteo III, 369-371; — secondo Lutero 371.

AEVUM I, 189.

AGNOETISMO, errore cristologico II, 89.

AGNOSTICISMO I, 19, 130.

AGNUS DEI, sacramentale III, 60.

AGOSTINISMO nella dottrina della grazia II, 292.

AGOSTINO (s.), le manifestazioni del Verbo nel paganesimo I, 23; — natura dell'ispirazione biblica 36; — prova di Dio 127; — dal mondo sensibile a Dio 183; — onnipresenza di Dio 193; — contro i « misericordiosi » 230; — triadi per spiegare il mistero trinitario 278 ss.; — spiegazione della processione del Figlio 282 ss.; — spieg. della processione dello Spirito Santo 290 ss.; — sua teologia trinitaria paragonata con quella greca 316-317; — preghiera alla Trinità 321; — libertà divina nella creazione 339; — idee eterne e creazione 341-342; — Trinità e creazione 345; — concorso di Dio alle azioni delle creature 349; — divina provvidenza 357; — elevazione degli angeli 372; — origine delle anime dei discendenti da Adamo 395; — concetto di soprannaturale 399; — giustizia originale 404; — significato del dono dell'immortalità in Adamo 407; — il peccato originale 419; — la concupiscenza 420, 430, 432; — dottrina della grazia II, 205; — la grazia è liberatrice 206 n.; — necessità della grazia 225; — la perseveranza 239; — la corruzione dell'uomo 245; — sua fiducia nella salvezza 343-344; — concetto di Chiesa 390; — concetto di sacramento III, 10-11; — dottrina del carattere sacramentale 26; — validità dei sacramenti amministrati fuori della Chiesa 41; — polemica coi Donatisti circa l'effetto dei sacramenti 43; — realismo eucaristico 140-141; — pensiero sulla comunione frequente 171; — idea del sacrificio 189; — la Messa è vero sacrificio 202-203; — concetto di penitenza 257; — triplice penitenza 272; — triplice difesa del matrimonio 351; — sul giudizio particolare 387-388; — critica degli origenisti, dei misericordiosi e dei filosofi che negavano l'eternità dell'inferno 403-405.

ALFONSO (s.), come predicare la predestinazione II, 279.

ALGERMISSEN, lo sviluppo dogmatico nelle Chiese separate d'Oriente I, 100 n.; — il peccato originale nella teologia ortodossa 421 n.

ALLO E. B., gli dèi salvatori del paganesimo e il cristianesimo II, 11.

AMA ET QUOD VIS FAC II, 251, 252.
AMORE, essenza del cristianesimo I, 231; — rapporto tra l'amore e la verità 233; — loro valore per la nostra vita spirituale 233-234; — l'amore e la conoscenza dei motivi di credibilità 72; — l'amore via per conoscere il mistero della Trinità 323 ss.; — l'amore nell'ordine soprannaturale 402; — amore risanato dalla grazia II, 309.
AMORE ALLA CHIESA II, 499-504.
ANABATTISTI III, 98-99.
ANALISI dell'atto di fede I, 88 ss.
ANALOGIA della fede I, 43; — nella conoscenza di Dio 156; — nella terminologia trinitaria 249.
ANAMNESI III, 187 n., 212.
ANDRES, demonologia cristiana primitiva e mondo pagano I, 380.
ANGELI, esistenza I, 366; — spiritualità 367; — gerarchia 368; — situazione e compito nel mondo 371; — elevazione alla vita soprannaturale 371-373; — prova 371; — custodi 374; — culto agli angeli 375; — caduta 377; — nella storia delle religioni 380-381; — l'angelo e l'uomo 375-376.
ANGELOLOGIA e storia comparata delle religioni I, 380-381.
ANGLICANESIMO, sua dottrina della Chiesa II, 394; — concetto di unità della Chiesa 453; — dottrina dei sacramenti III, 34; — dottrina eucaristica 149.
ANIMA UMANA, è spirituale ed immortale I, 392; — modo di unione col corpo 391; — origine 395.
ANNUNZIO del Vangelo a tutti i popoli quale segno precursore della parusia III, 421.
ANSELMO (S.) DI AOSTA, prova ontologica di Dio I, 129; — dottrina della Redenzione II, 126-127.
ANTE PRAEVISA *merita e post praevisa merita* II, 275.
ANTICRISTO, uno dei segni precursori del ritorno del Signore III, 422; — egli vorrà una cosa sola: dimostrare che la vita è possibile senza Cristo, anzi che Cristo è il nemico della vita 423.
ANTITEISMO I, 130.
ANTROPOLOGIA del protestantesimo attuale I, 449.
ANTROPOMORFISMO I, 19, 139.
ANTROPOPATISMI I, 149, 210.
ANTROPOSOFIA di Steiner: conoscenza di Dio I, 132; — natura dell'uomo 492; — cristologia II, 20.
ANZIANI nella Chiesa primitiva II, 383.
APOCATASTASI III, 385, 399, 400, 403.
APOLLINARISMO, eresia cristologica II, 39.
APOLOGISTI, loro deficiente speculazione sul Logos I, 254, 263; II, 33.
APOSTOLATO, essenza dell'apostolato II, 383; — apostolato dei laici, 372; 441-444.
APOSTOLI, loro autorità suprema nella Chiesa delle origini II, 382-383.
APPROPRIAZIONE nella Trinità I, 303; — quattro classi I, 304.
ARCANO, disciplina dell'A. III, 54.
ARIANESIMO, eresia trinitaria che nega la divinità del Figlio I, 251-252; — sue obiezioni contro la dottrina cattolica 270-271, II, 31; — suo errore circa l'Incarnazione II, 39.
ARMONIA delle virtù opposte nella vita dei santi e della Chiesa I, 173-175; — armonia prestabilità di Leibniz 392.
ARTICOLI FONDAMENTALI, teoria protestante circa l'unità della Chiesa II, 456.
ASCENSIONE del Signore II, 151-152; — che cosa significa per Cristo e per noi 152.
ASEITÀ di Dio I, 158; — suo valore per la vita spirituale 161.
ASPERSIONE, modo di battezzare non più in uso III, 79.
ASSOLUZIONE, forma del sacramento della Penitenza III, 253 ss.; — nella Chiesa primitiva 254; — al tempo della Scolastica l'antica forma deprecativa si cambia in quella indicativa 254; — sotto condizione 255; — nella disciplina penitenziale antica 295-296.
ASSUNZIONE DI MARIA II, 187-196.
ATEISMO I, 130; — esistenzialista I, 445.
ATTI essenziali e personali in Dio I, 301.
ATTI INDELIBERATI e grazia II, 219.
ATTIVITÀ TEANDRICA in Gesù Cristo II, 71-72.

ATTO SALUTARE II, 222.
ATTRIBUTI di Dio I, 166 ss.; — essenza ed attributi in Dio 161 ss.; — attributi divini e vita spirituale I, 173, 178, 183, 186, 189, 194, 219, 222, 225, 229, 231, 233, 236.
ATTRIZIONE, III, 262; — è sufficiente per ricevere degnamente il sacramento della Penitenza 264-266.
ATTRIZIONISTI e contrizionisti III, 263, 265; — se S. Tommaso d'Aquino fu attrizionista o contrizionista 267.
AUBERT R., influsso della volontà nel percepire i motivi di credibilità I, 72; — concetto biblico di fede 79 n.; — concetto patristico di fede 80; — struttura « personale » della fede 90-92.
AUREOLA, speciale ricompensa celeste per i martiri, i vergini e i dottori III, 394.
AUTOBATTESIMO, non è valido III, 97.
AZIONE CATTOLICA II, 372, 441, 444; — la Cresima sacramento dell'A. C. III, 443.
AZIONE E CONTEMPLAZIONE I, 174.

B

BAISI C., effetti dell'Eucarestia III, 173 n.
BAMBINI morti senza battesimo e loro sorte I, 429; — Battesimo dei bambini III, 98-107; — comunione ai bambini 171-172.
BARTMANN, La nostra fede nella Provvidenza I, 362-365.
BARTH KARL, sua teologia I, 449; — giudizio sul protestantesimo liberale che nega la divinità di Cristo II, 19 n.
BATTESIMO, nozione III, 71; — importanza 71-72; — fuori del cristianesimo 72; — istituzione 74 ss.; — origine del B. e critica razionalista 76-78; — materia 78-80; — forma 80-84; — effetti 84-88, 92-95; — necessità 88-92; — ministro 96-97; — soggetto 97; — dei bambini 98-102; — disposizioni per riceverlo 102; — di desiderio 90-92; — di fuoco 103; — monastico 92; — dei morti 103; — in nome di Cristo 81, 83; — dei proseliti 72: — di sangue o martirio per Cristo 89-90; — in « utero matris » 103; — nome di Battesimo 104; — e Cresima verso il duecento 104-106; — amministrato da eretici 40-41.
BATTESIMO DI GIOVANNI III, 73; — ed origine del Battesimo cristiano 76.
BEATITUDINE ETERNA, sua natura III, 393; — ha diversi gradi secondo i meriti 394; — aumenta con la risurrezione del corpo 394; — due maniere di concepirla 394 n.
BENEDIZIONE, sacramentale III, 59 — dell'acqua battesimale 80; — del crisma 114; — dell'olio degli infermi 313; — sacerdotale nel Matrimonio non ne costituisce la forma, ma è solo un sacramentale 359.
BENOIT P., Gesù nel quarto vangelo si presenta come avente in sè tutti i valori della vita II, 30 n.
BERNARD R., Cristo rivela il mistero di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, I, 237 ss.; — virtù morali e virtù teologali II, 337.
BIBBIA, vedi SCRITTURA.
BINAZIONE della Messa III, 229-230.
BLONDEL M., varie forme di ateismo I, 130 n.; — senso misterioso della creazione 327; — la buona Novella II, 106; — l'inferno è opera del peccatore impenitente III, 406-407.
BOISSARD E., i fini del Matrimonio III, 356-359.
BONNARD, definizione del convertito I, 74.
BONSIRVEN I., l'umanità di Gesù II, 43-44.
BONTÀ DI DIO verso le creature I, 225 ss.; — obiezioni contro la bontà di Dio 228; — suo valore per la nostra vita spirituale 229.
BONUM EST DIFFUSIVUM SUI I, 227.
BUONA NOVELLA, oggetto dell'insegnamento di Gesù II, 106-107.
BRAUN F. M., nuovo orientamento dei protestanti circa l'idea della Chiesa II, 381-382.
BRUNNER E., sua opposizione a Barth I, 449; — condanna del predestinazionismo di Calvino II, 272.
BUDDA I, 25 n.
BULGAKOV, opera teologica I, 318; — Cristo e la redenzione degli uomini I. 135 n.

C

Calcedonia (Concilio di) ii, 48.
Calistini o utraquisti iii, 152.
Canone della Scrittura i, 30; — due elementi della canonicità 30; — decisione del Conc. di Trento 31; — criterio della canonicità nella Chiesa primitiva 31-32.
Canonizzazione dei santi i, 64.
Carattere sacramentale iii, 24 ss.; — sua natura secondo S. Tommaso e Scheeben iii, 27-28; — che cos'è in rapporto a Cristo, alla grazia, alla Chiesa 29; — fa della Chiesa il corpo sacerdotale di Cristo 6.
Carismatici o pneumatici nella Chiesa delle origini ii, 384-385.
Carismi ii, 210; — carismi di Gesù Cristo, 85.
Carità e grazia santificante ii, 328-329; — perfetta supplisce il Battesimo iii, 90-92; — è un effetto della Eucarestia 174.
Casel O., sua dottrina del mistero iii, 187 n.; 440, 442.
Catecumenato iii, 104-105.
Cattolicesimo, non è religione di incertezza e di angoscia, ma di fiducia e di pace ii, 341-343.
Cattolicità della Chiesa ii, 459 ss.; — ragione profonda e vari aspetti della cattolicità 463-465; — cattolicità della Chiesa non è federalismo delle Chiese 463.
Causalità dei sacramenti: fisica, morale, intenzionale iii, 34 ss.
Celibato ecclesiastico iii, 344-345.
Censure teologiche i, 68.
Ceriani G., gli imperativi ascetici della Cresima iii, 123.
Certezza teologica, suoi gradi i, 67.
Chenosi o spogliazione del Verbo fatto uomo ii, 65-66 e 523.
Chiesa, riproduce e continua il mistero di Cristo ii, 365-374; — è il Corpo mistico di Cristo 482 ss.; — è umano-divina come Gesù Cristo 367, perciò le eresie cristologiche si ripetono nell'ecclesiologia 368 n.; — concetto di Chiesa nella rivelazione 377-385, nella Patristica 385-392, nella Scolastica e nell'epoca moderna 392-393; — concetto moderno di Chiesa tra i cristiani orientali separati i, 318 n., ii, 376 n.; — differenza tra il concetto orientale e occidentale ii, 363; — definizioni della Chiesa: del Catechismo romano e di S. R. Bellarmino 375, di Möhler 393; — la Chiesa è fondata da Cristo 394 ss., ha quindi il medesimo fine della venuta nel mondo di Gesù Salvatore 400 ss., e i medesimi poteri di magistero 405 ss., di santificare 422-423 e di governare 423 ss.; — proprietà e note 445 ss.; — è comunione di santi 469 ss.; — Chiesa giuridica e Chiesa della carità 498-499; teologia della storia della Chiesa 509-516; amore alla Chiesa 499; — parallelo tra la Chiesa e Maria i, 181; — in che senso la Chiesa si dice sacramento iii, 61, 14 n.
Chiese di Antiochia, di Gerusalemme e di Roma 380.
Chomiakov, sua ecclesiologia ii, 412 n.
Ciappi L., la Trinità nell'arte i, 319 ss.
Circoncisione e sua efficacia per la fede in Cristo venturo iii, 58.
Circumissessione o circumincessione delle tre divine Persone i, 307 ss.
Civiltà e Chiesa ii, 401.
Coadamiti, i, 385.
Coattivo, potere della Chiesa e obiezioni contro di esso ii, 426-427.
Coiazzi-Sertillanges, consigli fraterni per arrivare alla fede cristiana i, 73 ss.
Colombo Carlo, — atteggiamento del Magistero ecclesiastico riguardo all'evoluzione applicata al corpo del primo uomo i, 385 n.; — abitazione dello Spirito Santo nell'anima dei giusti 336; l'Assunzione di Maria al Cielo ii, 187-194.
Comma giovanneo i, 259-260.
Communio sanctorum ii, 469.
Complice, l'assoluzione del complice è proibita iii, 284.
Comunicazione degli idiomi o di attributi divini ed umani in Gesù Cristo ii, 70-71; nella Chiesa 367.
Comunione dei santi ii, 469 ss.
Comunione eucaristica, iii, 170 ss.; — com. fatta a se stesso è proibita, 168; — modo di dare la com. 168,

181-182; — com. ai bambini, 171; — com. ai malati 172; — frequenza della com., 182-184; — effetti della com. per l'anima 173-175; per il corpo 175-176; la com. incorpora a Cristo 176, unisce ai fratelli 176-177, costruisce la Chiesa 177-178; — necessità della com. 178-180; — è sufficiente farla con una sola specie 181; — la comunione nella storia della pietà cristiana, 184-186.

COMUNIONE FREQUENTE III, 171, 184.

COMUNIONE SPIRITUALE, è una spirituale incorporazione a Cristo per mezzo della fede e della carità III, 170, 154-155, 185.

CONCILIO, generale e partic. I, 61 — atti dei concilii 66; — infallibilità dei Concilii generali II, 415-417; — Conc. di Efeso II, 47, di Calcedonia 48.

CONCLUSIONI TEOLOGICHE I, 20, 67.

CONCORSO DIVINO alle azioni delle creature I, 349; — e libertà umana 350.

CONCUPISCENZA, non esisteva nei progenitori prima del peccato I, 406; — secondo S. Agostino 419, 420; — secondo la teologia posttridentina 432; — secondo Lutero e i Giansenisti II, 244; — Maria ne fu immune 175-176.

CONFESSIONE, nozione III, 267; — necessità 267 ss.; — nel giudaismo 268-269; — legge ecclesiastica sul dovere della Confessione 270, 275 — dei peccati veniali 274, 276; — oggetto ne sono i peccati mortali 275-276; — generale 276-277; — luogo della confessione 277; — nella Chiesa antica 295; — al diacono 284; — ai laici 285-287; — delle religiose alla propria superiora 287; — nella Chiesa d'Oriente 287-288; — dei malati nella Chiesa antica 289; — dei fanciulli 289-290; — di devozione 292.

CONFESSORE, raccomandazioni ecclesiastiche sul modo di interrogare i penitenti III, 277; — sue qualità 297.

CONFUCIO I, 25 n.

CONGAR Y. M. I., sulla storia del concetto di Tradizione I, 47 n.; — dottrina della santificazione nella teologia orientale e in quella occidentale II, 361-364; — sacerdozio e laicato nella Chiesa 441-444; — principii di un ecumenismo cattolico 505 ss.; — orientamento odierno della ecclesiologia 532 e della teologia dei sacr. III, 440.

CONGREGAZIONI ROMANE, valore delle loro decisioni I, 62.

CONGRUISMO nella dottrina della grazia II, 294.

CONOSCENZA e amore I, 174, 233; — con. naturale di Dio 124, suoi limiti 129, sue caratteristiche: mediata, analogica, inadeguata 133; — condizioni per la conoscenza di Dio 136; — soprannaturale 138; — confronto tra le due conoscenze 139; con. mistica 133; — con. divina 196, perfezione 197, divisione 198, oggetto 199 ss., mezzo 204 ss.; — con. angelica 368.

CONSACRAZIONE dell'Eucarestia per contatto III, 166; — episcopale 340.

CONSERVAZIONE del mondo I, 347; — e creazione 348.

CONSORTIUM DIVINAE NATURAE II, 329 ss.

CONTEMPLAZIONE E AZIONE I, 174.

CONTRIZIONE, nozione III, 256-257; — sguardo storico 257 ss.; — nella patristica 257-258; — nella Scolastica 258-260; — nella dottrina protestante 260-261; — proprietà 261; — specie 262-263; — necessità 263-266.

CONVERSAZIONI DI MALINES tra il Card. Mercier e Lord Halifax II, 433.

CORPO, origine del c. del primo uomo I, 384-385, 386; — unione con l'anima 391-392; — qualità del c. glorioso III, 428; — identità del corpo risorto 427-428.

CORPO MISTICO DI CRISTO, è la Chiesa II, 482-499; — perchè si dice *Corpo*, 483-486; — in che senso è Corpo di *Cristo*, 487-496; — in che senso si dice *mistico* 497-499; — Maria Madre del C. m. II, 186-187; — i sacramenti costruiscono il C. m. III, 5-6; — Battesimo e C. mistico 95; — Eucarestia e C. m. 177-178; — Messa, sacrificio del C. m. 207-210; — Matrimonio e Sacerdozio nella vita del C. m. 363-366.

Corpus Domini (festa del) iii, 126.
Corredentrice, titolo che si dà a Maria per aver preso parte all'opera della redenzione compiuta da Cristo ii, 179 ss.; — in che senso si dice corredentrice 183-185.
Costituzione della Chiesa primitiva ii, 380 ss.
Creature, conducono naturalmente alla conoscenza dell'esistenza di Dio i, 124 ss.; — ci manifestano Dio e ce lo nascondono 127; — se una creatura può creare 344.
Creazione, senso misterioso i, 327; — dogma di Dio creatore 328 ss.; — la creazione è una verità di ragione? 332; — valore del dogma della creazione 333; — creazione nel racconto del Genesi 333-335; — possibilità della creazione eterna 335 ss.; — è libera 338 ss.; — creazione e razionalità 341 ss.; — creazione e Trinità 344 ss.; — creazione e conservazione 348; — motivo della creazione è l'amore di Dio 351; — scopo della creazione è la gloria di Dio che coincide con la beatitudine delle creature 354 ss.
Creazionismo i, 395.
Credere Deo, Deum, in Deum i, 138.
Credibilità i, 71; — motivi di credibilità 71; — discernibilità e verificazione della credibilità 91; — la ragione può conoscere con certezza i motivi di credibilità i, 437.
Cresima, nozione iii, 107; — nomi ed importanza 107-108; — la Cr. nella Scrittura 108-110; — nella patristica 111; — nella Scolastica 111-112; nella Riforma 117; — l'origine della Cr. e la critica razionalista 112-113; — materia della Cr. 113-114; — forma 114-115; — ministro 115-117; — soggetto 117-118; — effetti 118-121; — necessità 121-122; — vivere la Cresima 123; — la Cr. nella Chiesa antica 105; — sacramento dell'Azione cattolica 443.
Crisma, (benedizione del) iii, 114.
Cristianesimo e Chiesa ii, 401 — cr. e giudaismo 399-400; crist. personale e cr. comunitario 401; — il cr. cattolico non è religione di angoscia e disperazione, ma di serenità, di gioia e di fiducia 341-344.
Cristo — significato di questo nome ii, 21; — esprime l'essenza mistica della sua Persona 89; — Cristo vità dell'anima 338-339; — in che senso si dice che Cristo è sacramento iii, 61; — centro della teologia i, 9, 12-15; — storico e Cristo della fede arbitrariamente separati dal modernismo ii, 153-154; — Fondatore, Capo, Sostentatore e Salvatore del Corpo mistico 487-496.
Cristocentrismo ii, 5-6.
Culto della Madonna ii, 196; — dei santi, 473-478; delle reliquie, 478-479; delle immagini 480-482; — valore del culto cristiano iii, 64; — culto eucaristico 126, 155-156; — culto dei santi e sacrificio della Messa, 226-227; — assenza del culto eucaristico all'infuori della Messa presso gli orientali dissidenti e profonde ragioni del fatto, 230-232; — nell'oriente è profondamente teofanico 231.
Custodia dell'Eucarestia iii, 184.

D

Danielou J., teologia di Casel iii, 187 n.; — prospettive escatologiche iii, 379-382.
Definizioni dogmatiche i, 86; — loro valore i, 440.
Deismo, errore che scioglie troppo la relazione tra Dio e il mondo i, 157.
Delectatio coelestis et del. terrena, teoria dei giansenisti ii, 281.
De Lubac H., Cristo compimento di ogni aspirazione religiosa ii, 11-12.
Demonio, v. Satana.
Demonologia, nella storia delle religioni i, 380 ss.; — fortemente accentuata nei Padri ii, 139.
Deus causa sui, errore di E. Schell i, 159.
Deus primus motor immotus, senso di questa espressione i, 156.
Diaconato, è un Ordine sacramentale iii, 332.
Diaconesse, nella Chiesa antica iii, 341.
Diacono, come ministro della confessione iii, 284.
Dio, nella Bibbia i, 147 ss.; — nella teologia 154 ss.; — nelle diverse

religioni 154; — nella definizione del Conc. Vaticano 156; — nella filosofia moderna 157; — sua essenza fisica e metafisica 158; — il senso di Dio 236. Vedere Conoscenza, Attributi.

Discesa di Cristo agli inferi II, 143-144; — suo valore soteriologico e cristologico 145; — spiegata erroneamente dalla critica razionalistica 146; — come predicarla 524.

Disciplina dell'arcano III, 54.

Distinzione degli attributi dall'essenza divina I, 161-164; — delle relazioni dall'essenza divina 299.

Divinità di Gesù Cristo, importanza II, 17; — negazione della teologia liberale 18; — prova della Scrittura 23 ss.; — Gesù si rivela Figlio di Dio come per tre tappe I, 239 ss.; — la div. di Gesù Cristo nella Tradizione II, 32 ss.; — prove di ragione 34 ss.; — la fede nella divinità di Gesù via di salvezza 31.

Divinizzazione del cristiano per grazia II, 325, 329-331, 362.

Divorzio III, 371.

Dizionarii, Enciclopedie e riviste di teologia I, 121.

Docetismo, errore cristologico II, 37.

Dogma, nozione I, 16; — concezione neoprotestantica e modernistica 17; — valore di conoscenza 18; — divisione dei dogmi 19; — valore di vita dei dogmi 19; progresso del dogma 95: sue cause, suoi modi, spiegazioni erronee 97 ss.

Dogmatica, nozione I, 8; — oggetto 9; — carattere scientifico 10; — suo primato 11; — metodo 101; — compito 103; — consigli per lo studio 106; — storia 108 ss.; — trattati di dogmatica 120; — dizionarii, enciclopedie, riviste di dog. 121; — dogmatica e morale 9 e 13; dogmatica ed esegesi 9.

Dolore, suo problema I, 359, 364-365.

Donatismo, errore ecclesiologico secondo cui la Chiesa è composta esclusivamente di santi, puri e perfetti. Escludeva quindi dalla Chiesa i peccatori (rigorismo) e negava ogni validità ai sacramenti (Battesimo, Ordine) amministrati da un eretico o da un peccatore II, 390; — polemica con S. Agostino circa la validità dei sacramenti III, 45, 26; — condanna della Chiesa 248.

Doni dello Spirito Santo II, 337-338; — in Gesù Cristo 85.

Donna, creazione della prima donna I, 386; — suo peccato 413; — non può essere elevata allo stato sacerdotale II, 465, III, 341; — nel pensiero di Lutero 353-354.

Dono, nome dello Spirito Santo I, 292.

Dossologie I, 261.

Dottori della Chiesa I, 55.

Dualismo eretico e d. cristiano I, 178.

Duofisismo eucaristico III, 145, 148.

Duplice giustizia, teoria di alcuni teologi tridentini per conciliare la dottrina cattolica della giustificazione con quella protestante II, 301.

E

Ecclesiologia, suo odierno orientamento II, 532; — nuovo orientamento in campo protestante 381-382, 531.

Ecumenismo cattolico II, 505-509.

Educazione, suo significato e valore nella costruzione del Corpo mistico III, 365.

Efeso, (Concilio di) II, 47.

Elevazione alla vita soprannaturale degli angeli I, 371-373; — dell'uomo 396 ss.

Emanatismo I, 395.

Empireo III, 397.

Encicliche pontificie, loro valore II, 421; I, 442.

Enoteismo, termine coniato da Max Müller per designare l'attegiamento religioso di chi, nel fervore e nella concentrazione momentanea dell'adorazione di una data divinità, la invoca e la celebra come unica e sola, senza assurgere per questo a una vera e propria concezione monoteistica (affermazione di un Dio solo con esclusione di tutti gli altri), nè levare la minima protesta contro il politeismo stesso I, 149.

Ens a se, si dice di Dio in contrapposizione alla creatura che è ens ab alio I, 158.

Epiclesi, invocazione dello Spirito

Santo con la quale lo si prega di cambiare il pane ed il vino nel corpo e nel sangue del Signore III, 141, 147, 164, 165-166, 230.

EPISCOPALISMO, errore ecclesiologico che pone la suprema autorità della Chiesa nei vescovi II, 394.

EPISCOPATO, è un Ordine sacramentale III, 332-333; — teologia dell'episcopato come fondamento della spiritualità del clero diocesano 448-449.

EPISCOPI E PRESBYTERI, nella Chiesa delle origini II, 383-384.

ERESIA, nozione I, 68; — giudizio di er. nella chiesa primitiva 70.

ERRORI, principali errori moderni che minacciano la purezza della dottrina cattolica I, 437-448.

ESAME DI COSCIENZA per la confessione III, 277.

ESCATOLOGIA, significato di questo termine III, 375; — delle religioni estrabibliche 375-377; — biblica 377-379; — conseguente 379; — realizzata 380; — esistenziale 380; — anticipata 380; — incominciata 380-382; — diversi modi di parlare di escatologia 382; — della Chiesa orientale 387, 388-389; — suo valore per la vita cristiana 435-436.

ESEGESI, simbolica e spirituale in forma esagerata da compromettere la storicità della rivelazione I, 443. Vedi INTERPRETAZIONE.

ESISTENZA CRISTIANA, suo paradosso III, 381-382.

ESISTENZA DI DIO, prove tomistiche I, 127; — prova ontologica di S. Anselmo 129; — prova agostiniana 127; — condizioni morali per percepire le prove di Dio 136-137; — la ragione può dimostrarla 124 ss.; 444, 446.

ESISTENZIALISMO I, 421; — esegetico III, 380; — sua natura I, 438; — ateistico e fideistico 446.

ESORCISMO I, 379; II, 139; III, 59, 61.

ESPERIENZA DI DIO I, 133.

ESSENZA I, 248; — essenza fisica e metafisica di Dio 158; — essenza ed attributi in Dio 161.

ESTREMA UNZIONE, nozione e nomi III, 308; — istituzione divina 309-312; materia 312; — forma 313; — ministro 314; — soggetto 315; effetti 317-370; — e Battesimo 320; — e Penitenza 321; — necessità 371; — significato e valore 322-325; — nella Chiesa greca 308, 311, 313, 314, 315, 317.

ETÀ DELL'UOMO sulla terra I, 396.

ETERNITÀ DI DIO I, 186-189; suo valore per la nostra vita spirituale 189-190; — eternità del mondo è possibile? 335 ss.

EUCARESTIA, centro dei sacramenti III, 126-127 — nozione e nomi 124; — importanza 125-126; — suo culto 126; — polemiche ed eresie circa l'E. 127-130 — l'E. nell'attuale rinascita del sacramentalismo in campo protestante 130 n.; — istituzione dell'E. 132 ss.; — istituzione e critica razionalistica 130, 136; — E. e misteri pagani 69, 136; — relazioni dell'E. con gli altri grandi misteri del cristianesimo, 142-143; particolarmente con quelli della Trinità e dell'Incarnazione 156 n.; — Euc. e ragione 156-162; — l'Euc. come sacramento 162 ss.: materia 163-164; forma 164-166; ministro 167-170; soggetto 170-172; effetti 172-178; necessità 178-182; frequenza 182-184; — l'Euc. come sacrificio 186 ss.; — l'Euc. nella pietà degli Orientali dissidenti 230-233; — custodia o riserva dell'Euc. 184; — l'Euc. nell'arte, 184.

EULOGIA, III, 124.

EX CATHEDRA, formula dogmatizzata dal Concilio Vaticano nella definizione dell'infallibilità pontificia II, 417-418.

EVA, creazione I, 386; — peccato 413; — e Maria II, 171, 181.

EVANGELIUM AETERNUM I, 26.

EVOLUZIONE ed origine dell'uomo I, 385; — atteggiamento del Magistero ecclesiastico circa l'origine del corpo umano per evol. I, 385 n.; I, 447.

EXOMOLOGESI, suoi vari significati nella dottrina patristica III, 234.

F

FACIENTI QUOD IN SE EST DEUS NON DENEGAT GRATIAM II, 256.

FALCONI C., Adamo, figlio di Dio I, 409-410.

FALLIBILISTI, e loro obiezioni contro l'infallibilità del Papa II, 421.
FAMIGLIA CRISTIANA, sua missione nel Corpo mistico di Cristo III, 366.
FATTI DOGMATICI I, 21.
FEBRONIANESIMO I, 119.
FEDE, concetto I, 75; — nella Scrittura 76 ss.; — nella patristica 80; — nella Scolastica 81; — è una grazia 82; — è un atto libero 82; — oggetto 86; — motivo 87; — conoscenza del motivo 88; — struttura personale della f. 90 ss.; — preparazione della intelligenza e della volontà alla f. 70 ss.; — consigli fraterni per arrivare alla f. 73; — intelligenza della f. 92; — f. e scienza 93; — fede e vita spirituale 94; — f. fiduciale e giustificazione II, 314; — in che modo secondo S. Paolo la f. ci giustifica 319; la f. giustifica da sola? 320; — f. implicita 321.
FEDELTÀ DI DIO I, 234-235.
FERITA DELLA NATURA UMANA causata dal peccato originale I, 430.
FIDEISMO, I, 11, 15, 93, 438.
FIDES, implicita et explicita, informis et formata, qua creditur et quae creditur I, 82.
FIDES ECCLESIASTICA I, 63.
FIGLIO, seconda Persona della SS. Trinità: rivelazione del Figlio I, 239 ss.; — è una persona 267; — definizione della sua consustanziabilità col Padre 263; — procede dal Padre per via di generazione 281 ss.; — in lui diventiamo figli di Dio II, 334.
FIGLIO DELL'UOMO, titolo messianico di Gesù II, 20.
FIGLIO DI DAVIDE, titolo messianico di Gesù II, 20-21.
FILIAZIONE ADOTTIVA per grazia II, 333-334.
FILIOQUE I, 287 ss.
FILOSOFIA SCOLASTICA, sua difesa contro le tendenze e le accuse odierne I, 444-446.
FINE DEL MONDO, III, 434; — determinazione del tempo della fine del mondo 435; — come finirà il mondo secondo la scienza 435.
FINE ULTIMO, sua unità I, 401.
FORMULE DOGMATICHE, possono essere migliorate ma non sono relative I, 64; I, 440; — cristologiche II, 63-64; — del Concilio di Calcedonia e loro valore 54-55.
FORNARI V., Gesù non distrugge il giudaismo ma lo perfeziona II, 104 n.
FRANCESCO DI SALES (s.), come il Padre celeste ci attrae II, 287-289.
FRANZELIN G. B., sullo sviluppo dogmatico I, 98; definizione del sacrificio III, 190.
FRATELLI DI GESÙ I, 167.
FRATICELLI II, 451.
FRUTTI DELLA MESSA III, 228-229.
FUOCO dell'inferno III, 401-403; — del purgatorio 415.
FUORI DELLA CHIESA NON C'È SALVEZZA, senso di questa frase II, 369, 402-404.
FUTURI CONDIZIONATI e conoscenza divina di essi I, 202-203.

G

GARRIGOU-LAGRANGE, armonia delle perfezioni apparentemente opposte nella vita di grazia I, 173-176; — dalla teologia alla contemplazione del mistero della Redenzione II, 136.
GAUDEL A., unità del piano di redenzione II, 9.
GERARCHIA ECCLESIASTICA II, 423 ss.
GESÙ CRISTO, esistenza storica II, 23; — è Dio II, 22 ss., I, 239 ss.; — è uomo II, 37 ss.; — unità di Persona 44 ss.; — è centro del Cristianesimo 5-6; — compimento di ogni aspirazione religiosa 11-12; — è Mediatore tra Dio e gli uomini 132; — egli solo provvede all'uomo i valori essenziali della vita 30 n.; — è il maestro assoluto di tutti gli uomini 100 ss.; è il sacerdote supremo e vittima per tutti i peccati dell'umanità 107 ss.; — è il re o capo di tutte le creature 141 ss.; — ogni uomo per avere salvezza deve credere in lui e vivere di lui 154-155.
GIANSENISMO, dottrina della dilettazione terrena e celeste II, 242; — obiezioni contro la dottrina catto-

lica 250; — dottrina della libertà diminuita e della grazia irresistibile 281.

GIUDAISMO, nella dottrina della grazia è completamente pelagiano II, 201; — giudaismo e cristianesimo 399-400.

GIUDIZIO PARTICOLARE, esistenza III, 386-389; — natura 389-391; — ha già inizio in questo mondo 380, 420.

GIUDIZIO UNIVERSALE, è dogma di fede III, 430-433; — circostanze 433; — il tempo è sconosciuto 433; — sua diversa rappresentazione di Michelangelo e del Beato Angelico 407.

GIUSTIFICAZIONE, è la trasformazione dell'uomo peccatore in un uomo giusto II, 296; — non è solo remissione dei peccati 296 ss., ma intima santificazione dell'uomo 299 ss., per cui egli diventa figlio adottivo di Dio 333, abitazione vivente dello Spirito Santo 334, dotato delle capacità (virtù) per vivere da figlio di Dio 336, e seguire docilmente l'istinto dello Spirito Santo (doni) 337. È questo lo stato di grazia di cui possiamo essere moralmente certi 441 ss.; stato che ha varie gradazioni tra gli uomini 344 ss., e da cui si può cadere 347 ss. Il peccatore per entrare in questo stato di grazia deve prepararsi con atti di fede, di timor di Dio, di pentimento, di speranza, di amore 310 ss.

GIUSTIZIA DI DIO I, 223; — giustificazione di essa 224; — suo valore nella nostra vita spirituale 225; — giustizia e misericordia in Dio 165, 230. — Giustizia originale 402 ss.; — era un dono del genere umano 409. — Teoria della duplice-giustizia escogitata da alcuni teologi tridentini per conciliare protestanti e cattolici sulla dottrina della giustificazione II, 301.

GLORIEUX P., la parola di Dio I, 28; — lo studio della teologia 106; — come parlare del peccato originale 427; — leggi della vita di grazia II, 359-361; — la Chiesa riproduce e continua il mistero di Cristo 365-374.

GOVIENIE, specie di ritiro spirituale presso gli orientali III, 232.

GRATIA CAPITIS in Cristo II, 86-88.

GRATIA MERE SUFFICIENS, negata dai giansenisti II, 381; — sua esistenza. 285-287.

GRATIA SUBSTANTIALIS, propria di Cristo II, 82-83.

GRATRY A., grandezza della teologia I, 10 n.; — l'amore via per la conoscenza della Trinità 323-326.

GRATUITÀ, della grazia e desiderio dell'intimità con Dio II, 257-258; — dell'ordine soprannaturale I, 443.

GRAZIA, definizione II, 199-200; — nell'A. Testamento 200-202; — nel N. Testamento 202-204; — nei Padri latini 204-206; — nei Padri greci 206-207; — nella Scolastica e nella teologia posttridentina 207-208; — Suoi vari aspetti: increata e creata, naturale e soprannaturale, esterna ed interna, di santificazione e carismi, attuale ed abituale, medicinale ed elevante, preveniente e concomitante, operante e cooperante, sufficiente ed efficace, di Cristo e di Dio 208-213; — causa, soggetto, mezzi 213-214; — descrizione della vita di grazia 214-215. — Teologia orientale ed occidentale della grazia 361-363, 198; — leggi della vita di grazia 359-361.

GRAZIA ABITUALE, II, 295 ss.; — essenza 322 ss.; — sue proprietà: incerta 340 ss.; ineguale 344 ss., amissibile 347 ss.; — suoi frutti 349 ss.; — descrizione come vita di Cristo in noi 338-339.

GRAZIA ATTUALE, esistenza II, 216-218; — natura 218-220; — proprietà: necessità 221 ss., gratuità 253 ss., universalità 258 ss. — descrizione: è un dolce attraimento del Padre celeste 287-289, che agisce in noi con la delicatezza della più intima amicizia 295.

GRAZIA E LIBERTÀ, nella dottrina della Chiesa II, 280-287; — nei vari sistemi teologici: tomismo, agostinismo, molinismo, congruismo, sincretismo 289-294.

GRAZIA ORIGINALE I, 402 ss.; — perduta per il peccato 414-428.

GRAZIA SACRAMENTALE, III, 22-24; è una grazia di conformità a Cristo 6; — è una grazia di costruzione della Chiesa 5.

GRAZIA SUFFICIENTE, II, 285-287.

GUANO E., i grandi geni religiosi I, 24 n.; — l'uomo nell'ordine soprannaturale 401; definizione dogmatica dell'Assunzione di Maria II, 194-196; — senso cristiano della morte III, 386.

GUARDINI R., Satana, il nemico di Cristo I, 382; — come l'uomo moderno ha tolto di mezzo Satana 383; — l'essenza della Redenzione II, 150 n.; — la fede incrollabile di Maria 154; — il senso cristiano della storia III, 422-423.

H

HAEDLAM A. C., sua testimonianza sulla divinità di Gesù e del cristianesimo II, 36-37.

HEGEL e il mistero della Trinità I, 352.

HEGELISMO I, 120.

HÉRIS C. V., spiegazione latina e spiegazione greca del mistero trinitario I, 306 n.

HERMES, distingue tra fede di intelligenza e fede del cuore I, 85.

I

IDEA INNATA DI DIO, come deve intendersi I, 131-132.

IMAGO, termine che designa la seconda Persona della SS. Trinità I, 285-286.

IMMACOLATA CONCEZIONE di Maria II, 168 ss.

IMMAGINI, loro culto II, 480-482.

IMMANENTISMO, I, 438, 446.

IMMANENZA E TRASCENDENZA di Dio nei confronti del mondo I, 193.

IMMENSITÀ DI DIO I, 190 ss.

IMMERSIONE, modo di battezzare III, 79.

IMMORTALITÀ, dono fatto da Dio ai progenitori II, 407; — come si deve intendere 407 n.; — perduta col peccato 414; — dell'anima umana I, 392-394.

IMMUTABILITÀ DI DIO I, 183-185; — e sua azione nel tempo 185-186; — e Incarnazione II, 56-57; — suo valore nella nostra vita spirituale I, 186.

IMPANAZIONE, modo errato di concepire la presenza di Cristo nell'Eucarestia III, 128, 129-130; — condanna della Chiesa, 144.

IMPECCABILITÀ, di Gesù Cristo II, 81-82; — dote dei beati in cielo III, 393-394.

INCARNAZIONE DEL VERBO, centro del cristianesimo II, 5-6; — compimento della creazione? 15; — tempo 16; — eresie 45 ss.; — il dogma 49 ss.; — spiegazione teologica 55 ss.; — significato soprannaturale 63; — dogmi cristologici e nostra unione con Dio 48-49; — valore di vita 153-154.

INCOMPRENSIBILITÀ DI DIO I, 172; — anche nella visione beatifica 145-146.

INDICE dei libri proibiti I, 69.

INDISSOLUBILITÀ DEL MATRIMONIO III, 369; — l'eccezione di S. Matteo 369-371; — ragione intima 373; — vantaggi 373-374; — il Matrimonio rato e non consummato può essere sciolto in due casi 372.

INDULGENTIA PLENARIA A POENA ET A CULPA, significato di questa espressione medioevale III, 299-300.

INDULGENZA, nozione III, 299; — divisione 300; — dogma 300, 307; — fondamento 300-302; — chi può accordare le indulgenze 304; — condizioni 304-305; — valore 305; — per i morti 305-307.

INDURIMENTO e accecamento dell'uomo nei confronti della grazia II, 264-265.

INFALLIBILITÀ, del Magistero eccl. I, 60, II, 409; — del Papa II, 417 ss.; — oggetto e ambito I, 63; — nella canonizzazione dei santi, 64-65; — valore per la vita cristiana 66.

INFEDELI, salvezza degli infedeli II, 266-267, 269.

INFERNO, vari significati del termine III, 398; — esistenza 398-401; — localizzazione 397-398; — pena del senso e pena del danno 401-403; — eternità di fronte alla ragione 403-405; — liberazioni dall'inferno 405; — chi è nell'inferno 405; — inizia in certa maniera su questa terra 406; — come dannazione ad opera del peccatore 403, 406-407; — predicazione dell'inferno 407.

Infinità di Dio i, 170.
Infralapsarii ii, 269.
Infusione, modo di battezzare iii, 79.
Initium fidei ii, 230; — la grazia è necessaria per l'initium fidei ii, 228 ss.
Iniziazione cristiana nella Chiesa antica iii, 104-106.
Integrità della natura umana i, 406.
Intellectus fidei i, 93 n.
Intenzione nell'amministrazione dei sacramenti iii, 46; — interna ed esterna 47.
Interpretazione della Scrittura i, 43; la regola cattolica d'interp. sta « nel controllo della Chiesa e consenso dei Padri » 43, n.
Intinctio panis, modo di far la comunione sotto le due specie iii, 182.
Invisibilità di Dio i, 182.
Ipostasi, nozione i, 248.
Ipostatica (unione), sua spiegazione teologica e sue proprietà ii, 55-63.
Ireneo (s.), regola di fede i, 260; — le tre divine Persone nel Battesimo 261; — teoria della ricapitolazione dell'umanità in Cristo ii, 122; — concetto di Chiesa 387-388.
Irenismo, pericolo di un esagerato irenismo nell'ambito del pensiero cattolico i, 439, 449.
Ispirazione della Scrittura, esistenza i, 32; — natura 35; — estensione 41; — e rivelazione 40; — secondo la teologia dell'immanenza 38 n.

J

Journet C., la conoscenza mistica è offerta agli umili di cuore i, 133 n.; — conoscenza di Dio per luce di fede 140; — dialettica nella visione beatifica 145; — asinonimia e compenetrazione dei nomi divini 164; — il potere di santificare della Chiesa ii, 422-423; — le note nelle Chiese dissidenti 467-468; — ecumenismo cattolico 503-509.
Jugie M., la teologia di Palamas i, 163 n.; — la ecclesiologia degli Orientali separati ii, 376 n.
Justificatio prima et secunda ii, 346.

K

Kant E., i, 127; ii, 243.
Kierkegaard Sören, concetto di religione i, 136; — concetto di angoscia iii, 261 n.

L

Labauche L., descrizione della vita di grazia ii, 214; — cooperazione alla grazia 313; — lo stato di grazia è la vita di Cristo in noi 338 e i, 89.
Lagrange M. J., il peccato originale è rivelato nel mistero della Redenzione i, 417 n.
Lao-tse, i, 24 n.
Laici, loro posizione e loro compito nella Chiesa ii, 372, 441-444; — e celebrazione dell'Eucarestia iii, 169-170; — ministri della confessione? 285-287.
Lebreton J., la Chiesa giudica della Tradizione i, 54 n.
Leone xiii, sulla natura dell'ispirazione biblica i, 34.
Lessio, buoni effetti che Dio sa cavare dal male i, 360.
Lettere dei Martiri iii, 301.
Levie J., Gesù Cristo, centro del Cristianesimo ii, 5-6.
Libertà, umana i, 394; — divina 214; — nella creazione 338 ss.; — umana e grazia: dogma ii, 280 ss., spiegazione teologica 289 ss.
Limbo i, 429, iii, 417.
Litterae confessionales iii, 299.
Liturgia, partecipazione del popolo alla lit. iii, 206-207.
Liturgie antiche, loro valore per la dottrina eucaristica iii, 126, 141, 203.
Loci theologici i, 7, 30 ss., 47 ss., 103 ss.
Losky Vlad., dogmi cristologici e nostra unione con Dio ii, 48-49; — eresie cristologiche ed eresie ecclesiologiche 368 n.
Luce di gloria i, 144; ii, 362.
Lutero, teologia della Croce e della Gloria i, 11; — corruzione radicale dell'uomo ii, 242; — l'uomo non è libero 281; — giustificazione mediante la sola fede 296 n.;

— pecca fortiter, fortius crede 348; — giudizio sul Matrimonio III, 355; — pensiero sulla verginità 363.

M

MACEDONIANESIMO, eresia che nega la divinità dello Spirito Santo I, 252.

MAESTRO, Gesù divin Maestro della umanità II, 100-107.

MAGISTERO, di Cristo e sue perfezioni II, 103 ss.; — della Chiesa 405 ss.; — è vivo 407; — depositari 413 ss.; — solenne ed ordinario I, 61, 16; — infallibile 60; II, 409 ss.; — oggetto I, 63 ss.; — è regola di fede 59.

MAGISTERO VIVO della Chiesa, senso di questa espressione II, 407-408.

MALATI, battesimo dei m., III, 79; — comunione ai m., 171.

MALE, Dio non ne è autore I, 211; — Dio lo permette, 360.

MANICHEISMO, setta religiosa fondata da un monaco persiano, Manete (216-276). Dottrinalmente è una fusione, fatta secondo il temperamento mistico degli orientali, di Cristianesimo, Zoroastrismo e Buddismo, I, 415; II, 231.

MANZONI A., significato della confessione III, 277-278; — spirito e valore del sacramento della Penitenza 296-298.

MAOMETTO I, 25 n.

MARIA, significato del nome II, 157; — nella luce di Gesù 157-158; — Madre di Dio 157-163; — perpetua verginità 163-168; — esente dal peccato originale 168-174; — esente da peccati personali 174-176; — sua pienezza di grazia e virtù 176-177; — sua fede incrollabile 177-178; — nel piano divino di salvezza 178 ss.; — corredentrice 179-186; — mediatrice 185; — madre del Corpo mistico 186; — morte 187; — assunzione al Cielo 187-196; — culto 196; — nella Chiesa greca 196 b; — nell'arte 196 c; — nella nostra vita 196 d; — parallelo tra Maria e la Chiesa 181.

MARIOLOGIA, è un prolungamento della cristologia II, 157; — il suo principio è la divina maternità di Maria 156.

MARTIRIO, concetto III, 89-90; sostituisce il Battesimo, ivi; — se la morte in guerra sia un martirio 90.

MASURE E., La grazia del sacramento dell'Ordine III, 345-347.

MATERIA E FORMA nei sacramenti III, 15 ss.

MATERIALISMO I, 156, 402; — storico e dialettico I, 438, 446. Quello dialettico o filosofico afferma che l'unica realtà è la materia in divenire; quello storico consiste nello spiegare tutti gli avvenimenti storici, e lo stesso cristianesimo, coi soli fattori materiali o economici.

MATRIARCATO, III, 355.

MATRIMONIO, nozione III, 348; — nomi 349; — fini 348-349; 356-359; — istituzione divina 349 ss.; — nei Padri 352 n.; — bontà dei suoi atti 353; — contratto e sacramento sono indissolubilmente uniti per i cristiani 354; — secondo Lutero 355; — secondo l'evoluzionismo darvinista 355; — nel paganesimo 349; — nel giudaismo 355-356; — ministri 359; — soggetto 360; — materia e forma 361; — effetti 361-362; — unità 367; — indissolubilità 369-374; — significato e valore del M. nel Corpo mistico 363-366.

MEDIATORE, titolo che si dà a Cristo II, 63, 132.

MEDIATRICE, titolo che si dà a Maria perchè nella distribuzione della grazia sta tra Cristo e noi II, 185.

MEMBRA del Corpo mistico II, 485-486.

MEMORIA, INTELLIGENTIA, AMOR, triade agostiniana per la spiegazione delle divine Processioni I, 280.

MEMRA, personificazione della parola divina nell'A. Testamento I, 256.

MENS, NOTITIA, AMOR, triade agostiniana per la spiegazione delle divine Processioni I, 279-280.

MERITO. Da Cristo nostro Capo mistico fluisce perennemente nei giusti una forza (grazia) che accompagna le nostre opere buone dall'inizio alla fine onde queste sono accette a Dio e meritorie II, 355; — concetto di merito 353; — de

congruo et de condigno 357; — dottrina cattolica sull'esistenza di opere meritorie o del merito 349 ss.; — condizioni 354 ss.; — oggetto 357 ss.; — reviviscenza 359.

Merito di Cristo, per se stesso ii, 136-137; — per l'umanità: remissione dei peccati e santificazione 137-138, liberazione dal potere di Satana 139, soppressione della morte 140, liberazione dall'errore 140.

Mersch É., la vita cristiana ci dà una profonda intelligenza del mistero della Trinità i, 322; — descrizione del Battesimo iii, 71; — la grazia sacramentale come grazia di comunità 441.

Messa, è vero sacrificio iii, 191 ss.; — identità essenziale col sacrificio della Croce 210-212; — differenza accidentale col sacr. della Croce 212-214; — essenza 215-218; — in che senso è il sacrificio della Chiesa 218, 207-210; — teorie circa l'essenza del sacrificio della M. 218-219; — le recenti concezioni sacramentali 219-221; — sacrificio di adorazione e ringraziamento 221-222; — sacr. di espiazione 222-224; — sacr. di impetrazione 224; — per i defunti 224-226; — in onore dei santi 226-227; — modo di efficacia 227-228; — valore 228; — soggetto dei frutti 228-229; — per chi si può applicare 229-230; — partecipazione dei fedeli al sacrificio 207-210; — nella pietà degli orientali separati 230; — liturgia della M. verso il duecento 203-206.

Messe gregoriane iii, 226.

Messia come Dio nell'A. Testamento i, 257; — significato di questo nome riferito a Cristo ii, 21; — Gesù è il Messia 25-27; — il M. e il suo regno 397.

Metempsicosi iii, 385, 386.

Metodo della dogmatica i, 101 ss. — puramente storico e teologico ii, 189 n.; i, 442.

Michel A., sacerdozio e laicato nella Chiesa ii, 441-444.

Millenarismo iii, 387.

Ministro dei sacramenti, agisce a nome e col potere di Cristo iii, 39; — per la validità del sacramento non è richiesta la sua ortodossia 40, nè lo stato di grazia 43; — deve avere l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa 45.

Miracoli, argomento dei m. in favore della divinità di Gesù ii, 35-36.

Misericordia divina i. 229; — misericordia e giustizia 230; — valore della misericordia di Dio per la nostra vita spirituale 231.

Misericordiosi, autori anonimi dei tempi di S. Agostino che negavano l'eternità dell'inferno i, 230; iii, 403, 404.

Missioni, nella Trinità i, 302; — sono visibili o invisibili 303, e soprannaturali 303.

Mistagogia, consiste a leggere nei riti il mistero di Cristo santificatore e a contemplare sotto i simboli la realtà invisibile iii, 443.

Misteri pagani e sacramenti cristiani iii, 65 ss.; — definizione del mistero iii, 442.

Mistero, vari sensi del termine iii, 9; — in senso stretto è una verità che per la sua stessa natura trascende talmente l'intelletto creato che, anche rivelata e creduta, resta tuttavia velata ed oscura durante la vita mortale. Così il M. della Trinità i, 310 ss.; — del peccato originale 425; — dell'unione ipostatica ii, 55, 61 o M. di Cristo per eccellenza 88; — della Redenzione 8, 136; — della grazia 322-324; — della Chiesa 367, 369. — dell'Eucarestia iii, 156.

Mistero cultuale, definizione generica iii, 442; — definizione del mistero cultuale cristiano, 187 n.

Mistica, conoscenza i, 133 n.; — eterodossa e cristiana ii, 305; — concezione della mistica cristiana e di quella panteistica circa la beatitudine eterna iii, 393.

Modalismo, eresia trinitaria i, 251, 252.

Modernismo, è caratterizzato da tre errori: uno filosofico, l'agnosticismo (influenza di Kant) per cui la mente umana non può conoscere le realtà soprasensibili e soprannaturali; un altro religioso-

psicologico: la religione consiste nella sola esperienza interiore di ogni singolo uomo (influsso di Schleiermacher) ed è la traduzione in dogmi di questa esperienza; un terzo storico: l'evoluzionismo (influsso dello storicismo), per cui niente è stabile, tutto diviene e cambia continuamente. Il modernismo quindi è un radicale relativismo del dogma in base ad un puro storicismo. I, 11, 30; — sua concezione della rivelazione I, 23; — divide il Cristo storico dal Cristo della fede II, 153-154; — concezione della Chiesa II, 398; — concezione dei sacramenti III, 52, 53, 57.

Möhler Adamo, concetto protestante e concetto cattolico di giustificazione II, 230 n.; — definizione della Chiesa 393; — la Chiesa come incarnazione permanente del Figlio di Dio 453-454; — intima ragione del culto dei santi 476-478; — vera natura dei contrasti nella vita della Chiesa 507-508; — come intende l'opus operatum III, 32.

Molina, teoria della scienza media I, 199, 205.

Molinismo, sistema teologico escogitato per spiegare come Dio conosca le azioni libere delle creature I, 205-207; come Dio concorra a produrre le azioni libere I, 350; come si risolva il problema della grazia e della libertà II, 292; — spiegazione della natura della grazia attuale, 220; spieg. della predestinazione 275 e della riprovazione 277.

Monarchianesimo, eresia trinitaria I, 250.

Mondo, fine e rinnovamento III, 434-435.

Monegenismo e polegenismo I, 386 e s.; I, 447.

Monismo I, 154; 178; 228; 438.

Monofisismo, eresia cristologica II, 47-48.

Monoteismo, ebraico I, 147 ss.; — cristiano I, 176.

Monotelismo, eresia cristologica II, 67 ss.

Montanisti, III, 239, 247, 248.

Montini G. B., somma importanza della divinità di Gesù Cristo II, 17 n.; fusione tra dottrina e vita in Cristo 106.

Morte, nell'ordine presente di salvezza è conseguenza del peccato III, 383; — con essa finisce per l'uomo la possibilità di merito e demerito 383-385; — significato e valore della morte cristiana 386; — se sia martirio quando si muore in guerra 90; — Cristo ci ha liberati da essa II, 140.

Motivi di credibilità I, 71; 437.

Mouroux J., struttura « personale » della fede I, 90 ss.; — la grazia come liberazione della libertà II, 307 ss.

Mysterium fidei, nelle parole della consacrazione dell'Eucarestia III, 164.

N

Natura, nozione I, 248; — una sola persona e due nature in Cristo II, 55; — permanenza delle due nature 64 ss.; — quel che può la natura dell'uomo senza la grazia 241 ss.; — la grazia come partecipazione alla natura divina 329-331.

Naturale e soprannaturale I, 396-397.

Naturalismo, in teologia significa negazione della grazia per esaltare le forze della natura umana II, 200; perciò si identifica col pelagianesimo 205.

Necessità e libertà coincidono in Dio I, 215-216.

Neoplatonismo, conoscenza di Dio I, 132; — idea di Dio I, 154.

Neoscotismo I, 120.

Nestorianesimo, errore cristologico II, 45 ss.

Newmann E., sette caratteristiche del vero e sano sviluppo dogmatico I, 98; — la condizione umana I, 433.

Nicea, Concilio di Nicea I, 263-264.

Nicolussi, sua opinione sulla necessità assoluta dell'Eucarestia III, 180.

Nirvana, III, 376.

Nome di Battesimo III, 104.

Nomi biblici di Dio I, 151-153; — divini, sono analogici 156; — asinonimia e compenetrazione di essi 164.

Nominalismo I, 82, 117; — sua conce-

zione della grazia santificante II, 326.
NOTE della Chiesa II, 445; — nelle Chiese dissidenti II, 467-468.
NOVAZIANI III, 248.
NOZIONI, sono nella Trinità le caratteristiche che ci fan conoscere le divine Persone I, 300.

O

OBEX, OBICE III, 32, 50, 36, 30; — sacramenti et gratiae III, 32.
OCCASIONALISMO I, 392.
OLIO, materia dell'Estrema Unzione III, 312; — sua consacrazione 313; — suo simbolismo 312, 322.
ONNIPOTENZA divina I, 217; — suo valore per la nostra vita spirituale 219; — nella creazione 343.
ONNIPRESENZA di Dio I, 190 ss.; — descrizione poetica dell'onnipresenza 192 n.; — suo valore per la nostra vita spirituale 194.
ONTOLOGISMO I, 134.
OPERE BUONE o meritorie, negate dal protestantesimo e affermate dal cattolicesimo II, 349 ss.
OPUS OPERANTIS III, 30, 31-32; forte richiamo di Pio XII alle disposizioni soggettive per ricevere con frutto il sacramento 32 e 7.
OPUS OPERATUM III, 29 ss.; — come lo intende Möhler 32; — è erroneo intenderlo nel senso di magismo sacramentale 33, 73 n.
ORDINAZIONE, suoi vari significati III, 226; — del vescovo nella Chiesa antica 336-337; — del sacerdote 337; — del diacono 337-338.
ORDINAZIONI ANGLICANE III, 338.
ORDINE SACRO, nozione e nomi III, 226; — gradi 227; — istituzione divina 328 ss.; — i quattro Ordini minori ed il suddiaconato non sono sacramento 331; — il diaconato, il presbiterato e l'episcopato sono sacramento 332; — materia è l'imposizione delle mani 333; — forma 335; — rito dell'Ordinazione verso il duecento 335-338; — ministro 338-340; — soggetto 340-342; — la donna non può ricevere alcun Ordine sacramentale 341; — qualità richieste per essere ordinati 342; — effetti 343-345; — paternità spirituale 345-347; — nella Chiesa greca 327, 331, 345; — spiritualità 448-449.
ORDINI MINORI, non sono Ordini sacramentali III, 331; — possono, per delegazione papale, essere conferiti da semplici sacerdoti 339-340.
ORNATUS ANIMAE prodotto dal sacramento III, 21, 36.
OTTIMISMO nella creazione I, 339 ss.

P

PADRE, prima Persona della SS. Trinità: ci è rivelato da Cristo I, 237 ss.; 150-151; — sua paternità in rapporto alla seconda Persona 265 ss.; — si chiama principio per rapporto alla seconda e alla terza Persona 266, 294; — come ci attrae a sè II, 287-289; — Egli opera tutto *per mezzo* del Figlio *nello* Spirito Santo I, 304.
PADRI, fonte di Tradiz. I, 55; — prova patristica in teol. 104. — Epoca patristica sulla storia della teologia 108 ss.
PADRINI, del Battesimo III, 97; — della Cresima 118.
PAGANESIMO, sua preparazione al cristianesimo II, 10-11; — due maniere di giudicarlo III, 66.
PALAMAS GREGORIO, sua teologia I, 163.
PANTEISMO, concetto I, 157; — conseguenze 208; 139.
PAPA, suo primato nella Chiesa II, 435 ss.; sua infallibilità 417 ss.
PARABOLE dell'indurimento e loro difficoltà II, 265-266.
PARADISO, esistenza III, 391-392; — in che cosa consiste 393-394; — due modi di concepire la vita del Paradiso 394 n.; — luogo del Paradiso 395-398.
PARALLELISMO PSICO-FISICO I, 402.
PARENTE P., la coscienza psicologica di Cristo II, 69.
PAROLA DI DIO, personificata nell'Antico Testamento I, 256.
PAROLA DI DIO, sue caratteristiche I, 28.
PARUSIA, senso del termine III, 420 n.; — è dogma di fede 414-421; — segni precursori 421-422.

PASCAL B., la condizione umana I, 433-434.
PASQUA, giorno di Battesimo nella Chiesa antica III, 104.
PASSIBILITÀ DI CRISTO, II, 41 ss.
PATERNITÀ SPIRITUALE, grazia del sacramento dell'Ordine III, 345-347.
PECCA FORTITER, FORTIUS CREDE, espressione di Lutero II, 348, 459.
PECCATO, nel pensiero di Gesù III, 237-238; — tre specie di peccati nella Chiesa apostolica 244; — storia del peccato mortale 289; — oggetto della confessione 275-276; — peccati capitali nella Chiesa antica 293, 247, 249; — concetto di peccato nel paganesimo 235.
PECCATO ORIGINALE, il peccato di Adamo I, 410-411; — non è un peccato sessuale 412; — sue conseguenze 414; — peccato di Adamo trasmesso a tutta la sua posterità 415 ss.; — secondo S. Agostino 419; — nel neoprotestantesimo e nella filosofia contemporanea 420; — nella teologia orientale 421 n.; — essenza 421; — propagazione 425-427; — tendenza della teologia contemporanea a considerare il peccato originale nell'unità del piano divino 427; — sue conseguenze 428-433; — la fede cattolica non accetta nè la totale bontà nè la totale corruzione dell'uomo 434; — significato del peccato originale nell'esistenza umana 433-434.
PECCATORI, non sono esclusi dal Corpo mistico II, 486.
PECCATO VENIALE, sua remissione sacramentale III, 21; — diminuisce la grazia II, 349; — vien cancellato dall'Eucarestia III, 175; — utilità della sua confessione 276 n.; — storia della sua confessione 274.
PELAGIANESIMO, eresia circa la grazia II, 221 ss.; — sue obiezioni contro la necessità della grazia 227; — pelagianesimo della Scolastica? 256; — sua dottrina della Redenzione, I, 102.
PENITENZA (sacramento): nozione III, 234; — nomi, 234; — istituzione divina 238 ss.; — il potere di perdonare si estende a tutti i peccati 248-250; — viene esercitato in forma giudiziaria 250-252; — materia 252-253; — forma 253-256; — ministro è il sacerdote 282-284, non il diacono 284-285, non il laico 285-287; — soggetto 288-290; — effetti 290-292; — spirito e valore 296; — come ritorno al Battesimo secondo Lutero 87.
PENITENZA (virtù), conversione a Dio e rinnovamento radicale delle disposizioni del cuore III, 236; — nelle religioni non cristiane 234-235.
PENITENZA SACRAMENTALE, vedere SODDISFAZIONE.
PERDONO DEI PECCATI nella storia della rivelazione III, 235-236; — nelle religioni non cristiane 234-235; — effetto della contrizione perfetta 263-264; — effetto del sacramento della penitenza 290-292.
PERENNITÀ e immutabilità della Chiesa II, 446-450.
PERFEZIONE di Dio I, 168 ss.; — la sola perfezione divina contiene le perfezioni di tutte le creature 171; — perfezione dell'umanità di Cristo II, 79;: perfetta santità quale esige il suo ministero sacerdotale 79 ss.; perfetta scienza per il suo ufficio di Maestro dell'umanità 89 ss.; perfetta potenza per il suo compito di Re e Capo. 94 ss.
PERFEZIONI pure e perf. miste I, 172.
PERICORESI, nella Trinità I, 308; — è modello della vita communitaria cristiana 309; — in Gesù Cristo II, 72.
PER MODUM SPIRITUS, PER M. SUBSTANTIAE, espressioni che indicano il modo di presenza del corpo di Cristo nell'Eucarestia III, 156-157.
PERSEVERANZA NELLA GRAZIA II, 238 ss.; — in che consiste il « gran dono » della perseveranza 241.
PERSONA, nozione I, 248, perfezionata dal cristianesimo 250 n.; — in che senso Dio è persona 156; — umana 465; — che cosa fa la persona in Cristo II, 69.
PERSONALISMO cristiano e kantiano I, 250 n.
PESSIMISMO I, 229.
PETERSON ERICK, l'angelo e l'uomo:

l'uomo può avvicinarsi all'angelo o al demonio I, 375.

Pienezza del tempo, senso di questa espressione II, 9-10.

Pietro e Paolo nei confronti del primato II, 434.

Pio XI, La indissolubilità del Matrimonio III, 372-374.

Pio XII, senso letterale e spirituale della Bibbia I, 44; — autenticità giuridica della Volgata 45-46; — sull'origine del corpo del primo uomo 385; — Enc. Humani Generis 437-449; — Maria, Madre del Corpo mistico II, 186-187; — definizione dell'Assunzione 187; — la Chiesa Corpo m. di Cristo 483-499; — esortazione ad amare la Chiesa 499-504; — cooperazione della virtù del sacramento e dello sforzo umano III, 7; — necessità delle disposizioni soggettive per ricevere con frutto i sacramenti 32; — il popolo non gode di una vera potestà sacerdotale 168-170; — partecipazione dei fedeli al sacrificio eucaristico 207-210; — fini del sacrificio della Messa 221 n.; — confessione di devozione 276 n.; — materia e forma dell'Ordine 333, 335.

Piolanti A., — la grazia sacramentale III, 28-29; — il carattere sacramentale 29; — Cristo, centro vivo dell'economia sacramentale 38-39; — il carattere della Cresima 121; — necessità dell'Eucarestia 181 n.; — partecipazione di tutta la Chiesa al sacr. della Messa secondo S. Alberto Magno, 203; — effetti del sacramento della Penitenza 292 n.; — effetti del sacr. dell'Ordine 344.

Pneumatici, nella Chiesa primitiva II, 384-385; — esercitavano un certo qual potere di perdonare i peccati III, 286.

Polestra G. M., il cristianesimo soddisfece l'ansia segreta dei misteri pagani? III, 69-70.

Poliandria III, 367.

Poligamia III, 367-368.

Poligenismo umano, è incompatibile con la dottrina cattolica I, 387, 447.

Politeismo I, 154, 178.

Possessione diabolica I, 375.

Possibile e conoscenza divina I, 202, 206-208.

Potentia obedientialis I, 398.

Potenza ordinata e p. assoluta I, 219.

Potere legislativo, giudiziario, coattivo nella Chiesa II, 425-428.

Poteri della chiesa: la C., essendo Cristo vivente ed operante nel mondo, partecipa al suo triplice potere d'insegnamento II, 405 ss.; di santificare, 422-423; di governanare, 423 ss.

Potestas directa e p. indirecta in temporalia II, 428.

Praeambula fidei I, 70.

Praemotio phisica II, 219-220.

Prat F., la chenosi e le limitazioni del Figlio di Dio nell'Incarnazione II, 65-66.

Preadamiti, I, 387.

Predestinazione, concetto II, 270; — false concezioni 271; — esistenza 272; — proprietà 273; — ragione della predestinazione 281; — predestinazione nella teologia dei Padri greci 275; — predicazione di questo punto di dottrina 279; — segni o criteri di predestinazione 343; — si non es praedestinatus fac ut praedestineris, frase attribuita a S. Agostino 274.

Predestinaziani II, 271-272.

Preesistenza dell'anima I, 395.

Presbiterato, è un Ordine sacramentale III, 332.

Presbiteri nella Chiesa primitiva II, 383.

Prescienza divina e libertà umana I, 201-202.

Prescolastica, teologia I, 110.

Presenza reale di Cristo nell'Eucarestia III, 131 ss.; — secondo la Sacra Scrittura 131-137; — secondo la Tradizione 137-143; — Cristo è tutto presente sotto ciascuna specie 151-152, e sotto ciascuna parte di esse 153, e vi rimane finchè durano le specie 153-155; — quindi l'Eucarestia dev'essere onorata con culto divino 155-156; — modo misterioso di questa presenza 156-158; presenza in molti luoghi, 161-162.

Primato di Pietro II, 428 ss.; — nella recente teologia protestante 432; — del Papa 435 ss.; — in S. Cipria-

no 390; — in S. Agostino 390-391.

PRIVILEGIO PAOLINO III, 372.

PROCESSIONI DIVINE I, 277 ss.; — spiegazione speculativa di S. Agostino 278 ss.; — processione del Figlio: dogma 281, spiegazione 283; — processione dello Spirito Santo: dogma 286, spiegazione 290.

PROFESSIONI DI FEDE I, 55.

PROFEZIE, argomento delle prof. in favore della divinità di Gesù II, 34-35.

PROGRESSO della rivelazione I, 25-26; — dogmatico 95; — sue cause 97; — suoi modi 97; — concezioni errate o deficienti 99.

PROTESTANTESIMO, sua evoluzione I, 121 — rinascita di un interesse dogmatico 17 n.; — nuovo orientamento nella dottrina della giustificazione II, 305-306; — nuovo orientamento circa il concetto di Chiesa nella Scrittura 381-382; — il primato di Pietro nella recente teologia protestante 432-434; — rinascita del sacramentalismo III, 14 n. e della dottrina eucaristica 130 n.

PROVE DI DIO I, 127-129.

PROVVIDENZA DIVINA, dogma di fede I, 355-359; — problema nell'A. Testamento 356-357; — è piena di mistero 358; — e dolore 359; — come parlare della Prov. 359-361; — la nostra fede nella Provvidenza 362-365.

PURGATORIO, esistenza III, 408; — sviluppo storico della dottrina del P. 409-412; — sintesi di questo sviluppo 412-414; — presso i Greci 414-415; — pene 415; — oggetto della purificazione 415-416; — durata 416; — gioie 416-417; — devozione alle anime del P. 417; — dottrina consolante 417; — due modi di predicare il Purg.: il primo lo rappresenta quasi un *appendice* dell'inferno, il secondo quasi l'*anticamera* del Paradiso 417-419.

PURIFICAZIONE morale, passiva I, 173; — le purificazioni passive della vita mistica sono un'analogia per spiegare il Purgatorio III, 416.

Q

QUALITÀ, la grazia santificante è una qualità permanente, ossia inerente all'anima come abito II, 325-326.

QUANTITÀ, nella spiegazione della presenza reale di Cristo nell'Eucarestia III, 157-158.

QUIETISMO II, 347.

R

RABEAU GASTON, condizioni per la conoscenza di Dio I, 136.

RAMBALDI G., il battesimo non ha nulla di magico III, 73; — il carattere battesimale 86, n.

RAZIONALISMO, negazione della rivel. soprannaturale I, 23; — e mistero della Trinità 252; — come interpreta Gesù Cristo II, 21-22.

REDENZIONE e religione II, 7; — mistero della riunione di tutte le cose in Cristo 8; — piano eterno 8; — preparazione nel tempo 9; — necessità da parte dell'uomo 12; — libertà da parte di Dio 13; — convenienza 14; — definizioni della Chiesa sull'opera della Redenzione compiuta da Cristo 97; — concetto cattolico 98; — concetto neoprotestantico 99; — dottrina dei greco-russi 100; — nella Scrittura 111 ss.; — nella patristica 121 ss.; — teoria di S. Anselmo precisata da S. Tommaso 126-129; — teoria scotista 129; — obiezioni contro la dottrina cattolica della Red. 132-136; — e Risurrezione di Gesù 150 n.

REDENZIONI di penitenza III, 301, 302.

REDITUS PECCATORUM III, 277, 291.

REGALITÀ DI CRISTO II, 141; — la risurrezione, la discesa agli inferi, il sedere alla destra del Padre, il ritorno e il giudizio finale sono aspetti della regalità di Cristo 152; — il riconoscimento di questa regalità nella verità, accettata e vissuta, nell'adorazione, nel ringraziamento è la via di salvezza per l'uomo 153.

REGNAT carnis cupiditas ubi non est Dei caritas, espressione di S. Agostino II, 251, 252.

REGNO DI DIO o dei cieli II, 203, 302; natura di questo regno 395, 398-399.

REINCARNAZIONE III, 385.

RELATIVISMO DOGMATICO I, 440.

RELAZIONI nella Trinità I, 296; — costituiscono le Persone 297; — sono distinte tra loro ma identiche all'essenza divina 299.

RELIGIONE, nell'ordine soprann. I, 402.

RELIQUIE, della Madonna II, 194; — culto delle reliquie 478-479.

RES ET SACRAMENTUM III, 19, 163.

REVIVISCENZA dei sacramenti III, 50, 35, 19; — dei meriti II, 359.

RICCIOTTI G., l'interpretazione razionalistica di Gesù II, 21-22.

RICHARD, predicare l'inferno III, 407.

RIDEAU E., gratuità della grazia e desiderio dell'intimità con Dio II, 257; — la grazia agisce come l'amicizia 295.

RIGHETTI M., la comunione nella storia della pietà liturgica III, 184-186.

RIORDINAZIONE III, 44, 340.

RIPROVAZIONE, concetto II, 276; — esistenza 277; — concezione ereticale 278.

RISURREZIONE DEI MORTI, è dogma di fede III, 424-426; — universalità della risurrezione 426-427; — identità del corpo risorto 427-428; — natura e proprietà del corpo risorto 428; — significato e valore del dogma della risurrezione 428-430.

RISURREZIONE DI GESÙ CRISTO II, 146-149; — che cosa significa per Cristo e per noi 150; — tentativi di spiegazione razionalistica 151.

RITORNO DI CRISTO O PARUSIA, è dogma di fede III, 419-421; — segni precursori della parusia 421-422.

RIVELAZIONE, nozione I, 22 ss.; — attuazione storica 24-27; — e altre religioni 24; — valore di vita 27; — rivelazioni private: non sono fonte di dogma 17; non sono oggetto di fede 86.

RIVIÈRE J., giudizio su lo scotismo e il tomismo circa il motivo dell'Incarnazione II, 15-16; — giudizio sulle stesse scuole circa la teologia dell'unione ipostatica 62 n.; — dottrina della Redenzione nel protestantesimo liberale 99; — Redenzione nei Padri 121 n.; — concezione del cristianesimo secondo Lutero 296 n.; — concetto di Redenzione 523; — discesa di Gesù agli inferi 524.

RIVISTE di teologia I, 121.

RONDET E., senza la dottrina del Corpo mistico non si intende la Redenzione II, 61; — concetto di grazia liberatrice in S. Agostino 206 n.; — volontà divina salvifica nella teologia posttridentina 268-270; — fenomenologia della conversione e sua descrizione del Concilio di Trento 317 n.; — se la Messa sia sacramento III, 187.

ROPS DANIEL, significato e valore del dogma della risurrezione III, 428-430.

RUDLOFF L., concetto di panteismo I, 157.

S

SACERDOTE, storia e significato del termine III, 226-227.

SACERDOZIO, di Cristo II, 107 ss.; — e laicato 372, 441-444; — spiritualità III, 448; — dei fedeli II, 442 III, 330-331; — dei fedeli e celebrazione dell'Eucarestia III, 169-170, 208.

SACRAMENTALE, riscoperta dell'ordine sacramentale III, 452.

SACRAMENTALI III, 59; — loro significato e valore nella vita cristiana III, 61-65.

SACRAMENTALISMO cristiano, suo significato e valore III, 61-65.

SACRAMENTALITÀ dell'Incarnazione III, 14 n., della Chiesa, ivi e 61.

SACRAMENTI, sono gesti di Cristo nella Chiesa per formarsi il suo Corpo mistico comunicando agli uomini la sua dignità e la sua grazia III, 5-7; — sono organi vitali del Corpo mistico II, 484; — loro effetti III 20 ss.; — sacr. dei vivi e dei morti 22; — efficacia oggettiva 29 ss.; — non sono riti magici 33; — modo della loro efficacia 34 ss.; — come Cristo agisce in essi 37-38; — ministro 38 ss.; — soggetto 48 ss.; — sono stati istituiti da Cristo 51 ss.; — sono sette 53, ss.; — necessità 56-57; — sacramenti dell'A. Testamento 57 n.;

— sacramenti e misteri pagani 65 ss.
SACRAMENTO, nozione III, 9; 452; — genesi e sviluppo storico del concetto 10-13; — definizione scientifica 13; — concetto di sacr. nella dottrina protestante 14; — nella Chiesa orientale 15; — nell'anglicanesimo 34; — materia e forma del sacramento 15 ss.; — struttura tripartita del sacramento 19; — ogni sacramento non è che un desiderio dell'Eucarestia, 127.
SACRAMENTUM FORMATUM ET INFORME III, 18-19.
SACRIFICIO, definizione II, 111; — differenza tra sacramento e sacrificio III, 186; — si può anche parlare di un sacrificio sacramentale 187; — origine del sacrificio 188; — sacrifici mosaici 188-189; — il Sacrificio del N. Testamento 189; — la idea di sacr. nei Padri e nei teologi 189-191; l'essenza del sacr. consiste nell'oblazione, non nella distruzione 190; — la Messa è un vero sacrificio 191 ss.
SACRIFICIO CELESTE di Gesù Cristo III, 217.
SACRO CUORE di Gesù, suo culto II, 78-79.
SALMI di maledizione I, 222.
SALVA EORUM SUBSTANTIA, espressione del Concilio di Trento concernente i sacramenti e sua spiegazione data da Pio XII III, 441.
SALVE REGINA II, 196 c.
SANTI, concetto di santo II, 468; — comunione dei santi II, 469; — culto dei santi 473; — canonizzazione I, 64-65.
SANTIFICAZIONE, come effetto della grazia II, 299 ss.; 332-333.
SANTITÀ, di Dio I, 220-222; — suo valore per la nostra vita spirituale I, 222; — di Gesù Cristo II, 79 ss.; — di Maria 168 ss.; — del cristiano 299 ss.; — della Chiesa 457 ss.
SANTO II, 468.
SAPIENZA, personificata nell'A. Testamento I, 256.
SARTORI G., Le recenti concezioni sacramentali del sacrificio della Messa III, 219-221.
SATANA, esistenza I, 377; — è il nemico di Cristo 382; — Cristo lotta contro di lui tutta la vita 382; — l'uomo moderno cerca di togliere di mezzo Satana 383; — Cristo colla sua Morte ci ha liberati dal potere di Satana II, 139.
SCHEEBEN J. M., lo Spirito Santo principio della nostra unione tra noi e con le divine Persone I, 291 n. — grazia di Adamo 410; — concetto di fede 455; — l'uomo immagine di Dio 464-465 — significato soprannaturale dell'Incarnazione II, 63; — triplice santificazione di Cristo 88-89; — la grazia della filiazione in noi ha qualcosa della filiazione naturale di Cristo 334; — come Cristo agisce nei suoi sacramenti III, 37-38; — Trinità, Incarnazione, Eucarestia, 156 n.
SCHELL E., dice che « Deus est causa sui » I, 159.
SCHLEIERMACHER FED., riduce la teologia a psicologia religiosa I, 11; — dice che Dio è oggetto di sentimento 157.
SCHMAUS M., usanza della teologia occidentale di trattare separatamente la dottrina della grazia da quella dei sacramenti II, 198 n.
SCHULTZE B., il concetto moderno di Chiesa tra i cristiani orientali separati I, 318 n.
SCIENZA, di Dio I, 196 ss.; — di Cristo II, 89 ss.
SCISMA OCCIDENTALE ed unità della Chiesa II, 457.
SCOLASTICA, origine I, 110; — essenza 111; — primitiva 113; — alta e suoi grandi maestri 114; — bassa 116; — seconda scolastica 118.
SCOMUNICA, atto di giurisdizione, non giudizio infallibile di fede II, 422.
SCOTO DUNS, l'essenza di Dio è costituita dalla infinità I, 161, 170; — critica all'idea tomistica del peccato come male infinito II, 128; — sua teoria della redenzione 129; — difende l'immacolato concepimento di Maria 173; — problematica dell'« assumptus homo » 520; — concetto di sacramento III, 13; — teoria della transustanziazione 151; — fa consistere tutto

il sacramento della Penitenza nella assoluzione 252.

SCRITTURA S. Canone I, 30 ss.; — Ispirazione 32 ss. — interpretazione 43 — rapporti tra Scritt. e tradizione 55 ss.; — Scrittura e Chiesa 59 — prova di Scrittura in teologia 103 s.; — Scrittura e vita spirituale 46.

SEGNO SACRAMENTALE III, 15 ss.; significa tre cose: la Passione di Cristo, la grazia, la gloria III, 18.

SEMIPELAGIANESIMO II, 229 ss.

SEMIRAZIONALISMO I, 93.

SEMPLICITÀ di Dio I, 179 ss.; — suo valore nella nostra vita spirituale 183; — e Incarnazione II, 57-58.

SENSO di Dio I, 236.

SERTILLANGES A. D., consigli per arrivare alla fede I, 73-75; — come comparve l'uomo sulla terra 388; — cattolicità della Chiesa II, 463-465; — i sacramentali nella vita cristiana III, 61-65; — giustificazione del Battesimo dei bambini III, 102 n.; — l'Eucarestia centro dei sacramenti 126-127; — significato e valore dell'Eucarestia 176-178; — il sacramento dei partenti 322-325; — il giudizio particolare 389-391.

SHEOL I, 393; III, 377, 395, 399.

SIGILLO SACRAMENTALE nella confessione III, 288.

SIMBOLI DI FEDE, i tre simboli antichi I, 54; — origine del simbolo niceno-costantinopolitano I, 265.

SIMONIN H. D., la predestinazione nella teologia dei Padri greci II, 275.

SINCRETISMO, nella dottrina della grazia II, 294.

SI NON ES PRAEDESTINATUS FAC UT PRAEDESTINERIS, frase attribuita a S. Agostino II, 274.

SIRI GIUSEPPE, magistero vivo II, 407-409.

SOCIALISMO E CHIESA II, 465.

SODDISFAZIONE, nel sacramento della Penitenza: nozione III, 278; — il sacerdote confessore può e deve imporla al penitente 279 ss.; — questioni teologiche sulla soddisfazione 281-282; — vicaria di Cristo II, 121 ss.

SOGGETTO DEI SACRAMENTI è solo la persona umana durante questa vita III, 48 ss.; — essendo il sacramento un gesto di Cristo santificatore chi riceve il sacramento deve aprire tutta la sua anima con la fede, la speranza, il pentimento, l'amore e l'umiltà III, 7.

SOPRANNATURALE, concetto I, 386 ss.; — divisione 398; — origine e sviluppo di tale concetto 398 n.; — l'uomo nell'ordine soprannaturale I, 401.

SOSTANZA, nozione I, 248; — ed accidenti nell'Eucarestia III, 158-160.

SOTO DOMENICO, sua idea circa l'essenza del peccato originale I, 424.

SPECIE EUCARISTICHE, si veda ACCIDENTI.

SPECULATIVA, indagine sp. nella teologia I, 105.

SPECULAZIONE TRINITARIA, può avere due punti di partenza: si può partire dalla Persona del Padre o dall'unità della natura. Il primo punto di vista è proprio della teologia orientale, il secondo di quella occidentale I, 255, 306 n.

SPICQ L., La teologia del Battesimo secondo S. Paolo III, 92-95.

SPIRAZIONE dello Spirito Santo I, 286 ss.

SPIRITO DI DIO, personificato nell'A. Testamento I, 257.

SPIRITO SANTO, terza Persona della SS. Trinità: rivelazione dello Spirito S. I, 241-242; — è una Persona 271 ss.; — sua divinità 274 ss.; — definizione della sua consustanzialità col Padre e col Figlio 264; — procede dal Padre e dal Figlio per via di spirazione 286 ss.; — si chiama Amore 291; — è vincolo tra il Padre e il Figlio 291 e unisce i cristiani tra di loro 291 ss.; — è dono 292; — abita nel cuore dei giusti II, 332-334; — è l'anima del Corpo mistico 495; — ci viene comunicato nel Battesimo III, 94-95; — e nella Cresima 118 ss.; — suoi doni II, 337-338.

SPIRITUALITÀ o semplicità di Dio I, 179 ss.; — Dio è pura spiritualità 165.

SPIRITUS PRIVATUS I, 57.

STATI della natura umana I, 400-401.
STOLZ ANSELMO, oggetto della teologia I, 9; — divisione dei trattati DE DEO UNO e DE TRINITATE 123; — storia della spiegazione psicologica della Trinità 316 n.; — senso e valore della dottrina teologica dello stato del primo uomo 406 n.; — la « communio sanctorum » II, 469 n.
STORIA, visione cristiana di essa III, 381; — senso: per la rivelazione il senso della storia sta nel compimento della Redenzione 422-423.
STORIA DELLA CHIESA, sua teologia: La chiesa, come il suo Capo divino, ma in più vasta proporzione, è affidata alle forze della storia, cioè alle individualità dei caratteri umani II, 509-512, alle particolarità dell'ambiente, 512-514, all'azione specifica del tempo che muta, 514-516.
STORICISMO I, 438.
STUFLER, teoria sul concorso divino alle azioni delle creature I, 351, II, 293.
SUBORDINAZIONISMO, eresia trinitaria I, 251-252; — subordinazionismo dei Padri anteniceni? 263.
SUDDIACONATO, non è un Ordine sacramentale III, 331.
SUPRALAPSARII II, 271.
SUSSISTENZA, nozione I, 248.
SVETLOV, giudizio sulle Chiese orientali separate I, 100; — sulla loro teologia 106.

T

TALMUD e dottrina della redenzione II, 12; — escatologia III, 378.
TENDENZA INNATA ALLA FELICITÀ, come prova di Dio I, 129.
TEOCENTRISMO della pietà cristiana I, 236.
TEOFANIE dell'A. Testamento I, 182, 256.
TEOLOGIA, concetto generale I, 7; — storia 12; — dottrinale 13; — pratica 14; — naturale e soprannaturale 8; — gloriae et crucis 11; — kerigmatica 9, 457; — possibilità 92 ss.; — necessità 94; — progresso per unificazione 174; — giudizio di Gratry sulla sua grandezza 10 n.; — storia antica 108 ss.; — medioevale 114 ss.; — moderna 117 ss.; — trattati, dizionari, enciclopedie, riviste 120-121; — difesa della teologia contro alcune tendenze contemporanee che tendono a snaturarla I, 440-444.
TEOSOFIA e conoscenza di Dio I, 132.
TERMINOLOGIA trinitaria I, 247; — si applica analogicamente 249.
TERMINUS A QUO, TERM. AD QUEM, nella transustanziazione III, 150-151.
TESORO DELLA CHIESA III, 302-304.
TESTIMONIANZA cristiana I, 92; II, 444.
THOMPSON FRANCIS, descrizione poetica della divina onnipresenza I, 192.
THURIAN M., rinascita del sacramentalismo nel protestantesimo III, 14 n.; — rinascita della dottrina eucaristica nelle Chiese riformate 130 n.
TOLLERANZA e intolleranza della Chiesa II, 404.
TOLSTOI LEONE, giudizio sulla Chiesa ortodossa I, 106; — critica della ecclesiologia di Khomiacov e dei suoi seguaci II, 412 n.
TOMISMO, filosofia raccomandata dalla Chiesa I, 105, 445; — sistema teologico per spiegare come Dio conosca la azioni libere delle creature I, 205; come concorra a produrre queste azioni I, 350; come si risolva il problema della grazia e della libertà II, 290; — spiegazione della natura della grazia attuale, 219-220; — spieg. della predestinazione, 275; e della riprovazione, 277.
TOMMASO D'AQ., sull'ispir. biblica I, 37; — sull'est. dell'isp. 41 s.; — sulla disputatio theologica 105; — le prove dell'esistenza di Dio 127; — se una medesima verità può essere *conosciuta* dalla ragione e *creduta* per fede 138; — imperfezione della conosc. sopran. di Dio 139; — concetto di Dio 155; — perfezione di Dio 170; — semplicità di Dio 180; — immutabilità 185; — onnipresenza 193;

— bontà degli uomini e bontà di Dio 228; — concetto della misericordia divina 231; — concetto di persona 249; — spiegazione della processione del Figlio 284; — spieg. della processione dello Spirito Santo 292 ss.; — concetto di creazione 332; — possibilità di una creazione eterna 336; — idee eterne e creazione 342 s.; — Dio non può comunicare a creatura il potere di creare 344; — Trinità e creazione 345; — cooperazione di Dio all'azione delle creature 350; — fine della creazione 353; — la divina provvidenza 358; — ragioni di convenienza per provare l'esistenza degli angeli 369; circa l'influenza del Demonio 379; — prova dell'immortalità dell'anima 394; — giustizia originale 405; — il peccato originale 413; — essenza del peccato orig. 424; — necessità della Redenzione II, 13; — convenienza della Incarnazione II, 15; — il motivo dell'Incarnazione 15; — l'unione delle due nature di Cristo nella Persona del Verbo 54; — spiegazione dell'unione ipostatica 57 ss.; — teologia della Redenzione 127-129; — effetti della Redenzione 138; — la grazia abituale 207; — necessità della grazia attuale 218; — intima natura della filiazione adottiva per grazia 334; — concetto di Chiesa 382; — concetto di sacramento III, 12-13, 18, 31; — dottrina del carattere sacramentale III, 27-28; — i sacramenti conferiti dagli eretici sono validi perchè il ministro è strumento nelle mani di Cristo che produce l'effetto del sacramento 42; — l'effetto principale del Battesimo è l'incorporazione a Cristo, 86; — effetto della Cresima, 120-121; — ogni sacramento non è che un desiderio dell'Eucarestia 127; — necessità dell'Eucarestia 180; — idea del sacrificio 189-190; — materia della Penitenza 252; — concetto di contrizione 259-260; — contrizionista o attrizionista? 267; — confessione ai laici 286; — fondamento del valore delle indulgenze 303; — ministro della Estrema Unzione 314; — effetti dell'Estr. Unz. 318, 319, 320; — sacramentalità del Matrimonio 353; — beatitudine eterna 394; — fuoco dell'inferno 402; — eternità dell'inferno 405; — risurrezione dei corpi 426.

TRADITIO ET REDDITIO SYMBOLI, III, 105.

TRADIZIONALISMO I, 130.

TRADIZIONE, nozione I, 47; — esistenza 47-52; — dichiarativa e completiva 56; — fonti 52; — criteri 53; — rapporti con la Scrittura 55 ss.; — punto di controversia tra cattolici e protestanti 56; — la Chiesa giudice della Trad. 54 n.

TRADUCIANESIMO I, 395.

TRANSUSTANZIAZIONE, dogma della conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo III, 143 ss.; — origine del termine 143, 147; — trans. nella Chiesa ortodossa, 148; — nella Chiesa anglicana, 149; — cause della trans. secondo i Padri, 145-146; — spiegazione teologica della trans., 149-151; — singolarità della trans., 150; — teoria tomista e teoria scotista, 151; — trans. espressa in termini di filosofia moderna, 144 n.

TRICOTOMISMO I, 389; 391.

TRINITÀ, rivelazione fatta da Cristo I, 237-242; — la via per conoscere questo mistero è l'amore 323-326; — formulazione del dogma e suo contenuto 243-246; — sua considerazione storica e speculativa 246-247; — Trinità nella Scrittura 255 ss.; — nella Tradizione 260 ss.; — Trinità e ragione 310 ss.; — speculazione orientale e occidentale 255, 306 n.; — Trinità e storia comparata delle religioni 312; — nella odierna teologia orientale 318; — nell'arte 312; — nella vita spirituale 321; — nella predicazione 323; — nella creazione 344.

TRITEISMO, eresia trinitaria che ammette tre nature divine realmente distinte tra di loro come le tre Persone I, 253-254.

TYSZKIEWICZ S., valore di vita dei dogmi I, 19; — sulla infallibilità del Papa II, 418 n.; — l'Eucarestia nella pietà degli orientali dissidenti III, 230-233.

U

UMANITÀ DI G. CRISTO, è vera II, 37 ss.; — capace di patire 41; — suo aspetto fisico 43; — concretezza 43-44; — sua santità 79 ss.; — sua scienza 89 ss.; — sua potenza 94; — è il grande sacramento vivo e personale del N. Testamento 95.

UNIONE IPOSTATICA, il dogma dell'unione delle due nature umana e divina nell'unica persona del Verbo II, 49 ss.; — valore delle formule dogmatiche del Concilio di Calcedonia 54-55; — spiegazione teologica dell'unione ipostatica 55 ss.; — conseguenze dogmatiche della unione ipostatica 70 ss.

UNITÀ, di Dio I, 176 ss.; — della Chiesa II, 445 ss.; — falso concetto degli anglicani circa l'unità della Chiesa 447; — unità su gli « articoli fondamentali? » 447.

UNZIONE, materia prossima della Estrema Unzione III, 312-313; — fatta dai laici 311, 314, 315.

UOMO, creazione I, 384 ss.; — origine del corpo per evoluzione? 385, 388; — natura 389-394, 465; — propagazione 395; — da quanto vive sulla terra 396; — nell'ordine soprannaturale 401-402; — caduta 410 ss.; — ciò che può senza la grazia nell'ordine della conoscenza e dell'azione II, 241-253.

UTRAQUISTI III, 152, 181, 182.

V

VACCARI A., ispirazione biblica I, 35 n.; — teoria soggettivistica dell'ispirazione 38 n.; — regola cattolica dell'interpretazione della Bibbia 43 n.

VALENSIN A., espressione in termini di filosofia moderna del dogma della transustanziazione III, 144 n.

VERACITÀ DIVINA I, 234-235.

VERBO DIVINO e creazione I, 345.

VERBO INCARNATO, dogma fondamento della vita interiore del cristiano II, 89; — suo valore di vita 153-154.

VERGINITÀ III, 362-363; — secondo Lutero 363; — di Maria II, 163 ss.; — e matrimonio III, 362-363.

VERITÀ, teoria della doppia verità I, 94.

VERITÀ CATTOLICHE, concetto I, 20-22; — non sono dogma propriamente detto 17; — si credono per fede ecclesiastica 67.

VERITÀ FILOSOFICHE, I, 21.

VERRIELE A., l'immortalità del primo uomo era condizionale I, 407 n.

VESCOVO, suo potere pastorale II, 440; — sua importanza nella comunità primitiva III, 335-336; — sua ordinazione nella Chiesa antica 336-337; — spiritualità 448-449.

VIA CAUSALITATIS, NEGATIONIS, EMINENTIAE per conoscere Dio I, 134, 171.

VINCENZO DI LERINO, sul progresso dogmatico I, 97.

VINCOLO MATRIMONIALE, suo scioglimento III, 372.

VIRTÙ, teologali e morali, loro natura e loro rapporto II, 336-337; — le v. di Cristo 85; — della Madonna, 177; — le virtù dei pagani sono splendidi vizi, frase attribuita a S. Agostino 245.

VISIBILITÀ della Chiesa II, 450 ss.; — intima ragione della visibilità 453-454.

VISIONE BEATIFICA, è soprannaturale I, 141; III, 392; — è possibile con la grazia I, 142; — si compie per la luce di gloria 144; — sua natura III, 393; — sua ineffabile dialettica I, 146; — suo valore per la vita presente 146.

VITA di Dio I, 195.

VOCAZIONE, tesi del Lahitton approvate dal Papa III, 342.

VOLGATA, autenticità giuridica non critica I, 45.

VOLONTÀ, suo compito nel preparare l'atto di fede I, 72; — nell'atto di fede 78, 80.

VOLONTÀ DIVINA: esistenza I, 208; — sua perfezione 209; — sua divisione 210; — suo oggetto 211 ss.

VOLONTÀ SALVIFICA DI DIO nella teologia posttridentina II, 268-270.

Z

ZANKOV S., la dottrina della Trinità nella Chiesa orientale I, 318; — la grazia nella teologia orientale II, 198-199.

ZOROASTRO I, 25 n.

DIOCESI SAN MARINO MONTEFELTRO
BIBLIOTECA MONS G. F. SORMANI

INDICE

LIBRO SESTO

I SACRAMENTI

Introduzione Pag. 5

PARTE PRIMA

I sacramenti in generale

§ 157. Nozione di sacramento » 10
§ 158. Il segno o rito sacramentale. Materia e forma » 15
§ 159. Gli effetti dei sacramenti » 20
§ 160. L'efficacia oggettiva dei sacramenti. L'« opus operatum » » 29
§ 161. Il modo di efficacia dei sacramenti » 34
LETTURA: In che modo Gesù Cristo agisce nei suoi sacramenti » 37
§ 162. Il ministro dei sacramenti » 38
§ 163. Il soggetto dei sacramenti » 48
§ 164. L'istituzione dei sacramenti. Numero settenario » 51
§ 165. Sacramenti dell'A. Testamento. Sacramentali » 57
LETTURA: I sacramentali prolungano l'Incarnazione in tutte le direzioni della vita umana » 61
§ 166. I sacramenti e i misteri antichi » 65
LETTURA: Il cristianesimo soddisfece l'ansia segreta dei misteri? » 69

PARTE SECONDA

I sacramenti in particolare

CAPITOLO PRIMO

IL BATTESIMO

§ 167. Nozione, nomi, importanza, istituzione » 71
§ 168. Materia e forma del Battesimo » 78
§ 169. Effetti e necessità » 84
LETTURA: La teologia del Battesimo secondo S. Paolo » 92
§ 170. Ministro e soggetto del Battesimo » 96

CAPITOLO SECONDO

LA CRESIMA

§ 171. Nozione, nomi, istituzione » 107
§ 172. Il segno sensibile della Cresima » 113

§ 173. Ministro e soggetto della Cresima pag. 115
§ 174. Effetti e necessità della Cresima » 118
LETTURA: Gli imperativi ascetici della Cresima » 123

CAPITOLO TERZO

L'EUCARESTIA

§ 175. Nozione, nomi, importanza » 124
LETTURA: L'Eucarestia sacramento centrale » 126

I. La Presenza reale

§ 176. Polemiche ed eresie » 127
§ 177. La Presenza reale secondo la S. Scrittura » 131
§ 178. La Presenza reale nella Tradizione » 137
§ 179. La transustanziazione » 143
§ 180. Natura della transustanziazione » 149
§ 181. Integrità e durata di Cristo nell'Eucarestia » 151
§ 182. L'Eucarestia e la ragione » 156

II. L'Eucarestia come sacramento

§ 183. Il segno sensibile » 163
§ 184. Ministro e soggetto dell'Eucarestia » 167
§ 185. Effetti e necessità dell'Eucarestia » 172
LETTURA: Significato e valore dell'Eucarestia » 176
LETTURA: La comunione nella storia della pietà liturgica » 184

III. L'Eucarestia come sacrificio

§ 186. Il sacrificio in generale » 186
§ 187. Realtà del sacrificio della Messa » 191
LETTURA: Partecipazione dei fedeli al sacrificio eucaristico » 207
§ 188. Essenza del sacrificio della Messa » 210
LETTURA: Le recenti concezioni sacramentali del sacrificio della Messa » 219
§ 189. Effetti del sacrificio della Messa » 221
LETTURA: L'Eucarestia nella pietà degli orientali dissidenti » 230

CAPITOLO QUARTO

LA PENITENZA

§ 190. Idea generale. Perdono, penitenza, peccato. Istituzione » 234
§ 191. L'universalità del potere di perdonare i peccati » 248
§ 192. La forma giudiziaria di perdonare i peccati » 250
§ 193. Il segno sensibile del sacramento della Penitenza » 252
§ 194. La contrizione » 256
§ 195. La confessione » 267
LETTURA: Sì, noi ci inginocchiamo davanti al sacerdote » 277
§ 196. La soddisfazione » 278
§ 197. Ministro e soggetto » 282
§ 198. Effetti e necessità » 290
Conclusione: L'antica disciplina penitenziale » 293
LETTURA: Spirito e valore del sacramento della Penitenza » 296
APPENDICE: Le indulgenze » 299

Capitolo quinto

L'ESTREMA UNZIONE

§ 199. Nozione, nomi, istituzione pag. 308
§ 200. Il segno sensibile » 312
§ 201. Ministro, soggetto, effetti » 314
Lettura: Il sacramento della partenza » 322

Capitolo sesto

L'ORDINE

§ 202. Nozione, nomi, istituzione » 326
§ 203. Il segno sensibile » 333
§ 204. Ministro e soggetto » 338
§ 205. Effetti dell'Ordinazione » 343
Lettura: La grazia dell'Ordinazione: la paternità spirituale » 345

Capitolo settimo

IL MATRIMONIO

§ 206. Nozione, nomi, istituzione » 348
Lettura: I fini del Matrimonio » 356
§ 207. Ministro, soggetto, segno sensibile, effetti » 359
Lettura: Matrimonio e sacerdozio nella vita del Corpo mistico » 363
§ 208. Proprietà del Matrimonio » 367
Lettura: Quod Deus coniunxit, homo non separet » 372

Libro settimo

L'ESCATOLOGIA

Introduzione

§ 209. Scorcio storico » 375
Lettura: Prospettive escatologiche » 379

Capitolo primo

ESCATOLOGIA INDIVIDUALE

§ 210. La morte dell'uomo » 383
Lettura: La morte incontro con Cristo » 386
§ 211. Il giudizio particolare » 386
Lettura: Come avviene il giudizio particolare » 389
§ 212. Il Paradiso » 391
§ 213. L'inferno » 398
Lettura: Pensieri su l'inferno » 406
§ 214. Il purgatorio » 408
Lettura: Due maniere di rappresentare il purgatorio » 417

CAPITOLO SECONDO

ESCATOLOGIA GENERALE

§ 215. Il ritorno di Cristo pag. 419

LETTURA: Il senso cristiano della storia » 422

§ 216. La risurrezione dei morti » 424

LETTURA: Valore del dogma della risurrezione » 428

§ 217. Il giudizio universale » 430

§ 218. La fine e il rinnovamento del mondo » 434

Note bibliografiche » 439

Indice analitico dell'opera » 455